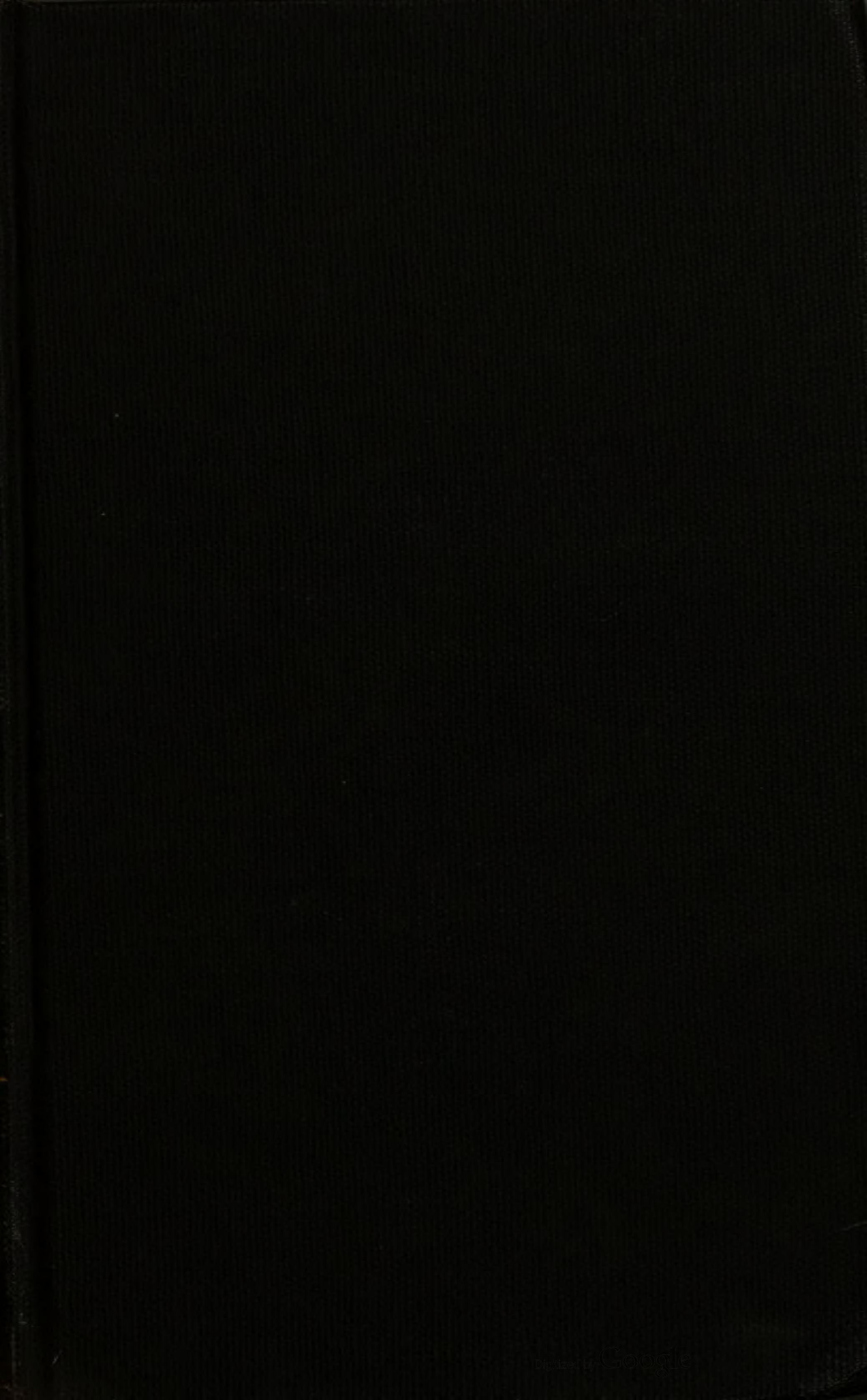



Cres-
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

Zeitschrift

für

katholische Theologie

Siebenunddreissigster Jahrgang

1913

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)

1913

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Literaturberichte

A. Übersichten

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Analekten

Seite

Kleine Mitteilungen

Abhandlungen

Der Bann (Ḥerem) im Alten Testament und im späteren Judentum

Von Univ.-Prof. Dr. **Johann Döller**—Wien

Das Wort Ḥerem (חֵרֶם) bedeutet nach dem Arabischen (ḥarama = verbieten) und Äthiopischen das Unzugängliche, Unberührbare, Heilige. So heißt das heilige Gebiet der Ka'aba in Mekka Ḥaram und der dem Fremden unzugängliche Teil der Frauenabteilung Ḥarim (Harem)[1]. Im Assyrischen haben wir für die Hierodule die Bezeichnung Ḫarimtu. „Im Worte חֵרֶם liegt nur, daß der Gegenstand dem gemeinen Gebrauch gänzlich entzogen und der Gottheit unwiderruflich zu ausschließlicher Verfügung übergeben wird. Nur dann, wenn der Gegenstand ein Gottwidriger, ein Abscheu für ihn (Dt 8,25 f) ist, haftet sich an das *sacer esto!* die Bestimmung zur Vernichtung, betrifft aber dann keineswegs bloß Personen, sondern auch Sachen"[2]. Wir finden darum das hebräische Zeitwort חרם im Hiph'il auch in der allgemeinen Bedeutung „vernichten" (2 Kg 19,11; Is 37,11; Dn 14,44; 2 Chr 20,23; 32,14).

[1]) *W. Nowack,* Lehrbuch der hebräischen Archäologie. Freiburg i. B. 1894, II 266, A. 3.

[2]) *Aug. Dillmann— V. Ryssel,* Die Bücher Exodus und Leviticus[3]. Leipzig 1897, 691.

Die Bedeutung „vernichten“ ist also secundär. An sich hat die Wurzel חרם die Bedeutung „verbieten“, „absondern“, „weihen“. Wie *Knobel* richtig bemerkt, bezeichnet הֶחֱרִים einen stärkeren Grad der Weihe als zB. הִקְדִּישׁ, nämlich das gänzliche Hingeben an Jahve, ohne es von diesem zurück zu verlangen und wieder zu erhalten. Darum heißt das Gebannte als vollkommen an Gott abgetreten und gleichsam in seine Hände übergegangen auch קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (Hochheiliges)[1]. „Hochheilig“ werden im mosaischen Gesetze jene Opfergaben genannt, die in eine nähere Berührung mit Jahve kamen und eine größere Heiligkeit erlangten, zB. die Schaubrote (Lv 24,9) und das Rauchopfer (Ex 30,36). Das Hochheilige durfte nur von den Priestern und zwar an heiliger Stätte genossen werden.

Wahrscheinlich konnte jeder menschliche Besitz Jahve geweiht werden. An Jahves Stelle traten später seine Diener: die Priester. Nm 18,14; Ez 44, 29 wird das Gebannte zu den Priestereinkünften gezählt. Das Gebannte hatte einen opferähnlichen Charakter. Dt 13,17 wird es כָּלִיל לַיהוָה, d. i. ein Ganz- oder Brandopfer für Jahve genannt. Nach *Schwally* wurde das Brandopfer in ältester Zeit wahrscheinlich mit Haut und Haaren dargebracht. Nach 1 Sm 15,33 tötete Samuel Agag vor Jahve, d. i. vor dem Altare zu Galgala, um den Bann an ihm zu vollstrecken. Für den opferähnlichen Charakter scheint auch zu sprechen, daß metallene Geräte in den Schatz Jahves kamen (Jos 6,19. 24). Allein 1 Sm 15,21 f werden Bann und Opfer ausdrücklich unterschieden. Wie *Schwally* meint, sei der Bann weder als Opfer noch als Weihegeschenk zu betrachten. Es gehe nicht an, „der Gottheit ein kunterbuntes Gemisch aller möglichen Gegenstände als Opfer darzubringen“[2]. Im Griechischen steht für Ḥerem ἀνάθεμα, ἀνάθημα, ἀνατεθεματισμένον, vereinzelt ἀπωλεία und ähnliche Ausdrücke für Vernichtung. Ἀνάθεμα, ἀνάθημα von ἀνατίθημι (= aufstellen, weihen) bezeichnet also ein Geschenk, eine Sache, die der Gottheit geweiht, auf den

[1]) *Aug. Knobel,* Die Bücher Exodus u. Leviticus. Leipzig 1857, 587.
[2]) *Friedr. Schwally,* Semitische Kriegsaltertümer. Leipzig 1901, I 39.

Säulen oder Wänden der Tempel aufgehängt oder an bestimmten Orten niedergelegt wurden. In dieser Bedeutung finden wir das Wort 2 Mk 2,13; Lk 21,5. Das Gebannte ist aber nicht als ein Weihegeschenk in diesem Sinne zu betrachten. „Denn Weihegeschenke werden nicht vernichtet, sondern an den Heiligtümern verwahrt. Außerdem wählte man nur die kostbarsten und wertvollsten Teile zu diesem Zwecke aus“[1]). Darum wird in LXX und im N. T. ἀνάθεμα zumeist von Vernichtung, Verfluchung verstanden. Doch ist daran festzuhalten, daß die Kriegsbeute ursprünglich der Gottheit geweiht wurde. Durch eine solche Weihe sollte nach einigen (*Nowack*, *Benzinger*, *Kautzsch*) der Zorn Jahves besänftigt werden (vgl. 1 Sm 28,18; Is 34,2). Dagegen bemerkt mit Recht *Schwally*, daß der Zorn Gottes schon durch die Besiegung der Feinde befriedigt ist. Ebensowenig ist der Bann zu betrachten als eine Fortsetzung der Rache des Siegers; denn diese ist ebenfalls schon in der Schlacht gestillt. Der Krieg galt als eine heilige Sache, auf die man sich wie auf eine kultische Feier durch Abstinenz vorbereitete (vgl. Nm 21,14; 1 Sm 18,17; 25,28; 2 Sm 11,9—13). „Wer den Kriegspfad betritt, betreibt ein heiliges Geschäft, enthält sich der Weiber und läßt den Haarschopf wachsen“[2]). Die Krieger wollen der Gottheit einen Beweis der Dankbarkeit geben, indem sie auf ihr Eigentumsrecht an der Beute verzichten. Um zu verhüten, daß die Beute angetastet werde, erklären sie dieselbe für heilig oder *Tabu*. Das *Tabu* wirkt ansteckend. Wer davon nimmt, wird selbst *Tabu* und macht einen jeden *Tabu*, der mit ihm in Berührung kommt (vgl. Jos 6,18; 7). Um den Kriegsgott günstig zu stimmen, hat man eine solche Weihe schon vor der Schlacht in Form eines Gelübdes vorgenommen. So hatten nach *Tacitus* die Hermunduren durch ein Gelübde sich verpflichtet, alle gefangenen Menschen und Thiere der Chatten zu töten[3]).

---

[1]) *Schwally*, aaO.

[2]) *B. Stade*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1905, 59 f.

[3]) „Bellum Hermunduris prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia

Ursprünglich war also der Bann eine Weihe der Kriegsgefangenen an die Gottheit. Dabei blieb man aber nicht stehen, sondern der Bann wurde zu einem Strafmittel umgebildet (vgl. Ex 22,20; Dt 13,12—15; Ri 20,48; 21,10 f), indem man ihn über heidnische, der Jahvereligion besonders gefährliche Völker (Kanaaniter) und auch über Israeliten wegen grober Gesetzesverletzungen verhängte. So machte sich eine israelitische Stadt des Bannes schuldig, wenn sie sich zur Abgötterei verleiten ließ (Dt 13,13—17), ebenso jener, der den Götzen opferte (Ex 22,19). Wer den Bann verletzte, zB. etwas von dem Gebannten für sich behielt, verfiel ebenfalls dem Banne (Dt 7,26; Jos 6,18; 7,12). „Das Gebannte ist als der Gottheit gehörig, gleichsam von ihrem Wesen durchdrungen, daher wirkt die unbefugte Berührung solcher Dinge tödlich. Dadurch daß Achan etwas Gebanntes an sich genommen, wird das ganze Lager ein Bann" (חֵרֶם) (Jos 6,18; 7,12)[1]. Wenn Achan gesteinigt wurde, so geschah dies nach *Schwally* nicht zur Strafe, weil er sich an dem Gebannten vergriffen, sondern um den Ḥerem aus dem Lager zu schaffen. Darum wurden auch zugleich mit Achan seine Söhne und Töchter gesteinigt. *Schwally* weist auf etwas Analoges bei primitiven Völkern hin. So wird in Polynesien die gebannte Kriegsbeute den Sklaven, bei den Zulu den alten Weibern überlassen, die einer Tabuverletzung nicht fähig sind. Die Indianer Neumexikos verteilen die Beute unter die alten Männer und Frauen, während die Krieger nichts davon nehmen dürfen.

Auch die Nichtvollstreckung des Bannes zieht die Bannung nach sich. So machte sich Achab des Bannes schuldig, da er den gebannten Benhadad geschont hatte (1 Kg 20,42). Es scheint damals die Vollstreckung des Bannes überhaupt nicht mehr strenge eingehalten worden zu sein (vgl. 1 Kg 20,31). Desgleichen zeigt das Beispiel von der Eroberung Jebus', daß man auch sonst milder

---

victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occisioni dantur" (*C. Cornelius Tacitus,* Annales XIII 57).

[1]) *Nowack,* aaO. II 267.

verfuhr (2 Sm 24,18). Zum Banne mag man auch das Einschreiten des übrigen Volkes Israel gegen den Stamm Benjamin, der sich zum Mitschuldigen der Greueltaten der Bewohner Gabaas gemacht hatte (Ri 20; 21,10 f) und das Aufhängen von zum Tode Verurteilten vor Jahve (2 Sm 21,6. 9; dazu vgl. Jos 10,26) rechnen. Nach *Stade* verfällt nicht bloß der Feind, sondern auch jener, der nicht wider den Volksfeind auszieht, dem Banne (Ri 5,23; 1 Sm 11). Aus Ex 19,10—24 will ferner *Stade* schließen, daß die Kultstätte als אַדְמַת־קֹדֶשׁ (3,5) eingehegt gewesen ist, und daß jeder, der sie ungeweiht betrat oder berührte, dem Banne verfiel[1]).

Die alte Sitte Kriegsgefangene der Gottheit zu weihen, um sich deren Hilfe zu sichern, mag von dem alten Glauben ausgegangen sein, daß eine Stadt mit Gewalt nur erobert werden könne, wenn der Gott der Stadt dieselbe in die Hände der Belagerer gibt, weshalb zB. die Römer den Gott einer belagerten Stadt sich durch die Übernahme seines Kultes geneigt zu machen suchten, oder wenn der Gott der Belagerer den der Stadt überwindet. Darum bildeten die Götterbilder im Altertum die vornehmste Beute und wurden in den Tempeln des Gottes der Sieger aufgestellt[2]).

Der Bann wurde in Altisrael nicht immer in derselben Strenge vollstreckt, sondern es gab verschiedene Abstufungen. In der strengsten Form mußten alle Menschen und Tiere getötet, alle Habe samt dem Orte eingeäschert werden (Dt 13,13—17; 1 Mk 5,5. 35). Wahrscheinlich hat man es hier zunächst mit einer Vorsichtsmaßregel zu tun, daß nicht etwas Gebanntes zu einem profanen Zwecke verwendet werde (vgl. Jos 16,17 f). Oder es sollten alle Menschen und Tiere getötet (1 Sm 15,3), das erbeutete Metall (alles Silber, Gold, eherne und eiserne Gerätschaften) an das Heiligtum abgeliefert werden, wie es bei der Eroberung der Stadt Jericho geschah (Jos 6,17—19. 24). Nach dem dritten Grade sollten alle Menschen von den Städten,

---

[1]) *B. Stade,* aaO. 60.

[2]) *B. Stade,* Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1887, I 490.

welche zu dem Israel bestimmten Besitz gehörten, zur Vermeidung der Verführung zum Götzendienst getötet werden (Dt 20,16—18), während das Vieh und die sonstige Habe den Israeliten als Beute zufielen, so bei den Amoritern unter Sihon und Og (Dt 2,34 f; 3,6 f; Jos 8,2. 26 f; 10,28. 40; 11,14). Nach einer noch milderen Auffassung wurden bloß die Männer (und Knaben) getötet (Dt 20,13 f), Weiber, Kinder, Vieh und sonstige Beute dagegen unter die Krieger verteilt (Dt 20,14—16). Dies galt bei Städten, welche sehr weit von Israels Besitz entfernt waren. Unter König Amasia stürzten die Juden 10.000 gefangene Edomiter über einen Felsen herab, so daß sie insgesamt zerschmettert wurden (2 Chr 25,12). Nur aus einem speziellen Grunde wurden auch jene madianitischen Frauen, die schon geschlechtlichen Verkehr gehabt[1]) und somit an der Verführung der Israeliten beteiligt gewesen sein konnten (Nm 25,6—18), getötet (Nm 31, 7—10. 17 f). In der späteren Zeit scheint man Anstoß genommen zu haben, Kriegsgefangene zu bannen, die man nicht mit dem Schwerte oder Bogen gefangen genommen hatte (2 Kg 6,22).

Zur Verschärfung des Bannes sollte der zerstörte Ort auch unbewohnt bleiben. Darum wurde über ihn ein Fluch ausgesprochen, so bei Jericho (Jos 6,26) oder Salz auf ihn gestreut (Ri 9,45). Gewöhnlich will man (*Bertheau, Budde, Moore, Lagrange*) hierin ein Symbol der dauernden Verödung sehen, da „Salzland so viel wie unfruchtbares Land“ sei (vgl. Dt 29,22; Ps 106[107],34; Jr 17,6; Jb 39,6; *Vergilius,* Georg. II 238: „salsa autem tellus — frugibus infelix“). Oder man sieht nach Ez 43,24 hierin ein Symbol der Weihe. *Schwally* hält eine Weihung an die Dämonen der Wüste für möglich. In ähnlicher Weise wird von den

---

[1]) *Arnold B. Ehrlich* (Randglossen zur hebräischen Bibel. Leipzig 1909, II 225) meint, daß durch den Ausdruck אִשָּׁה יֹדַעַת אִישׁ hier und überall, wo eine Menge Weiber in Betracht komme, nur ein verheiratetes Weib bezeichnet werden könne, da an eine Feststellung der Tatsache durch ärztliche Untersuchung schon wegen der großen Anzahl der Fälle nicht zu denken sei. Es setze also die Stelle voraus, daß an der Kleidung des Weibes zu erkennen war, ob es verheiratet gewesen sei oder nicht (vgl. Ruth 2,5).

Kyprioten berichtet, daß sie bei der Verfluchung ein Gemengsel aus Gerste und Salz ausstreuten[1]).

Man hat gegen das Alte Testament schwere Anklagen erhoben, daß die Kanaaniter auf Befehl Jahves sollten ausgerottet werden (Dt 20,16—18). Dazu bemerkt mit Recht der protestantische Theologe *A. Kinzler:* „Was in ähnlichen Fällen durch schreckliche Naturereignisse oder unter Gottes Zulassung und Veranstaltung durch Menschen (Sanherib, Nebukadnezar, Attila, Muhammed, Napoleon) geschieht, die Gott erweckt hat über ein Volk, freilich meistens ohne daß die Rute oder die Axt die Hand kennt, die sie führt, warum sollte das nicht ebenso schicklich und würdig durch eigentlichen göttlichen Auftrag geschehen können? Ist doch die Sache selbst hier wie dort die gleiche, und der Unterschied ist nur der: hier ist das Werkzeug der göttlichen Gerichte seiner Berufung sich selbst bewußt, dort nicht, sondern folgt bloß eigener Gier nach Schätzen und Ruhm und hat eben darum erst recht eigentlich Schuld auf sich“[2]).

Der Bann wurde im Alten Testament vom Volke verhängt und zwar infolge eines Gelübdes (Nm 21,2 f) oder auf Befehl Jahves (1 Sm 15,3) oder seiner Organe (Jos 6,17). Hiebei findet sich kein Beispiel, daß ein einzelner beliebiger Israelit einen Menschen gebannt hätte. Wäre dem einzelnen eine solche Befugnis zugestanden, so hätte der Bann leicht zur Befriedigung von Haß und Rachgier mißbraucht werden können. Es stünde das im Widerspruch mit dem Gesetze, das die eigenmächtige Tötung des Nächsten, selbst des Sklaven, verpönt (Ex 20,13; 21,12. 20). *Knobel*[3]) vertrat allerdings die Ansicht, daß der einzelne Israelit von allem, was ihm gehörte, bannen durfte und zwar nicht bloß Vieh und Grundstücke, sondern auch Menschen, also zB. der Herr einen Sklaven, der Sieger einen Kriegsgefangenen. Nach dieser Befugnis habe Jephte gehandelt.

---

[1]) *Hesychius:* „ἀρὰς ἐπιστεῖραι· ἔθος Κυπρίων σπειρόντων κριθὰς μεθ' ἁλὸς καταρᾶσθαί τισιν“ vgl. *W. Robertson Smith—R. Stübe,* Die Religion der Semiten. Freiburg i. B. 1899, 118.

[2]) Die biblischen Altertümer[7]. Calw u. Stuttgart 1895, 208.

[3]) AaO. 588.

Indes bei Jephte (Ri 11,30 f) handelt es sich nicht um den Bann, sondern um ein Gelübde und ein Opfer. Man beruft sich wohl auf Lv 27,28 f, daß auch ein einzelner habe bannen dürfen: „Alles Gebannte, das einer Jahve gebannt hat von allem, was ihm gehört, es sei Mensch oder Vieh oder sein erblicher Grundbesitz, soll nicht verkauft oder eingelöst werden; alles Gebannte ist Jahve hochheilig. Alles Gebannte, das gebannt wird an Menschen, soll nicht losgekauft werden, sondern muß getötet werden". Indes V. 28 und 29 ist von zwei verschiedenen Fällen die Rede. V. 28 handelt von Banngaben an Gott, die sich von den Gelobungen V. 2 ff dadurch unterscheiden, daß ein Einlösen stattfinden soll, während V. 29 vom Bannfluch der gesetzlichen Behörde spricht[1]). Die Propheten bedienen sich öfters des Wortes „bannen", wenn sie das göttliche Strafgericht ankündigen (Is 34,2; 43,28; Jr 25,9; Ml 4,6).

Zu dem Banne im Alten Testament haben wir verschiedene Parallelen bei antiken und primitiven Völkern. In erster Linie kommen da semitische Völker in Betracht. König Mesa von Moab erzählt auf der bekannten Stele, daß er nach der Eroberung der Stadt Nebo 7000 Menschen dem Gotte Chamos (Kemoš) gebannt habe (Z. 16 f: החרמתה). Ebenso wird man an den Bann zu denken haben, wenn er in derselben Inschrift sagt, daß er alle Bewohner von Ataroth töten ließ: „eine Lust für Chamos und Moab". Man wird darum auch das von den Moabitern und Ammonitern (2 Chr 20,23) ausgesagte Bannen in diesem Sinne zu verstehen haben. Dasselbe gilt vom Bannen assyrischer Könige (2 Kg19,11; Is 37,11; 2 Chr 32,14). Diese stellen oft in ihren Inschriften die Kriege als im Dienste ihres Gottes Assur geführt hin. Auf diese Weise wurde der Krieg zu einem Religionskrieg, wie er es noch jetzt bei den Mohammedanern ist. Der Ghassanidenfürst al-Ḥarith ibn ʿAmr ließ seine Feinde in ihrem Lager verbrennen und dabei die Götter anrufen. Dies weist auf Vollstreckung des Bannes hin.

Hieher gehört auch die *Devotio* bei den Römern. Durch diese Art von Gelübde suchte man durch gewisse Opfer

---

[1]) *H. Strack,* Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus u. Numeri. München 1894, 370.

und Zeremonien die Mächte der Unterwelt gegen den Feind zu erregen, um ihn dem gänzlichen Verderben zu überliefern. Manchmal war sie mit stellvertretender Selbstaufopferung verbunden. Bedrohte nämlich ein großes Unheil eine Stadt, ein Land, ein Heer, so hat ein Bürger oder Feldherr den Zorn der Gottheit dadurch auf sich genommen, daß er sich den Unterirdischen für alle übrigen weihte. Am bekanntesten ist die Devotion der beiden Dezier, des Vaters und des Sohnes[1], in den Kriegen mit den Latinern und Samnitern. Durch eine nächtliche Erscheinung wurde den beiden römischen Konsuln eröffnet, daß die unterirdischen Mächte das ganze Lager der Feinde dem Untergang preisgeben werden, wenn einer der beiden Feldherrn sich „devoviere". Am andern Morgen ließ der junge Decius, als sein Flügel in der Schlacht zurückwich, durch den Pontifex sich und die Scharen der Feinde der Unterwelt weihen. Hierauf ging er mitten in den Feind hinein, der die Flucht ergriff, während er selber fiel. Es wurden auch belagerte Städte „devoviert", indem man sich unter furchtbaren Eiden zum Kampfe auf Leben und Tod verpflichtete. Zuvor hat man ihre Götter „evociert", d. h. die Götter feierlich zur Übersiedelung nach Rom eingeladen, wo sie einen neuen Kult erhalten sollten[2].

Wie uns *Caesar*[3] und *Diodorus*[4] berichten, weihten die Kelten vor der Schlacht den Göttern Tiere und son-

---

[1] Wahrscheinlich handelt es sich nur um eine Devotion, um die des jungen Decius im Kampfe gegen die Samniter, die dann auch auf seinen gleichnamigen Vater im Kriege gegen die Latiner übertragen wurde.

[2] *L. Preller,* Römische Mythologie. 3. Aufl. von *H. Jordan.* Berlin 1881, I 139; I 78—81.

[3] Huic (Marti), cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperint, plerumque devovent; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspicari licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est" (*C. Julius Caesar,* De Bello Gallico VI 17).

[4] „Ἴδιον δέ τι καὶ παράδοξον παρὰ τοῖς ἄνω Κελτοῖς ἐστι

stige Beute, um sich deren Hilfe zu sichern. *Paulus Orosius* erzählt uns von den Kimbern, daß sie nach der Schlacht bei Aurasio (105 v. Chr.) alle Beute vernichtet haben. Die Gefangenen wurden aufgehängt, die Pferde im Flusse ertränkt, Gold und Silber ins Wasser geworfen, Kleider und Rüstungen der Feinde zerrissen[1]). *Tacitus* unterscheidet ausdrücklich zwischen den in der Schlacht im Teutoburgerwalde im Kampfe oder auf der Flucht Gefallenen und den Tribunen und Obercenturionen, die bei den Altären geschlachtet wurden[2]). Wenn bei den Indianern Gefangene gemartert und getötet wurden, so ist nicht immer Grausamkeit als einziger Grund dafür anzuführen, sondern der Aberglaube spielte hiebei eine große Rolle. Man glaubte nämlich, daß die Geister der Getöteten nicht früher zur Ruhe kämen, als bis sie gerächt wären. Wenn das nicht möglich war, hat man zum Ersatz die Gefangenen gemartert. Von dem Indianerstamm der Cheppewyans wird zB. berichtet, daß sie alle gefangenen Feinde umzubringen pflegen[3]).

περὶ τὰ τεμένη τῶν θεῶν γινόμενον· ἐν γὰρ τοῖς ἱεροῖς καὶ τεμένεσιν ἐπὶ τῆς χώρας ἀνειμένοις ἔρριπται πολὺς χρυσὸς ἀνατεθειμένος τοῖς θεοῖς, καὶ τῶν ἐγχωρίων οὐδεὶς ἅπτεται τούτου διὰ τὴν δεισιδαιμονίαν, καίπερ ὄντων τῶν Κελτῶν φιλαργύρων καθ' ὑπερβολήν" (*Diodorus*, Bibliotheca historica V 27,4).

[1]) „Hostes binis castris atque ingenti praeda potiti nova quadam atque insolita exsecratione cuncta quae ceperant pessum dederunt; vestis discissa et projecta est, aurum argentumque in flumen abjectum, loricae virorum concisae, phalerae equorum disperditae, equi ipsi gurgitibus immersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae victor, nihil misericordiae victus agnosceret" (*Paulus Orosius*, Historiarum adversus paganos libri septem V 16,5. 6).

[2]) „Campi albentia ossa, ut fugerant, ut restiterant, disjecta vel aggerata. Adjacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora. Lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant" (*Tacitus*, Annales I 61).

[3]) *Th. Waitz*, Anthropologie der Naturvölker. 3. Teil. Leipzig 1862, 157.

Die Verhängung und Vollstreckung des Bannes durch Tötung seitens der Behörde setzt voraus, daß dieser das Bestimmungsrecht über Leben und Tod zukommt. In dem Moment, wo Israel seine politische Selbständigkeit verloren hatte und unter fremde Botmäßigkeit gekommen war, konnte von einer solchen Weihe zum Tode nicht mehr die Rede sein. An Stelle des leiblichen Todes trat der bürgerliche Tod, die Ausschließung aus der Gemeinde. So finden wir Esr 10,8 die Bestimmung: Wer von den zurückgekehrten Israeliten dem Beschlusse der Obersten und Ältesten, innerhalb 3 Tage nach Jerusalem zu kommen nicht Folge leisten würde (welche Versammlung den Mischehen steuern sollte), dessen ganze Habe soll gebannt werden (d. i. wohl nicht vernichtet, sondern zum Besten des Tempels konfisziert) und er selbst soll aus der Gemeinde der Weggeführten ausgestoßen werden [1]).

Wie aus babylonischen Beschwörungstexten hervorgeht, kannte man auch in Babylonien den Bann und hielt es für sündhaft, mit einem Gebannten irgendwie zu verkehren. Denn unter den vielen Dingen, auf die der Beschwörungspriester (âšipu) zu schauen hatte, um die Ursache der Krankheit ausfindig zu machen, spielt das Verhalten einem Gebannten gegenüber eine nicht unbedeutende Rolle. So heißt es in einem solchen Texte:

„Ob er einem Gebannten begegnet,
ob er in dem Bette eines Gebannten geschlafen,
auf dem Stuhle eines Gebannten gesessen,
aus der Schüssel eines Gebannten gegessen,
aus dem Becher eines Gebannten getrunken,
forscht er, forscht er,
bei dem Bette forscht er,
bei dem Stuhle forscht er,
bei der Schüssel forscht er,
beim Schwenken des Bechers forscht er“ [2]).

---

[1]) *E. Berteau—V. Ryssel,* Die Bücher Esra, Nehemia u. Esther². Leipzig 1887, 123.

[2]) *E. Lehmann,* Textbuch zur Religionsgeschichte. Leipzig 1912, 122.

Neh 13,28 ist von einer Landesverweisung die Rede. Ein Nachkomme des Hohenpriesters Eliasib (Manasse) wurde nämlich wegen seiner Ehe mit der Tochter Sanaballats aus dem Lande vertrieben. In der Makkabäerzeit, in der die Juden wieder eine größere politische Selbständigkeit erlangten, finden wir öfter die Vollstreckung des Ḥerem in seiner vollen Strenge (vgl. 1 Mk 5,5. 35). Jene Juden, die den Bann verletzten, indem sie eine Anzahl Feinde entkommen ließen, machten sich des Bannes schuldig und wurden gleichfalls getötet (2 Mk 10,22).

Im mosaischen Gesetze ist öfter von der Ausrottung die Rede, die auf gewisse moralische Vergehen (Blutschande, Unzucht wider die Natur [Lv 18,11—29], Zauberei [Lv 20,6]) und auf Verletzung von Ritualvorschriften (vgl. Gn 17,14 [Unterlassung der Beschneidung]; Ex 12,15. 19; 30,33; Lv 7,21. 25. 27; 17,4. 9; 19,8; 22,3; 23,29 f; Nm 19,20) gesetzt ist. Manche Exegeten wollen in dieser „Ausrottung" die Todesstrafe sehen. Nach *Gunkel* ist „unzweifelhaft, daß Männer wie P („Priesterkodex") den Tod eines solchen Sünders gewollt (zu diesem Sinne der Phrase vgl. zB. Ex 13,14) und wenn die heidnische Obrigkeit es ihnen erlaubte, sicherlich auch vollzogen haben; bei Lv 17,9 f; 20,3. 6 liest man aber zwischen den Zeilen, daß solche Tötung des religiösen Verbrechers von der Obrigkeit nicht erlaubt wurde, und daß man sich daher darauf beschränken mußte, die Ausrottung eines solchen Sünders durch Gott zu glauben. So hat sich der Begriff der ‚Todsünde' gewandelt: ursprünglich ist das eine Sünde, die durch Volk oder Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden soll, dann aber eine Sünde, die Gott nach dem Glauben der Frommen sicherlich mit dem Tode ahnden wird"[1]). Allein wahrscheinlich handelt es sich in den angeführten Stellen nicht um die Tötung, sondern um die Ausstoßung des Übeltäters, wozu noch in manchen Fällen die Androhung des göttlichen Einschreitens zur Wegraffung des Schuldigen kommt. Handelte es sich in den Fällen um die Todesstrafe, so stünde noch wie Ex 31,14 מוֹת יוּמָת dabei. Bei

---

[1]) *H. Gunkel*, Genesis[3]. Göttingen 1910, 270.

Annahme der Todesstrafe hätte auch der Zusatz: „aus den Volksgenossen“ oder „aus seinem Volke“ oder „aus Israel“, aus dem der Betreffende ausgerottet werden sollte, keinen rechten Sinn. *Hummelauer* weist mit Recht noch auf die große Unwahrscheinlichkeit hin, daß die Juden einen Menschen wegen Übertretung ritueller Vorschriften, wie zB. des Genusses von Gesäuertem am Paschafeste (Ex 12,15. 19) oder Nichthaltung des Versöhnungstages (Lv 23, 28 f) sollten getötet haben[1].

In der talmudischen Zeit finden wir zwei Arten des Bannes: Nidduj (נִדּוּי von נדה = ausstoßen, ausschließen [vgl. Is 66,5; Am 6,3]), der Synagogenbann und Ḥerem oder Šammata (שַׁמְתָּא von שַׁמֵּית = in den Bann tun, exkommunizieren[2]), der große Bann, der, weil er stets von einer Verwünschung begleitet war, auch נִדּוּי וּקְלָלָה heißt. So erzählen bereits *Justinus Martyr*[3]) und *Epiphanius*[4]) von Verwünschungen, welche die Juden bei ihren Zusammenkünften gegen die Christen, bezw. gegen die Nazaräer ausstießen. Mit Unrecht wollten manche in Ḥerem und Šammata zwei verschiedene Arten des Bannes unterscheiden. Allein im Talmud sind beide gleichgesetzt. Der Synagogenbann wird auch öfter im Neuen Testament erwähnt: ἀφορίζειν (Lk 6,22), ἀποσυνάγωγον ποιεῖν (Joh 16,2), ἀποσυνάγωγον γενέσθαι (Joh 9,22; 12,42; 16,2),

---

[1]) *Fr. de Hummelauer,* Commentarius in Genesim. Parisiis 1895, 402.

[2]) *J. Levy,* Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Leipzig 1889, IV s. v.

[3]) „Ἀπεκτείνατε γὰρ τὸν δίκαιον, καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφήτας αὐτοῦ· καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν, καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν παντοκράτορα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων Θεὸν ἀθετεῖτε, καὶ ὅσον ἐφ' ὑμῖν ἀτιμάζετε, καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν“ (Dialogus cum Tryphone Judaeo 16 [MSG VI 512]).

[4]) „Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἕωθεν (ἔσωθεν), καὶ μέσης ἡμέρας, καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχάς ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι φάσκοντες, ὅτι ἐπικαταράται ὁ Θεὸς τοὺς Ναζωραίους“ (Adversus haereses XXIX 9 [MSG XLI 404]).

ἐκβάλλειν ἔξω (Joh 9,34 f). Die Juden sprachen nicht bloß über andere den Bann aus, sondern konnten sich auch selber bannen. Beides finden wir auch im Neuen Testament bezeugt. So sagt Paulus: „Darum tue ich euch kund, daß niemand, der im Geiste Gottes redet, den Bann über Jesus sagt" (ἀνάθεμα Ἰησοῦς) (1 Kor 12,3). „Wenn jemand unsern Herrn Jesus Christus nicht liebt, der sei im Banne. Maran atha" (1 Kor 16,12). „Allein wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als wir euch verkündet haben, der sei im Banne. Wie wir eben gesagt haben, so sage ich euch jetzt abermals: Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet als das, welches ihr empfangen habt, der sei im Banne" (Gal 1,8 f). Vom Sichselbstbannen handeln Röm 9,3; „Ich wünschte selbst verbannt zu sein von Christus (ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ) für meine Brüder, die dem Fleische nach meine Stammesgenossen sind" und Mk 14,71: „Petrus fing an zu anathematisieren (ἀναθεματίζειν) und zu schwören: Ich kenne diesen Menschen nicht, von dem ihr redet". Nach Apg 23,12. 14. 21 verschworen sich (ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς) einige Juden, weder zu essen noch zu trinken, bis sie Paulus getötet hätten. Ob auch vom schweren Banne im Neuen Testamente gesprochen wird, ist unsicher. Möglicherweise hat man unter dem παραδοῦναι τῷ σατανᾷ (1 Kor 5,5; 1 Tim 1,20) eine strengere Form des Bannes zu sehen.

Der Verhängung des Bannes Nidduj mußte eine dreimalige Mahnung zur Besserung und zwar in Zwischenräumen, gewöhnlich Montag, Donnerstag und Montag vorausgehen[1]). Dies mußte geschehen, wenn es sich um

---

[1]) „*R. Jehuda*, Sohn des R. Šemuel ben Šilath, erwiderte im Namen Rabhs: Er wird sofort exkommuniziert, nach 30 Tagen wiederum, und nach 60 Tagen anathematisiert. R. Hona b. Ḥenana sprach zu ihm: R. Ḥisda sagte, daß er vorher an einem Montag, einem Donnerstag und einem Montag gewarnt wird. Dies jedoch nur bei Geldangelegenheiten, wegen Gesetzesverachtung wird er aber sofort exkommuniziert" (Moêd-ḳatan 16 a; bei *Lazarus Goldschmidt*, Der babylonische Talmud. Berlin 1899, III 725).

zivilrechtliche Sachen handelte, nicht aber bei Übertretungen von Geboten[1]). Der erste Gebannte in der Mišna ist Akabja ben Mahalel[2]).

Aus dem Talmud hat *Maimonides* 24 Fälle zusammengestellt[3]), auf die der Bann verhängt werden konnte. Wegen der großen Schwierigkeit der Entscheidung, ob es sich in den einzelnen Fällen um den Nidduj oder Ḥerem handelt, wollen wir von einer diesbezüglichen Untersuchung absehen. Die 24 Fälle sind: 1. Verachtung eines Weisen (Rabbi) oder 2. eines Gerichtsboten. 3. Beilegung des Schimpfnamens „Knecht". 4. Nichtfolgeleistung einer dreimaligen richterlichen Aufforderung, zu einer bestimmten Zeit zu erscheinen. 5. Geringschätzung eines rabbinischen oder gar göttlichen Gebotes. 6. Nichtbeachtung eines gerichtlichen Zahlungsauftrages nach vorausgegangener dreimaliger Mahnung. 7. Gefährdung des Lebens des Nächsten durch einen bissigen Hund oder durch eine morsche Leiter. 8. Verkauf eines Grundstückes an einen Nichtjuden, wenn dadurch einem angrenzenden Juden ein Schaden entsteht. 9. Zeugenaussage gegen einen Juden vor einem nichtjüdischen Gerichtshofe, wodurch jenem eine nicht gebührende Strafe erwachsen ist. 10. Vorenthaltung der den Aaroniden zukommenden Fleischstücke (vgl. Dt 18,3). 11. Nichthaltung der auf rabbinischer Verordnung beruhenden zweiten Feiertage. 12. Arbeit am Nachmittag des Rüsttages zum Paschafest. 13. Leichtsinnige Aussprechung des Namens Gottes oder 14. Verleitung dazu. 15. Verleitung zum Genusse heiliger Opfergaben außerhalb Jerusalems. 16. Bestimmung des Eintrittes des Neumondes oder Sabbatjahres außerhalb Palästinas. 17. Verhinderung der Erfüllung eines göttlichen Gebotes oder

---

[1]) Moêd-ḳatan 16 und Schulchan Arukh 334,1 (nach einer brieflichen Mitteilung von Dr. *S. Funk*).

[2]) *J. Wiesner,* Der Bann in seiner geschichtlichen Entwickelung auf dem Boden des Judentums. Leipzig 1864, 12.

[3]) „*R. Jehošua b. Levi:* An 24 Stellen (wird erwähnt), daß der Gerichtshof wegen Ehrverletzung eines Gelehrten den Bann verhänge" (Berakhoth 19 a; bei *Goldschmidt* I 68).

18. Veranlassung dazu. 19. Verkauf unerlaubter Fleischstücke zB. von einem kranken oder zerrissenem Vieh statt erlaubter (כשר). 20. Unterlassung des Schächters, sein Messer untersuchen zu lassen, ob es zum Schlachten geeignet sei. 21. Onanie. 22. Aufnahme des Verkehrs geschiedener Eheleute, der leicht zu unsittlichem Lebenswandel führen kann. 23. Nichtwahrung seines guten Rufes seitens eines Lehrers. 24. Unberechtigte Aussprechung des Bannes[1]).

Damit sind aber die Fälle, die nach dem Talmud den Bann nach sich ziehen, nicht erschöpft[2]). Der Bann wurde nicht bloß zum Schutze des persönlichen Rechtes und der Sittlichkeit, sondern auch zur Hintanhaltung separatistischer Bestrebungen verhängt (vgl. Lk 6,22; Joh 9,22; 12,42; 16,2). Wer sich dem Votum der Methibhta, des obersten religionsgesetzlichen Forums, nicht fügen wollte, wurde in den Bann getan. So wurde R. Elieser ben Hyrkanos, der bedeutendste Vertreter der Schule Šammais, mit dem Banne belegt, da er sich dem Beschlusse der Methibtha, der zu Gunsten Hillels lautete, nicht fügen wollte[3]). Ebenso wurde R. Elieser ben Hanoḥ mit dem Banne belegt, da er sich in Wort und Tat über das rituelle Händewaschen hinwegsetzte[4]).

Im Laufe der Zeit hat man in verschiedenen Ländern noch verschiedene andere Gründe für die Verhängung des Bannes namhaft gemacht. Im 11. Jahrhundert bestimmte eine jüdische Versammlung unter Strafe des Bannes, daß kein Mann gleichzeitig zwei Frauen habe, daß der Mann die Frau mit dem Scheidebriefe nur unter der Voraussetzung entlasse, wenn die Frau damit einverstanden ist

---

[1]) *J. G. Bindrim,* Dissertatio de gradibus excommunicationis apud Hebraeos (*Bl. Ugolinus,* Thesaurus Antiquitatum sacrarum. Venetiis 1763, XXVI 331—360), 336—338; *S. Mandl,* Der Bann. Brünn 1898, 41 f.

[2]) Dem Theodor aus Rom wurde zB. der Bann angedroht, weil er in Rom (außerhalb Palästinas) an den Paschaabenden „ausgerüstete" d. i. mit Knien und Eingeweiden gebratene Ziegenböckchen zu essen eingeführt hatte (Berakhoth 19 a; *Goldschmidt* I 69).

[3]) *S. Funk,* Die Entstehung des Talmuds. Leipzig 1910, 58. 74.

[4]) Berakhoth 19 a; *Goldschmidt* I 68.

und daß ein Eheverlöbnis nur mit gegenseitiger Einwilligung gelöst werden dürfe. Ebenso wurde unter Strafe des Bannes verboten, einem zum Christentum Übergetretenen und zum Judentum wiederum Zurückgekehrten die Taufe vorzuwerfen, oder eine Wohnung oder ein Geschäftslokal einem Nichtjuden zu vermieten, das bisher ein Jude in Miete hatte, wenn dieser nicht freiwillig seinen Mietvertrag lösen will. Im 13. Jahrhundert sprach man den Bann auch über jene aus, welche in Vorträgen die geschichtlichen oder gesetzlichen Teile der hl. Schrift allegorisch erklärten, sowie über jene, die vor dem 25. Lebensjahr sich mit der griechischen Philosophie und den Naturwissenschaften befaßten. Strenge wurde der Bann gegen alle Ketzer, Sektirer und Freidenker, zB. gegen *Spinoza* gehandhabt. In Polen suchte man im 17. Jahrhundert mittels des Bannes der Käuflichkeit der Rabbinate Einhalt zu tun. Man gebrauchte auch den Bann, um die Gemeindebeiträge, Steuern festzusetzen, d. h. jedes Gemeindeglied wurde unter Androhung des Bannes verhalten, den wahren Vermögensstand anzugeben, um die entsprechende Steuerquote zu entrichten. Eine Gemeinde verbot sogar unter Strafe des Bannes, den Wein teurer als zu den festgesetzten Preisen zu verkaufen.

Auch auf die unbefugte Ausgabe literarischer Werke war der Bann gesetzt[1]). Ferner sollten die Schriften berühmter Lehrer vor Herabwürdigung durch Androhung des Bannes geschützt werden. So geschah es zu Gunsten des jüdischen Religionsphilosophen *Maimonides* und seines Werkes Moreh nebuhim. Durch Isai ben Hizkiah, Nassi (Haupt) der Schule von Damaskus, wurde bestimmt, daß jeder, der eine Schrift besitzt, in der *Mose (Maimonides)* oder sein Werk herabgesetzt werde, sie ausliefere oder verbrenne[2]). Desgleichen wurden Schriften von Ketzern oder Freidenkern mit dem Banne belegt, so im 18. Jahrhundert die Schriften *M. H. Luzzatos* aus Padua.

---

[1]) *Wiesner,* aaO. 98 f.

[2]) *J. M. Jost,* Geschichte des Judentums und seiner Sekten. Leipzig 1857—1859, III 20—22.

Der Bann wurde endlich auch über ganze Orte verhängt, zB. über einen Ort ausgesprochen, in dem die Juden ihres Glaubens wegen verfolgt wurden und den Ort verlassen mußten. Es wurde nämlich unter Strafe des Bannes verboten, daß ein Jude an dem Orte sich niederlasse. Wenn aber die Sachlage sich änderte, konnte der Bann wieder gelöst werden. Eine Stadt machte sich auch dadurch des Bannes schuldig, wenn sie für den Unterricht der Juden nicht entsprechend sorgen wollte.

Der Bann wurde von der rechtmäßigen Autorität, im Zeitalter der Mišna von den Gelehrten (חֲכָמִים), verhängt. Aber auch von einer Privatperson konnte er ausgesprochen werden, wenn der Betreffende zB. seinen Nächsten den Namen Gottes eitel nennen hörte. Unterließ er es in diesem Falle, so machte er sich selber des Bannes schuldig. Ebenso konnte ein Niederer einen Höheren mit dem Banne belegen, wenn er von diesem in unberechtigter Weise mit dem Banne bedroht worden war. In Bezug auf die Geltung des Bannes kam sehr viel darauf an, von wem er ausgesprochen worden war. Im Talmud heißt es: „Wurde jemand vom Lehrer exkommuniziert, so gilt dies auch für den Schüler; wurde jemand vom Schüler exkommuniziert, so gilt dies nicht für den Lehrer; wurde jemand von seiner Stadt exkommuniziert, so gilt dies auch für eine fremde Stadt; wurde jemand von einer fremden Stadt exkommuniziert, so gilt dies nicht für seine Stadt; wurde jemand vom Fürsten exkommuniziert, so gilt dies auch für ganz Israel; wurde jemand von ganz Israel exkommuniziert, so gilt dies nicht für den Fürsten“ [1]). Dem Richter war der Bann oft ein Mittel, um seiner Entscheidung mehr Nachdruck zu geben. Darum wurde auf einer Versammlung zu Mainz 1220 beschlossen, daß kein Rabbiner und Vorsteher allein das Recht haben solle, den Bann zu verfügen oder zu lösen, sondern daß es von beiden gemeinsam geschehen müsse, um Gültigkeit zu haben [2]).

---

[1]) Moêd-ḳatan 16 a; *Goldschmidt* III 726.

[2]) *Jost* III 390.

Der Ḥerem oder große Bann konnte nur von mehreren, mindestens von 10 Gliedern der Gemeinde verhängt werden. Es war also eine öffentliche Versammlung (עדה) wie bei Kulthandlungen erforderlich. Bei der Verhängung des Nidduj-Bannes sagte der Richter bezw. Gesetzeslehrer: „N. N. ist mit dem Banne belegt“, oder bei dessen Abwesenheit: „N. N. treffe die Strafe des Bannes“. Nur in wichtigeren Fällen wurde auch das Vergehen genannt und dabei mit der Trompete geblasen. Dem Abwesenden wurde die Exkommunikation schriftlich oder durch einen Boten überbracht. Viel feierlicher geschah die Verhängung des schweren Bannes. Man zündete dazu die Lampen an und brachte eine Totenbahre. Nach geschehener Verwünschung wurden die Lampen wieder ausgelöscht zum Zeichen, daß der Betreffende des göttlichen Lichtes unwürdig sei. Um größeren Eindruck zu machen, wurden auch Hörner oder Trompeten geblasen. Die Formel, womit der Ḥerem ausgesprochen wurde, war kürzer oder länger und voll von Verwünschungen. So lautet eine solche Formel: „Im Namen des himmlischen Gerichtes, im Namen des irdischen Gerichtes bannen und verfluchen wir den schuldbewußten N. N., mögen auf seinem Haupte lasten alle Flüche, welche in dieser Thora verzeichnet sind, möge der Bann einziehen in die 248 Glieder seines Leibes“ usw.[1]) Das hebräische Wort חרם hat nämlich den Zahlenwert 248. In dem großen Banne, der über *Spinoza* (1656) ausgesprochen war, heißt es u. a.: „Nach dem Urteil der Engel und Heiligen bannen, sondern, verfluchen und verwünschen wir *Baruch d'Espinoza* mit Einwilligung des Kirchenrates und der Zustimmung dieser ganzen heiligen Gemeinde, in Gegenwart der heiligen Bücher und der in jenen enthaltenen 613 Gebote mit dem Banne, mit welchem Josue Jericho bannte, mit dem Fluche, mit dem Elisah den Knaben fluchte, und mit den Flüchen, welche in dem Gesetzbuche verzeichnet sind; verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht; verflucht sei er im Schlafe und verflucht sei er beim Aufstehen; verflucht sei er beim Aus-

[1]) *Wiesner*, aaO. 40.

gehen und verflucht sei er beim Eintreten; möge der Herr ihm niemals verzeihen, möge er den Zorn des Herrn und seinen Eifer gegen diesen Menschen entbrennen lassen und ihm alle Flüche auferlegen, welche in dem Gesetzbuche verzeichnet sind, und seinen Namen unter dem Himmel vernichten, und möge der Herr ihn zum Unglück trennen von allen Stämmen Israels, mit allen den Verwünschungen des Himmels, die in dem Gesetzbuche verzeichnet sind; und ihr, die ihr dem Herrn, eurem Gotte, anhänget, ihr alle seid heute gesegnet, wenn ihr beherzigt, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehren darf, niemand ihm eine Gunst erweisen, niemand unter einem Dache mit ihm verweilen, niemand vier Ellen in seiner Nähe, niemand ein von ihm verfaßtes oder geschriebenes Dokument lesen darf" [1]).

Dem mit dem *Nidduj* Belegten dürfen außer der Frau, den Kindern und sonstigen Hausleuten andere nur auf vier Ellen nahe kommen. Die Exkommunizierten dürfen sich nicht die Haare schneiden, noch die Kleider waschen[2]), müssen sich den Kopf verhüllen gleich den Leidtragenden[3]). Viele zogen zum Zeichen der Trauer ein schwarzes Kleid an. Sie dürfen nicht baden[4]) und keine Sandalen anlegen[5]). Sie dürfen ferner keine Ehe eingehen und nicht den Scheide-

---

[1]) *Wiesner*, aaO. 82 f.

[2]) „Exkommunizierte und Aussätzige dürfen sich das Haar nicht schneiden, noch die Kleider waschen" (Moêd-ḳatan 15 a; *Goldschmidt* III 720).

[3]) *R. Joseph:* „Sie müssen eingehüllt sitzen, gleich den Exkommunizierten und den Leidtragenden, bis man sich ihrer im Himmel erbarmt" (Moêd-ḳatan 15 a; *Goldschmidt* III 720).

[4]) *R. Joseph:* „Das Verbot, zu baden gilt nur für den ganzen Körper, während das Baden von Angesicht, Händen und Füßen erlaubt ist; dasselbe gilt vom Exkommunizierten und Leidtragenden" (Moêd-ḳatan 16 b; *Goldschmidt* III 722 f).

[5]) *R. Joseph:* „Das Verbot, die Sandalen anzuziehen, gilt nur in der Stadt, während es auf der Reise erlaubt ist; und zwar: tritt man die Reise an, ziehe man sie an, kommt man in die Stadt, ziehe man sie aus; dasselbe gilt auch vom Exkommunizierten und vom Leidtragenden" (Moêd-ḳatan 15 b; *Goldschmidt* III 723).

brief ausstellen. Vom Gerichte konnte dem Exkommunizierten auch die Vornahme der Beschneidung an seinem Sohne verboten werden. Er wurde nicht mitgezählt, wo es galt die Zahl 10 voll zu machen. Selbst das Grüßen ist ihm verboten[1]). Doch war dem Exkommunizierten gestattet, unter bestimmten Beschränkungen den Gottesdienst zu besuchen und Opfer darzubringen[2]). Er durfte ferner ehelich verkehren, weil dies auch den Israeliten während des Wüstenzuges, die damals wegen des Kultes des goldenen Kalbes gebannt waren, erlaubt war[3]). Er konnte kaufen und verkaufen, unterrichten und sich unterrichten lassen[4]). Fraglich ist, ob er die Tephilin anlegen darf[5]). Wenn er in der Exkommunikation starb und es sich um ein Religionsverbrechen handelte, so wurde auf seinen Sarg ein Stein gelegt[6]). Ging der Exkommunizierte nach dreimaliger, nach je einem Monat erfolgter Mahnung nicht in sich, so wurde der große Bann (*Ḥerem*) über ihn ausgesprochen. Dessen Folgen waren noch viel schwerer als beim Nidduj. Man schnitt dem mit dem Ḥerem Belegten an den Kleidern die Schaufäden ab, um ihn von der Erfüllung der Gebote

---

[1]) Moêd-ḳatan 15 a; *Goldschmidt* III 721.

[2]) Moêd-ḳatan 15 b; *Goldschmidt* III 724.

[3]) Moêd-ḳatan 15 b; *Goldschmidt* III 723.

[4]) *R. Joseph* sagte: „Der Exkommunizierte darf unterrichten und man darf ihn unterrichten, er darf sich vermieten und man darf sich ihm vermieten; der Anathematisierte darf weder unterrichten, noch darf man ihn unterrichten, weder darf er sich vermieten, noch darf man sich ihm vermieten; wohl aber darf er für sich selbst studieren, um sein Wissen nicht einzubüßen, auch errichte er sich einen kleinen Kram zu seinem Unterhalt" (Moêd-ḳatan 15 a; *Goldschmidt* III 721).

[5]) Moêd-ḳatan 15 a; *Goldschmidt* III 720.

[6]) Wenn ein Exkommunizierter stirbt, so läßt das Gericht seinen Sarg steinigen. R. Jehuda sagte: „Nicht etwa, daß man einen Haufen Steine zusammenwirft, gleich dem Steinhaufen des Achan, sondern das Gericht läßt einen großen Stein auf seinen Sarg niederlegen; dies lehrt, daß, wenn jemand exkommuniziert wird und während seiner Exkommunikation stirbt, das Gericht seinen Sarg steinigen läßt" (Moêd-ḳatan 15 a; *Goldschmidt* III 720; ferner vgl. Berakhoth 19 a; *Goldschmidt* I 69).

auszuschließen, wie man ihn auch vom öffentlichen Gottesdienst ausschloß. Der Bann erstreckte sich auch auf die Familie des Betreffenden. Seine Söhne wurden nicht beschnitten, die Kinder aus den Schulen ausgeschlossen. Die Gerichtsbehörde konnte in manchen Fällen den Bann auch über jene verhängen, die mit dem Gebannten verkehrten. Der schwere Bann wurde nicht bloß in dem Heimatsorte des Betreffenden ausgerufen, sondern in einem Rundschreiben wurden auch die anderen Gemeinden aufgefordert, jeden Verkehr mit dem Sünder zu meiden. Aber wahrscheinlich geschah dies nur in Babylonien[1]).

Man schrieb dem Banne eine übernatürliche, unfehlbar zerstörende Wirkung zu[2]).

Die gewöhnliche Dauer des Nidduj-Bannes war in Palästina 30 Tage[3]), in Babylonien 7 Tage; doch konnte der Bann auch vor Ablauf dieser Frist gelöst werden[4]). Die Modalitäten bei der Lösung waren ähnlich denen bei der Verhängung. War die Exkommunikation eine private, so konnte sie auch auf privatem Wege wieder gelöst werden. War sie öffentlich verhängt worden, so mußte sie auch öffentlich aufgehoben werden. Ist der Bann in Gegenwart des Sünders ausgesprochen worden, so muß die Lösung gleichfalls in seiner Gegenwart geschehen. Bei Anwesenheit des Gebannten wurde einfach gesagt: „Du bist befreit, dir

---

[1]) *Jost* II 257.

[2]) *R. Joseph* sagte: „Wenn du die Exkommunikation auch dem Hund auf den Schwanz wirfst, so tut sie das ihrige. Einst war einmal ein Hund, der die Schuhe der Jünger zerfraß, und diese wußten nicht, wer (der Täter) war; da verfügten sie über ihn die Exkommunikation. Darauf fing der Schwanz (des Hundes) Feuer und er wurde verbrannt" (Moêd-ḳatan 17 a; *Goldschmidt* IV 733).

[3]) Die Rabbanan lehrten: „Keine Exkommunikation für weniger als 30 Tage und kein Verweis für weniger als 7 Tage" (Moêd-ḳatan 16 a; *Goldschmidt* III 726).

[4]) *R. Idi ben Abin* erwiderte: „Folgendes sagte R. Taḥlipha ben Abimi im Namen Šemuels: „Tut (d. i. Naturlaut des Blashorns: Tuten) exkommuniziert und Tut spricht los. Dies nur bei Geldangelegenheiten, (die Exkommunikation) wegen Gesetzesverachtung muß aber 30 Tage dauern" (Moêd-ḳatan 16 a; *Goldschmidt* III 725).

ist verziehen" oder „der auf dir lastende Bann sei gelöst". Bei seiner Abwesenheit lautete die Formel: „N. N. ist vom Banne gelöst" oder „es sei dem N. N. der Bann erlassen" [1]). Wer den Bann verhängt, sollte auch die Lösung sprechen[2]). War der Exkommunizierende unbekannt, so sollte man sich an den Fürsten wegen Lösung des Bannes wenden[3]).

Im 2. Jahrhundert kam zum Nidduij und Ḥerem noch die *Neziphah* (נזיפה = Verweisung), in Palästina eine siebentägige, in Babylonien eine eintägige[4]), bei besonders erschwerenden Umständen aber dreißigtägige Zurückgezogenheit, die nur vom Nassi oder sonst einem hochgestellten gelehrten Manne wegen Schmähung der Gesetzeslehrer oder sonstigen ungebührlichen Benehmens ausgesprochen werden konnte. Während der Zeit mußte der Betreffende sich von allen Geschäften und Belustigungen ferne halten. Alles übrige war ihm gestattet; nur das Haar durfte er sich nicht scheren.

Bei dem Einzelnen mag die Verhängung des Bannes oft die gewünschte Wirkung: die Besserung des Sünders nicht gehabt, sondern im Gegenteil denselben nur noch mehr verstockt gemacht haben. Aber für das Judentum als solches hat der Bann ohne Zweifel zur Bewahrung der Einheit und Festigkeit viel beigetragen. Wegen der einschneidenden Folgen, die der Bann nach sich zog, sind weltliche Regierungen dagegen eingeschritten. Unter Kaiser Josef II wurde mit einem Hofdekrete vom 28. Mai 1783 den Rabbinern unter Strafe von 50 Dukaten untersagt,

---

[1]) *Hamburger*, Real-Enzyklopädie des Judentums. Leipzig 1896, I 154; *Wiesner*, aaO. 30.

[2]) „Wenn drei über jemanden Exkommunikation verhängt haben, können andere drei sie nicht lösen nach Ansicht Abajjes" (Moêd-ḳatan 16 a; *Goldschmidt* III 725). *Amemar* dagegen sagte: „Die Halakha ist, daß wenn drei über jemanden Exkommunikation verhängen, andere drei sie auflösen können" (Moêd-ḳatan 16 a; *Goldschmidt* III 726).

[3]) „Wenn jemand exkommuniziert wird, ohne zu wissen, von wem, so wende er sich an den Fürsten, und dieser löse ihm die Exkommunikation" (Moêd-ḳatan 17 a; *Goldschmidt* III 732).

[4]) Moêd-ḳatan 16 b; *Goldschmidt* III 728.



über jemanden den großen oder kleinen Bann zu verhängen. In der mit Hofdekret vom 14. Februar 1848 erlassenen Instruktion für die Ortsrabbiner Böhmens heißt es § 55: „Die Bannflüche der Rabbinen, solange die Regierung deren Gültigkeit nicht anerkennt, sind ungültig, und jeder Rabbiner oder jüdischer Religionslehrer, welcher dieselben in Schulen, Synagogen oder sonst wo öffentlich selbst verkündigen oder verkündigen lassen sollte, wird seines Amtes entsetzt"[1]).

Vom Judentum ist der Bann als letztes Zwangsmittel auch in die christliche Kirche übergegangen (vgl. Mt 18,16).

---

[1]) *Wiesner*, aaO. 105.

Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit

Von Professor Dr. **Bernhard Poschmann**—Braunsberg

(Erster Artikel)

Das Problem, das die Bußlehre der cyprianischen Zeit dem Dogmenhistoriker bietet, läuft aus in die Frage: Ist die Rekonziliation, die den in der decischen Verfolgung Gefallenen sowohl in Afrika als in Rom gewährt wurde, gegenüber der bisherigen Praxis eine Neuerung oder nicht? Hat man damals zum ersten Mal den Glaubensleugnern die Kirche wiedergeöffnet, oder hatte man auch schon früher ihre Buße angenommen und mit der Lossprechung gekrönt? Eng zusammen hängt damit die Frage nach dem Inhalt der Beschlüsse, die auf den Konzilien zu Karthago und Rom i. J. 251 gefaßt wurden. Bestimmten sie, daß den *„sacrificati“* durchweg erst auf dem Sterbebette der Friede erteilt werden sollte, oder gingen sie dahin, daß alle Gefallenen nach entsprechender Bußleistung auch schon zu Lebzeiten und in Todesgefahr auch vor Beendigung der Buße die Lossprechung erhalten sollten? Es hat noch immer keine Einigung darüber erzielt werden können.

In den letzten Jahren ist die Kontroverse vor allem durch *Stufler* und *Rauschen* weitergeführt worden. Jener brachte in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1907 eine längere Untersuchung über „die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung“ (577—618) und suchte darin besonders gegen *Funk* und *Batiffol* nachzuweisen,

daß die auf den Konzilien zu Karthago und Rom 251 gutgeheißene Bußpraxis durchaus keine Neuerung bedeute. *Rauschen* trat in seinem bekannten Buche „Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten“ (Freiburg, 1. Aufl. 1908) für die entgegengesetzte Meinung ein. *Stufler* erwiderte in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1908 (541 f), worauf dann *Rauschen* in der zweiten Auflage seines Buches (1910) die Gründe des Gegners noch einmal eingehend prüft, und zwar mit dem Erfolg, daß er „jetzt mehr wie früher“ von der Richtigkeit der eigenen Auffassung überzeugt ist (163). Unabhängig von *Rauschen* hatte ich in meiner Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian“ (Paderborn 1908) die Meinung ausgesprochen, daß Cyprian zwar von vornherein von der Möglichkeit, auch den Gefallenen die Kirche wieder zu eröffnen, überzeugt gewesen sei, indes doch noch unter dem Einfluß der rigoristischen Anschauung, die sich da und dort auch in der Praxis durchgesetzt hätte, gestanden habe. Er habe sich erst durch schwere Bedenken zur milderen Praxis durchringen müssen (137). *Stufler* wandte sich gegen mich in einem Artikel der Zeitschr. f. kath. Theol. 1909 (232—247), *Rauschen* verteidigte mich gegen ihn (Eucharistie u. Bußsakr.², 167). Ich habe nun noch einmal die Schriften Cyprians gründlich durchgesehen. sowie die für die beiderseitigen Meinungen sprechenden Gründe geprüft. Dabei bin ich zu der festen Überzeugung gekommen, daß Stufler im wesentlichen recht hat, wenn auch seine Argumente im einzelnen nicht alle stichhaltig sind. Die Wiederaufnahme der Gefallenen ist weder, wie *Rauschen* behauptet, etwas Neues, noch hat, wie ich meinte, Cyprian wenigstens prinzipielle Bedenken gegen sie gehabt. Sie galt vielmehr sowohl in Rom wie in Afrika als etwas Selbstverständliches, worüber man gar nicht erst zu diskutieren brauchte.

Die Behandlung der Gefallenen vor den Konzilsbeschlüssen

Die Situation ist kurz folgende: Die decische Verfolgung hat in den christlichen Gemeinden eine bisher unerhörte Verwüstung herbeigeführt. Unzählige haben den

Glauben verleugnet. Sowohl Cyprian aber wie der Klerus von Rom — der dortige Bischofssitz ist vakant — sind überzeugt, daß man die Gefallenen nicht im Stich lassen dürfe, sondern sie zur Buße anhalten müsse. Über ihre Wiederaufnahme in die Kirche sollen nach beendeter Verfolgung auf größeren Konzilien feste Beschlüsse gefaßt werden, da die Angelegenheit die ganze Kirche angehe (vgl. ep. 17,3; 19,2; 30,5). Eine Ausnahme wurde nur mit den Sterbenden gemacht, insofern sie bei Bekundung wahrer Reue sofort den Frieden erhalten sollten. Cyprian stellt dabei die Bedingung, daß sie im Besitze eines von einem Martyrer ausgestellten „Friedensbriefes" wären (ep. 18,1 u. 19,2); bei den Römern wird diese Forderung nicht erhoben, wenigstens wird sie nicht erwähnt. Aber auch die übrigen Gefallenen in Karthago geben sich mit der Vertröstung auf die Zukunft und der Forderung einer langen und intensiven Buße nicht zufrieden. Sie verschaffen sich von den Konfessoren Friedensbriefe und verlangen daraufhin mit Ungestüm die Wiederaufnahme in die Kirche als ihr gutes Recht, ein Unfug, der durch die selbstgefälligen Ansprüche der Konfessoren sowie durch die Ränke einer gegen Cyprian agitierenden Presbyterpartei genährt wurde. Der Bischof trat diesem rebellischen Treiben kraftvoll entgegen und forderte als unerläßliche Bedingung für die Rekonziliation eine aufrichtige und der Größe der Sünde entsprechende Bußleistung, über deren Regelung das Konzil entscheiden sollte (vgl. ep. 33 u. 34).

Aus diesen Tatsachen beweist nun *Stufler* seine Ansicht, daß die Möglichkeit der Wiederbegnadigung der Gefallenen von vornherein sowohl bei den Römern wie bei den Afrikanern feststand. Die Gefallenen, führt er aus, zeigten nicht eine Spur von Entmutigung, sondern forderten den Frieden als ihr gutes Recht. Die Priester erkännten ihre Forderung als berechtigt an, anstatt ihnen die bisherige Praxis der ständigen Exkommunikation in Erinnerung zu bringen; auch Cyprian selbst wehre sich nur gegen die voreilige Gewährung des Friedens, nicht gegen die Gewährung überhaupt, halte es im Gegenteil für selbstverständlich, daß die Unseligen nach der Wiedervereinigung

mit der Kirche strebten (ep. 15,2); nicht anders urteile das römische Presbyterkollegium (ep. 30,7). Ebenso erhebe Novatian in seiner Polemik nie den Vorwurf, daß seine Gegner mit der bisherigen Tradition gebrochen hätten[1]). „Diesem negativen Argumente, das für sich allein schon völlig hinreichend wäre, unsere Frage zu entscheiden", fügt *Stufler* dann noch einige positive Beweise bei, auf die wir später eingehen werden.

Rauschen sagt von den Beweisen *Stuflers,* sie seien „vornehmlich allgemeiner Natur" und träfen nur teilweise das Richtige[2]). „Die Beschlüsse von 251 müssen wenigstens in Karthago gegenüber der früheren Praxis eine Milderung gewesen sein, eine Neuerung, zu der das Beispiel Roms als Vorbild gedient zu haben scheint". Er beruft sich dafür auf die Tatsache, daß die Römer in einem der ersten Schreiben an die karthagische Gemeinde diese ermahnen, sich der Gefallenen anzunehmen und ihnen in der Todesgefahr die Rekonziliation zu gewähren, und daß das Beispiel Roms tatsächlich für Cyprian mitbestimmend gewesen sei. Aber er habe sich anfangs nur entschließen können, denjenigen Gefallenen, die von Martyrern Friedensbriefe erhalten hätten, in der Todesgefahr die Absolution geben zu lassen, und sich sogar noch deswegen beim römischen Klerus gerechtfertigt. Das verrate schon deutlich genug, daß man früher anders gewohnt gewesen wäre.

Dieser Gedanke war auch für mich ausschlaggebend, als ich schrieb, Cyprian hätte sich durch schwere Bedenken zu der Praxis, die Gefallenen wieder in die Kirche aufzunehmen, durchringen müssen[3]). Und tatsächlich sind die Gründe, die *Stufler* in seiner Entgegnung[4]) erneut geltend macht, nicht stichhaltig, wie *Rauschen* mit Erfolg zeigt[5]). *Stufler* meint, es sei gar nicht die Intention Cyprians gewesen, den Besitz eines Friedensbriefes zur *conditio sine qua non* für die Rekonziliation der Sterbenden zu machen. Die

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 589—596.
[2]) Eucharistie u. Bußsakr.² 165.
[3]) Sichtbarkeit der Kirche 137.
[4]) Zeitschr. f. k. Theol. 1909, 241 f.
[5]) AaO. 167.

Berufung auf die Friedensbriefe hätte vielmehr nur den politischen Zweck gehabt, die auf ihre Rechte eifersüchtig bedachten Konfessoren zu befriedigen. In Wirklichkeit sei die an sich rigorose Forderung ohne Belang gewesen, da ja in Karthago jedermann mit Leichtigkeit sich in den Besitz eines Friedensbriefes hätte setzen können[1]). Zur Beurteilung des Sachverhalts müssen wir die einzelnen Zeugnisse näher ins Auge fassen.

In ep. 18,1 (p. 523,19) schreibt Cyprian zu Anfang des Sommers mit Rücksicht auf die in dieser Jahreszeit besonders große Krankheitsgefahr an die Presbyter und Diakone: occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem . . exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam inposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt. Im 19. Briefe, der ebenfalls an den Klerus in Karthago gerichtet ist, kommt er noch einmal auf diese Anordnung zurück und betont gegenüber dem ungeduldigen Drängen der Gefallenen nach einer sofortigen Rekonziliation, daß nur die Inhaber von Friedensbriefen, wenn sie in Todesgefahr kämen, nach vorausgegangener Exomologese und Handauflegung zur Buße mit dem ihnen von den Martyrern versprochenen Frieden zum Herrn entlassen werden sollten (cum pace a martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur. p. 525,19). Die übrigen dagegen, die sich keines solchen Friedensbriefes erfreuten (ceteri vero qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt), sollten erst den Frieden der Kirche abwarten. Ausdrücklieh wird also beidemal nicht nur der Besitz eines Friedensbriefes zur Bedingung für die Rekonziliation gestellt, sondern es wird diese auch geradezu als Frucht der fürbittenden Tätigkeit der Martyrer bezeichnet. Hätte der Bischof so schreiben können, wenn die Wiederaufnahme der Kranken

---

[1]) AaO. 1907, 613; 1909, 240 f.

in jedem Falle etwas Selbstverständliches gewesen wäre? Wäre es nicht geradezu unverantwortlich von ihm gewesen, bloß aus Gründen politischer Berechnung den klaren Grundsatz, daß in Todesgefahr ohne weiteres von allen Sünden absolviert werden könnte, durch jene Einschränkung zu verdunkeln? Jedenfalls mußten und sollten doch die Presbyter in Karthago die Weisung wörtlich nehmen; standen sie doch auf seiten der Konfessoren, so daß die angebliche Politik Cyprians auch ihnen gegolten hätte. Zudem hätten sich durch ein solches Manöver allenfalls die einfältigeren Konfessoren befriedigen lassen, nicht aber die theologisch geschulten und ihrem Bischof mit Mißtrauen entgegenstehenden Kleriker. Recht hat *Stufler* nur darin, daß Cyprian nicht ausdrücklich sagt, die ohne Friedensbriefe Sterbenden dürften nicht absolviert werden, sondern nur allgemein bemerkt, daß jene, die keine Friedensbriefe besäßen, warten müßten. Es mag auch zugegeben werden, daß er voraussetzte, jeder Kranke könnte sich einen solchen Brief leicht verschaffen. Aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß er die Interzession der Martyrer für etwas Nebensächliches angesehen hat. Am besten erklärt sich die Fassung seiner Bestimmung bei der Annahme, daß er über die Frage, ob ein Gefallener in Todesgefahr auch ohne die Vermittlung eines Martyrers losgesprochen werden könnte, sich selbst noch nicht klar war. Aus diesem Grunde vermied er diese Fragestellung und ordnete die Einhaltung des sicheren Weges an, indem er die Friedensbriefe zur Bedingung der Lossprechung machte.

Bestätigt wird diese Auffassung in dem 20. Briefe, worin der karthagische Bischof sich vor dem römischen Klerus wegen seines Verhaltens während der Verfolgung rechtfertigt und besonders seine Praxis in der Behandlung der Gefallenen von dem Verdacht reinigt, als ob er seine Hand zur Lockerung der Disziplin hergegeben hätte und eigenmächtig vorgegangen wäre. Danach hat er die Lossprechung der Kranken, die im Besitz eines Friedensbriefes sind, angeordnet, um das ungestüme Drängen der Gefallenen, die sich den von den Marty-

rern ihnen versprochenen Frieden gewaltsam erpressen wollten, auf jede Weise einzudämmen. Bemerkenswert ist der Zusatz: nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui. sed cum videretur et honor martyribus habendus et eorum qui omnia turbare cupiebant impetus comprimendus, et praeterea vestra scripta legissem . . ., ut his qui post lapsum infirmitate adprehensi essent et paenitentes communicationem desiderarent subveniretur, standum putavi cum vestra sententia (c. 3 p. 528,22). Hier ist allerdings ausgesprochen, daß sich Cyprian bei seinen Anordnungen von kluger Rücksichtnahme auf die Verhältnisse leiten ließ; aber das bedeutet nicht, daß es nur Politik bei ihm gewesen ist. Beachten wir wohl: er rechtfertigt nicht etwa nur seine Berücksichtigung der Martyrer, sondern überhaupt die Wiederaufnahme der kranken Gefallenen. Deswegen ist für ihn mitbestimmend das Beispiel der Römer, die, wie schon bemerkt, eine Vermittlung der Martyrer gar nicht erwähnt haben. Was sollte der Hinweis auf das Vorangehen der Römer und die ausdrückliche Betonung, daß er in jeder Beziehung mit ihnen übereinstimmen wolle, für einen Sinn haben, wenn es sich um eine ganz selbstverständliche Praxis handelte? Erklärlich ist die Stelle nur bei der Annahme, daß Cyprian selbst erst allmählich zu dem Entschluß, den Sterbenden die Absolution zu gewähren, gekommen ist. So verstehen wir es, wenn er uns die Beweggründe anführt, die ihn dabei leiteten. An sich reicht der Besitz eines Friedensbriefes nicht aus, um dem Sünder sofort die Wiederaufnahme zu gewähren. Deswegen müssen die Gesunden trotz der ihnen zuteil gewordenen Friedensbriefe warten (plane ceterorum causas quamvis libello a martyribus accepto differri mandavi). Immerhin aber dürfen die Martyrer billigerweise Berücksichtigung verlangen, und deswegen hat er geglaubt, auf ihre Fürbitte hin wenigstens den Sterbenden den Frieden erteilen zu sollen. Er will damit aber kein Gesetz gegeben haben, d. h. er will niemand zwingen, es ebenso zu machen, und außerdem kann er sich auf das Beispiel der Römer stützen, so daß man auch nicht den Vorwurf gegen ihn erheben kann, er habe

sich leichtfertig zum Urheber einer neuen Praxis gemacht. Also die Sache hat durchaus nicht von vornherein so klar für ihn gelegen. Und schließlich noch eine Frage: Wenn die Gewährung des Friedens an die Sterbenden etwas so Selbstverständliches gewesen wäre, warum hat dann das Konzil zu Karthago noch eigens bestimmt, *ut sacrificatis in exitu subveniretur,* und zwar, wie *Stufler* mit Recht behauptet, nicht in dem Sinne, daß den *sacrificati* überhaupt erst auf dem Sterbebette die Absolution zuteil werden sollte, sondern daß auch die, welche vor beendeter Buße stürben, den Frieden erlangen sollten? Warum wird diese Bestimmung an den verschiedensten Stellen hervorgehoben, wie wir noch sehen werden? Das ist nur verständlich, wenn sie erst damals zu einem festen Gesetz geworden ist.

Wie liegt die Sache für Rom? Ist auch dort die Praxis, den Gefallenen in der Todesgefahr ohne weiteres die Lossprechung zu gewähren, damals zum erstenmal geübt und gefordert worden und bedeutet sie eine Neuerung gegen früher? *Rauschen* sagt mit Recht, daß sich das nicht mehr erkennen läßt; man könne wohl annehmen, „daß wegen der vorhergehenden langen Friedenszeit die Frage jetzt als eine ganz neue an die Gemeinde herantrat“[1]). Sicher ist, daß auch die Römer sich nicht ohne Bedenken zur sofortigen Wiederaufnahme der Kranken entschlossen haben. Sie tun es erst auf Grund einer langen Beratung und mit vielen Kautelen: acta paenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum, si fletibus dolentes ac vere paenitentes animi signa prodiderunt, cum spes vivendi secundum hominem nulla substiterit, ita demum caute et sollicite subveniri (ep. 30,8 p. 556,7). Zudem ist der Beschluß nur interimistisch; die endgültige Entscheidung trifft erst das Konzil 251 (vgl. ep. 55,6).

So weit muß ich gegen *Stufler* an meiner früheren Meinung festhalten. Ebenso wie *Rauschen* bin ich aber fehlgegangen, wenn ich aus der Forderung Cyprians, die kranken Gefallenen nur auf Grund eines Friedensbriefes

---

[1]) AaO. 166.

loszusprechen, den Schluß zog, „daß er von vornherein es noch nicht gewagt hat, die Reue und Buße des Sünders allein für ausreichend zu erachten, um ihm für ein so großes Vergehen die kirchliche Lossprechung erteilen zu können"[1]), und daß darin der Übergang von der früheren rigoristischen Praxis zu erblicken sei, die den Kapitalsündern überhaupt die Rekonziliation für immer versagt hätte. Die Bedingung, die für die Wiederaufnahme des kranken Sünders ziemlich unmittelbar nach dem Fall gestellt wurde, darf nicht ohne weiteres auf die Wiederaufnahme der Gefallenen überhaupt ausgedehnt werden. Denn bei einem solchen Kranken lag die Sache viel schwieriger, insofern er noch nicht die genügende Buße, die als Vorbedingung der Lossprechung galt, geleistet hatte. Gewöhnlich wird die Rekonziliation auf dem Sterbebette als die erste Stufe betrachtet, die vom starrsten Rigorismus abwärts zu einer milderen Handhabung der Buße führt; die Absolution nach geleisteter Buße noch zu Lebzeiten gilt bereits als ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Milde und demgemäß auch als eine spätere Entwicklungsstufe. Das ist aber geschichtlich falsch. Die Möglichkeit, auch den schwersten Sünder nach entsprechender Bußzeit wieder aufzunehmen, stand durchaus fest, als über die Frage, ob die Sterbenden ohne genügende Bußleistung absolviert werden dürften, noch Zweifel herrschten. Das soll für die abendländische Praxis in der cyprianischen Zeit nunmehr bewiesen werden.

Stufler ist in vollem Recht, wenn er behauptet, daß sowohl Cyprian wie auch die Presbyter und die Gefallenen selbst die Möglichkeit der Absolution von der Sünde der Glaubensverleugnung von Anfang an für etwas Selbstverständliches angesehen haben. Die Beweise, die er dafür beibringt, sind durchaus stichhaltig. Cyprian, der gegenüber den Gefallenen sowie den Konfessoren und Presbytern das Prinzip der Strenge vertritt, betont lediglich immer wieder, daß eine zu frühe Rekonziliation unstatt-

[1]) Sichtbarkeit der Kirche 138.

[2]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 603—606.

haft, ja schädlich sei, läßt aber nicht den geringsten Zweifel darüber verlauten, ob eine Rekonziliation für die Gefallenen überhaupt statthaft sei. Notwendig ist, daß der Sünder eine vollwertige Buße *(paenitentia plena)* leistet. Auch die Vermittlung der Martyrer hebt diese Forderung nicht auf. Sie kommt nur als Unterstützung der Büßenden hinzu. Demgemäß ermahnt Cyprian die Konfessoren, bei Ausstellung von Friedensbriefen die Bußwerke und die Schwere des in Frage kommenden Vergehens wohl zu berücksichtigen (ep. 15,3) und nur denen mit einem Friedensbrief zu Hilfe kommen, „quorum paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis“ (ep. 15,4 p. 516,11). In demselben Sinne beklagt er sich in ep. 16,2, daß die Presbyter durch den Verzicht auf die persönliche Bußleistung der Gefallenen diese ins Verderben stürzten: ut qui possunt agentes paenitentiam veram Deo qua patri et misericordi iam precibus et operibus suis satisfacere, seducantur, ut magis pereant et qui erigere se possunt plus cadant (p. 518,14). Wenn schon bei geringeren Vergehen eine entsprechende Bußzeit gefordert werde, um wieviel weniger dürfe man bei diesem furchtbaren Frevel die Wiederaufnahme übereilen. Ebenso ep. 17,1 (p. 521,14): properandum tamen non puto nec incaute aliquid et festinanter gerendum; 17,3 (p. 522,21): nemo importuno adhuc tempore acerba poma decerpat. Später wird allen Bußfertigen das Heilsmittel der Kirche gewährt werden: neque enim deserentur ab ope et auxilio Domini qui mites et humiles et paenitentiam vere agentes in bonis opinionibus perseveraverint, quo minus illis quoque divino remedio consulatur (ep. 18,2 p. 524,11). Es ließe sich mit Leichtigkeit noch eine ganze Reihe ähnlicher Aussagen anführen. Insbesondere ist die Schrift *De lapsis* mit ihrer eindringlichen Aufforderung und Ermutigung zur Buße ein einziger Beweis für die Sicherheit, mit der allen wahrhaft Bußfertigen die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt wird.

Aber vielleicht hat Cyprian wenigstens in den aus dem Anfang der Verfolgung stammenden Äußerungen nur jene Gefallenen im Auge gehabt, die im Besitz eines Friedensbriefes waren, und hat nur mit Rücksicht auf

die Vermittlung der Martyrer die Erteilung der Rekonziliation nach einer angemessenen Zeit in bestimmte Aussicht gestellt? Dies war der Grund, der mich früher abhielt, dem Beweisgang *Stuflers* zuzustimmen. Die Annahme trifft indes, wie ich mich überzeugt habe, nicht zu. Abgesehen von dem immer wieder ausgesprochenen Prinzip, daß die Genugtuung als solche die Schuld abträgt und die Martyrer nur ergänzend wirken können, spricht der Kirchenvater auch ausdrücklich solchen, die nicht im Besitz eines Friedensbriefes sind, die künftige Heilung zu. So sagt er in ep. 17,1 allgemein: „quibus potens est divina misericordia medellam dare“ und verwirft nur die vorschnelle Begnadigung; die mit Friedensbriefen Ausgestatteten faßt er besonders ins Auge, indem er gleich fortfährt: „fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres litteras petentes examinari desideria sua“. Nach Eintritt des äußeren Friedens soll nach eingehender Prüfung die Sache jedes Einzelnen entschieden werden. Noch deutlicher ep. 19,2 (p. 525,20): „ceteri vero, qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt . . expectent ante . . ecclesiae ipsius pacem“. Es wäre doch ungerecht, wenn die Gefallenen eher zur Kirche zurückkehren dürften als die standhaft gebliebenen Gläubigen, die noch fern von der Kirche in der Verbannung weilten. Wie hätte der Bischof so schreiben können, wenn die Gefallenen nur erst auf dem Sterbebette hätten rekonziliert werden dürfen, oder wenn er gar auch noch deswegen Bedenken gehabt hätte? In diesem Falle hätte er die Dränger nicht auf die Zeit des Kirchenfriedens verweisen dürfen, sondern hätte ihnen sagen müssen, ihre ungestüme Forderung sei ganz unverständlich, da ihnen doch allerhöchstens in der Todesgefahr die Absolution gewährt werden könnte. Aber nichts davon. Die wiederholte Klage über das „voreilige“ Verlangen nach der Rekonziliation verbunden mit dem Hinweis darauf, daß die Sache der Einzelnen genau geprüft werden müßte, ist somit ein klares Zeugnis dafür, daß allen Gefallenen nach einer der Größe ihrer Schuld angemessenen Zeit und nicht nur erst für die Todesgefahr die Rekonziliation in Aussicht gestellt wurde.

Nicht anders war die Praxis in Rom. In einem Schreiben aus der Anfangszeit der Verfolgung ermahnen die dortigen Kleriker ihre Amtsbrüder in Karthago, sich der Gefallenen anzunehmen und weisen auf ihr eigenes Verhalten hin: „quos quidem separatos a nobis non dereliquimus, sed ipsos cohortati sumus et hortamur agere paenitentiam, si quo modo indulgentiam poterint recipere ab eo qui potest praestare, ne si relicti fuerint a nobis, peiores efficiantur“ (ep. int. Cypr. 8,2 p. 487,9). Es ist freilich hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, daß ihnen die kirchliche Rekonziliation gewährt wird; an sich würde man der Stelle auch gerecht, wenn man nur an die Hoffnung auf die Verzeihung bei Gott dächte[1]. Aber unmittelbar darauf heißt es, daß den Sterbenden die Gemeinschaft jetzt schon zu gewähren sei. Daraus ergibt sich also, daß man in Rom von Anfang an die Wiederaufnahme der Gefallenen wenigstens in der Todesgefahr als zulässig betrachtet hat.

Man war indes auch bereit, ihnen außerhalb der Todesgefahr nach einer entsprechenden Bußleistung die Absolution zu geben. Das zeigt vor allem ep. 30, ein weiteres Schreiben des römischen Klerus — der Verfasser ist *Novatian* — an Cyprian. Die Römer heißen dessen Festigkeit gegenüber den disziplinwidrigen Forderungen der Gefallenen gut und erklären ihr vollkommenes Einverständnis mit ihm. Diese Strenge sei nicht von ihnen erfunden, sondern sei alt, und gerade die römische Kirche betrachte es als ihren besonderen Ruhmestitel, von der alten Disziplin nie abgewichen zu sein. Und worin besteht nun diese Strenge? Nur in der rücksichtslosen Geltendmachung des Grundsatzes, daß außer der Todesgefahr nur nach entsprechender Bußleistung der Friede erteilt werden darf. Demgemäß verurteilen sie ebenso wie Cyprian die „properata nimis remedia communicationum utique non profutura“ (c. 3 p. 551,19) und beten, daß die

---

[1]) *Is, „qui potest praestare“ (indulgentiam),* ist hier offenbar Gott, nicht wie *Stufler* (aaO. 615) es als wahrscheinlich hinstellen will, der künftige Bischof.

Gefallenen zur Einsicht kommen möchten, „non momentaneam neque praeproperam desiderare medicinam“ (c. 6 p. 554,8). Daß diese sich überhaupt um das „*auxilium pacis*“ bemühten, sei nur zu billigen, und es wäre schlimm, wenn sie es nicht täten; „sed hoc totum in sacramento, sed in ipsius postulationis lege temporis facto temperamento“ (c. 7 p. 555,8). Wieder keine Spur von der Vorstellung, daß die alte strenge Disziplin nur eine Rekonziliation in der Todesgefahr kenne. Doch noch mehr. Der Brief spricht am Schlusse (c. 8) ausdrücklich von der Regelung der Buße, d. i. der Zeitbemessung für sie[1]). Die römischen Presbyter hätten zu diesem Zweck lange Beratungen mit den Nachbarbischöfen und anderen zufällig in der Hauptstadt weilenden Bischöfen gehabt und seien zu dem Entschluß gekommen, vor der Wahl des neuen Bischofs nichts Neues einzuführen, sondern die Sorge für die Gefallenen mit Mäßigung zu treffen[2]). Demgemäß sollte die Sache derer, die einen Aufschub vertragen könnten, *in suspenso* bleiben, bis ein neuer Bischof da wäre, wohingegen den Schwerkranken, bei denen ein solcher Aufschub nicht möglich wäre, in der äußersten Todesgefahr der Friede erteilt werden sollte. Das Hinausschieben der Entscheidung bezüglich der Gesunden hat aber nur dann einen Sinn, wenn mit einer zeitlich umgrenzten, und nicht einer notwendig lebenslänglichen Buße gerechnet wird. Denn was wäre sonst noch für den neuen Bischof zu entscheiden geblieben? Es bliebe an sich höchstens noch die Erklärung übrig, daß die Möglichkeit einer Wiederaufnahme der Gefallenen überhaupt erst endgültig hätte festgestellt werden sollen, eine Annahme aber, die

[1]) Cuius temperamenti moderamen nos hic tenere quaerentes.. (555,22). Das „*cuius*“ bezieht sich auf das eben im Text zitierte „*temporis facto temperamento*“.

[2]) Nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus. Daß die Worte den angegebenen Sinn haben, hat *Stufler* (aaO. 1907, 597 f) nachgewiesen, wie auch *Rauschen* (aaO. 165) zugibt. *Funk* hatte fälschlich übersetzt: „Wir haben geglaubt, eine kleinere Milderung eintreten zu lassen“ (Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen I, Paderborn 1897 S. 160).

auf Grund der vorhin beigebrachten Zeugnisse ausscheidet. Wenn es sich zudem um die prinzipielle Frage, ob der Abfall vom Glauben vergebbar oder nicht vergebbar sei, gehandelt hätte, dann hätten ja die römischen Presbyter durch die Rekonziliation der Kranken die Hauptentscheidung vorweggenommen; wie hätten sie dann noch betonen können, daß sie den Grundsatz des „*nihil innovandum*" beobachtet hätten, sowie daß sie um keinen Preis gesonnen seien, von der alten Strenge abzuweichen. Was dem künftigen Bischof überlassen wird, kann also nur die Bemessung der Buße in Bezug auf ihre Art und Dauer sein. Er soll feste Grundsätze darüber aufstellen: „qui omnia ista moderetur et eorum qui lapsi sunt possit cum auctoritate et consilio habere rationem" (c. 5 p. 553,7). So glaubten die Presbyter die richtige Mitte eingehalten zu haben zwischen zu großer Nachgiebigkeit auf Kosten der Disziplin und zu großer Strenge, die als Grausamkeit bezeichnet werden könnte[1]).

In demselben Sinne ist noch ein anderes Schreiben der römischen Kleriker gehalten (ep. 36) und ebenso ein Brief, den die dortigen Bekenner an Cyprian richteten (ep. 31). Auch hier wird gegen die Torheit angekämpft, daß sich die Gefallenen vorzeitig den Frieden zu erzwingen suchten, als ob eine so voreilige Rekonziliation etwas nützen könnte. Sie schade im Gegenteil, indem sie die wirksamen Heilmittel der Buße vereitle. Auf Einzelheiten will ich verzichten, da ich nur schon Gesagtes wiederholen müßte, und verweise auf *Stufler* (602 f).

---

[1]) Die „*dura crudelitas*" würde vorliegen, wenn sie den Sterbenden den Frieden versagt hätten; es ist nicht, wie *Stufler* behauptet (aaO. 601), die immerwährende Ausschließung aus der Kirche gemeint. Das zeigt der Zusammenhang. Aber es ist nicht richtig, wenn *Rauschen* (aaO. 166) die Sache so darstellt, als ob *Stufler* seinen ganzen Beweis dafür, daß man in Rom auch außerhalb der Todesgefahr die Gefallenen wieder in die Kirche aufnahm, nur auf diesen falsch gedeuteten Satz stützte. In Wirklichkeit führt er noch eine Reihe anderer Gründe an, die sich im wesentlichen mit unserer Darstellung decken.

Die Konzilsbeschlüsse

Das Ergebnis, zu dem wir in unserer Untersuchung gelangt sind, wird durch die Beschlüsse der im Jahre 251 zu Rom und zu Karthago gehaltenen Synoden bestätigt. Die beiden Konzilien stimmten vollkommen überein[1]). Den Inhalt der Dekrete erfahren wir aus gelegentlichen Bemerkungen Cyprians. So beruft er sich in dem 55. Briefe, in dem er seine und des *Kornelius* Bußpraxis vor dem mit *Novatian* sympathisierenden Bischof *Antonian* zu rechtfertigen sucht, verschiedentlich auf den Beschluß des Konzils und macht uns dabei auch mit den Gründen bekannt, von denen sich dieses hätte leiten lassen. Cap. 6 p. 627,16: „In unum convenimus et scripturis [diu] ex utraque parte prolatis temperamentum salubri moderatione libravimus, ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent et eo quod sibi ecclesia cluderetur secuti saeculum gentiliter viverent, nec tamen rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent, sed traheretur diu paenitentia et rogaretur dolenter paterna clementia et examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum". In präziser Form wird uns der Beschluß mitgeteilt in c. 17 (p. 636,6): „Placuit . . . examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri". Danach wurde also ein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen den *libellatici* und den *sacrificati*. Was die letzteren angeht, so wird der Beschluß in Bezug auf sie noch in ep. 57,1 (p. 650,18) in der Form mitgeteilt: „ut qui . . . lapsi fuissent et sacrificiis se inlicitis maculassent, agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgueret, pacem sub ictu mortis acciperent".

Suchen wir die einzelnen Bestimmungen aus diesen Texten herauszustellen! Zunächst erhalten wir klaren Aufschluß über die Behandlung der Sterbenden. Sie

[1]) Ep. 55,6 p. 628,4: etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum pluribus coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam . . . consensit.



sind unter Voraussetzung wirklich aufrichtiger Bußgesinnung in jedem Falle zu absolvieren. Auch bei den *libellatici* liegt die Sache verhältnismäßig klar. Verschieden ist nur das *„interim“* (ep. 55,17) gedeutet worden. Nach *Funk* hieße es soviel, als daß die *libellatici* „schon während ihres Lebens“ zur Verzeihung gelangen sollten[1]). Es hat indes sicher die Bedeutung „sogleich“ oder „jetzt“, wie *Stufler* zeigt (587) und auch *Rauschen* zugibt (161). Das folgt einmal aus der Tatsache, daß nach den Konzilien die *libellatici* bereits rekonziliiert erscheinen[2]), sodann aus dem Gegensatz zu der Behandlung der *sacrificati*, wie wir gleich zeigen werden. Die libellatici sollen also sofort in die Kirche aufgenommen werden dürfen. Das ist eine zweite klare Bestimmung. Umstritten wird dagegen die Frage, was das Konzil über die sacrificati beschlossen hat.

Rauschen findet besonders in ep. 55,17 ausdrücklich ausgesprochen, „daß die *sacrificati* erst auf dem Sterbebette von der Kirche losgesprochen werden sollten“ (161). „Ich wüßte nicht — schreibt er — welchen anderen Sinn das *‚in exitu‘* haben könnte“. Auch andere Stellen besagen ihm dasselbe. So ep. 55,13 (p. 632,24): „Nemo hoc debet in sacerdotibus criminari, cum semel placuerit fratribus in periculo subveniri“. Ep. 56,2

---

[1]) Kirchengesch. Abhandl. I 162.

[2]) Vgl. ep. 55,13. Cyprian verteidigt dort den *Kornelius* gegen den Vorwurf, daß er unterschiedslos mit den *sacrificati* Gemeinschaft halte (passim communicare sacrificatis). Diese Behauptung sei falsch. Es handle sich um solche Leute, die dem Konzilsbeschluß gemäß in Todesgefahr den Frieden erhalten hätten, dann aber wieder gesund geworden wären. Sodann dürfe man nicht die *libellatici* mit den *sacrificati* auf eine Stufe stellen, wie es gewisse Leute zu tun schienen. Diese unmittelbare Zusammenstellung der *libellatici* mit den sich bereits der Kirchengemeinschaft erfreuenden wiedergenesenen *sacrificati* zeigt klar, daß die *libellatici* ebenfalls schon rekonziliiert waren, und daß man auch mit Rücksicht auf sie jenen Vorwurf gegen *Kornelius* erhob. Die im nächsten Jahre stattfindende Synode hatte sich denn auch, wie *Stufler* mit Recht konstatiert (aaO. 587), nur noch mit den *sacrificati* zu befassen (ep. 57,1).

(p. 649,51): „Nam cum in concilio placuerit, paenitentiam agentibus in infirmitatis periculo subveniri et pacem dari ...“ Dann die oben zitierte Stelle ep. 57,1. Etwas bedenklich macht dagegen ep. 55,6 (162). Unterziehen wir die Texte einer näheren Kritik!

Was zunächst ep. 55,17 betrifft, so erscheint an sich die Auffassung *Rauschens* als die nächstliegende. Das muß jeder zugeben. Aber es fragt sich, ob sie auch die einzig mögliche ist. Ist noch eine andere Deutung zulässig und wird diese durch andere Texte nahe gelegt oder gar gefordert, dann müssen wir von der ersten Erklärung absehen. Und das trifft tatsächlich zu. Cyprian will an der Stelle gar nicht den vollständigen Konzilsbeschluß wiedergeben, sondern nur den Beschluß über die *libellatici* und die in Todesgefahr schwebenden *sacrificati*. Die dritte Kategorie der Büßer, d. h. die übrigen *sacrificati* übergeht er hier, ebenso wie er in ep. 55,6 und 57,1 den Beschluß über die *libellatici* nicht erwähnt. Er verteidigt, wie vorhin schon bemerkt, *Kornelius* gegen den Vorwurf, daß er unterschiedslos mit den *sacrificati* Gemeinschaft halte. Das sei nicht wahr. Es handle sich vielmehr um *libellatici* und Wiedergenesene, die auf dem Sterbebett rekonziliiert worden wären. Daher hätte *Kornelius* nur im Einklang mit der Konzilsbestimmung gehandelt, die ja dahin laute, daß man die *libellatici* sofort aufnehmen, den *sacrificati* in der Todesgefahr zu Hilfe kommen solle. In diesem Zusammenhang ist die Erwähnung des Beschlusses, was mit den übrigen *sacrificati* geschehen solle, ganz überflüssig. Es kommen nur die beiden anderen Kategorien in Betracht, und somit scheidet die Stelle für unsere spezielle Frage ganz aus. — Dasselbe trifft zu bei dem im gleichen Zusammenhang gebrachten Satze aus ep. 55,13.

Ein näheres Eingehen erfordert dagegen ep. 56,2, da nach *Rauschen* dieser Brief „völlig beweisend“ für seine Ansicht ist (164). Es handelt sich um Büßer, die in der Verfolgung zunächst standhaft geblieben waren und erst unter der Folter sich zur Verleugnung des Glaubens hatten bestimmen lassen. Cyprian ist angefragt worden, ob eine dreijährige Buße für sie genüge. Er bejaht die Frage und

begründet seine Antwort mit dem Hinweis auf den Konzilserlaß: Wenn diesem zufolge die Büßer *„in infirmitatis periculo“* den Frieden erhalten sollen, dann müssen ihnen vorgehen jene, die nicht *„animi infirmitate“* gefallen sind, sondern nach schwerem Kampf nur infolge der Schwäche des Fleisches die Krone ihres Bekenntnisses nicht haben erlangen können, hauptsächlich deswegen, weil ihnen trotz ihres Wunsches zu sterben, der Tod nicht gewährt wurde. Ist nun in dem Vordersatze ausgesprochen, daß den Büßern überhaupt nur in der Todesgefahr die Absolution gegeben werden sollte? Der Gegensatz, der in dem besonderen Falle vorliegt, scheint es zunächst zu fordern. Die weniger Schuldigen müssen vor den anderen bevorzugt werden: deswegen können sie jetzt schon, nach dreijähriger Buße, die Lossprechung erhalten, während die übrigen bis zum Tode warten müssen. Allein bei näherem Zusehen erkennen wir doch, daß der Sinn ein anderer sein muß. Es fehlt sonst an der rechten logischen Gedankenfolge, indem die Berufung auf die Wiederaufnahme aller Gefallenen erst auf dem Sterbebette wenig angebracht wäre, um die frühere Gewährung der Lossprechung in diesem besonderen Falle zu begründen. Er hätte höchstens sagen können: Obwohl das Konzil nur in Todesgefahr loszusprechen erlaubt, können wir uns hier mit einer kürzeren Buße zufrieden geben, aber nicht: da das Konzil es so beschlossen hat. Dagegen erhalten wir sofort einen sehr guten Sinn, wenn wir den Konzilsbeschluß so fassen, daß nicht allen Büßern erst auf dem Sterbebette, sondern den in Todesgefahr Schwebenden auch schon vor beendeter Buße die Lossprechung zuteil werden sollte, so daß der Beschluß als eine besondere Vergünstigung für die Kranken erscheint. Cyprian macht dann einen Schluß *a minori ad maius:* Wenn die Kranken eine solche Vergünstigung erhalten, dann darf man sie erst recht jenen nicht versagen, die nicht in der Schwäche des Geistes gefallen sind usw. Der Ton liegt auf *„in infirmitatis periculo“*, nicht auf *„paenitentiam agentibus subveniri“*. In jedem Falle läßt sich weder aus dem Text selbst noch aus dem Zusammenhang etwas gegen unsere Deutung einwenden. —

Rauschen meint (164): „Hätte das Konzil den wirklich Gefallenen längere oder kürzere Bußzeiten gesetzt und zugestanden, daß sie nach deren Ablauf auch vor der Todesgefahr Wiederaufnahme finden könnten, so hätte sich Cyprian ohne Zweifel auf diesen Beschluß und nicht auf den Beschluß über den Moment der Todesgefahr berufen." Allein R. übersieht dabei, daß die Anfrage gar nicht dahin lautet, ob die betreffenden Büßer überhaupt schon zu Lebzeiten die Vergebung erlangen könnten, sondern „an eos ad communicationem iam fas esset admittere" (c. 1 p. 648,18). Die Möglichkeit einer Wiederaufnahme schon zu Lebzeiten setzen die Fragesteller voraus, äußern jedenfalls wegen eines Konzilsbeschlusses, der nur auf dem Sterbebette die Lossprechung gestatte, nicht die geringsten Bedenken, ein Umstand, der an sich schon für unsere Auffassung spricht. Der Kirchenvater soll nur entscheiden, ob eine dreijährige Bußzeit in dem vorliegenden Fall genüge. Mit der Antwort, daß das Konzil ausdrücklich die Aufnahme zu Lebzeiten vorsehe, wäre dabei nichts geholfen.

In ep. 57 berichtet Cyprian an *Kornelius* über die Beschlüsse eines zweiten Konzils in Karthago, das im Jahre 252 stattfand. Angesichts einer drohenden neuen Verfolgung sollten nunmehr sämtliche Gefallenen, die von Anfang an aufrichtige Buße geübt hätten, wieder aufgenommen werden. Cyprian rechtfertigt den Beschluß gegenüber den Bestimmungen des vorjährigen Konzils. Dieses habe gefordert, „ut qui . . . lapsi fuissent et sacrificiis se inlicitis maculassent, agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgueret, pacem sub ictu mortis acciperent" (c. 1 p. 650,18). Denn es wäre ein Unrecht und ein Verstoß gegen die göttliche Barmherzigkeit gewesen, die Sterbenden ohne Gemeinschaft und Frieden zum Herrn zu entlassen. Die bevorstehende Verfolgung mache es aber den Hirten zur Pflicht, ihre Schafe in der Gefahr nicht zu verlassen, sondern sie durch die Gewährung der Gemeinschaft für den Kampf auszurüsten. „Merito enim trahebatur dolentium paenitentia tempore longiore ut infirmis in exitu subveniretur quamdiu quies et tranquillitas aderat, quae differre diu plangentium lacrimas et

subvenire sero morientibus in infirmitate pateretur. at vero nunc non infirmis sed fortibus pax necessaria est" (c. 2 p. 651,20). Die Entschließung ist offenbar eine Neuerung gegenüber der Bestimmung des ersten Konzils. Es fragt sich nur, wie weit sich die Neuerung erstreckt. Wurde auf dem zweiten Konzil überhaupt erst prinzipiell festgelegt, daß auch außerhalb der Todesgefahr eine Wiederaufnahme der Gefallenen stattfinden dürfe, oder bestand das Neue nur darin, daß sie wegen der nahenden Verfolgung schon früher gewährt werden sollte, als es unter den normalen Umständen statthaft gewesen wäre? Die Tatsache, daß bei dem früheren Konzilsbeschluß wieder die Absolution auf dem Sterbebette besonders betont wird, hat zu der ersten Meinung verführt, doch zu Unrecht. Schon die Fassung, in der jener Beschluß hier mitgeteilt wird, zeigt dies. Daran muß ich mit *Stufler* gegen *Rauschen* (153) festhalten. Die Gefallenen sollen nämlich „lange Zeit volle Buße leisten, und wenn die Gefahr der Krankheit dazu drängte, in der Stunde des Todes den Frieden erlangen". Wenn alle Büßer erst auf dem Sterbebette hätten rekonziliiert werden sollen, dann wäre das erste Satzglied *„agerent diu paenitentiam plenam"* unverständlich. Der Begriff der *„paenitentia plena"* setzt ein bestimmtes, der Größe des Vergehens entsprechendes Maß von Buße, also eine begrenzte Bußzeit voraus[1]), und die Bestimmung, allen Sterbenden den Frieden zu verleihen, macht ja wenigstens in vielen Fällen die Forderung der *paenitentia plena* illusorisch, weswegen sie auch, wie wir sahen, besondere Bedenken erregte. Was soll ferner die Hervorhebung des *„diu"*? Wir müßten statt dessen *„per totam vitam"* erwarten, ein Ausdruck, der sich bezeichnenderweise überhaupt nirgends findet, wo von dem Konzilsbeschluß die Rede ist, obwohl er doch am nächsten liegt[2]). Der Sinn kann demgemäß nur sein: Die Gefallenen

[1]) Vgl. ep. 4,4 (p. 476,8): aestimato iusto tempore; ep. 64,1 (p. 717,13): legitimum et plenum tempus.

[2]) Vgl. auch De laps. 13 (p. 249,14): Dominum graviter offensum longa et plena paenitentia deprecetur.

müssen eine vollwertige Buße leisten, und nur für den Fall der Todesgefahr können sie auch vorher losgesprochen werden. *Rauschen* sucht das „*agerent diu paenitentiam plenam*" in der Weise mit seiner Auffassung zu vereinbaren, daß er erklärt, das Konzil hätte beschlossen, „nicht jeden in Todesgefahr zu rekonziliieren, sondern nur den, der echte Buße getan hätte" (163). Aber „echte Buße" ist noch nicht dasselbe wie „*paenitentia plena*", und außerdem ist auch nirgends gesagt, daß die Kranken schon lange gebüßt haben mußten, wenn ihnen die Rekonziliation zuteil wurde. Man verlangte allerdings als Bedingung von ihnen Bekundung wahrer Buße schon vor der Krankheit (ep. 55,23), aber von einer „langen" Bußleistung ist nicht die Rede. — Außerdem ist Folgendes zu beachten: Der Beschluß des zweiten Konzils bedeutet nach der gegnerischen Auffassung einen prinzipiellen Bruch mit der durch das erste Konzil sanktionierten Praxis, nur auf dem Sterbebette den Frieden zu gewähren. Wir müßten nun erwarten, daß Cyprian, wenn er sich überhaupt auf ein Urteil über den ersten Beschluß einläßt, dessen Strenge gegenüber der jetzt eingeführten Milde zu erklären suche. In Wirklichkeit macht er es aber umgekehrt, indem er sich zunächst veranlaßt fühlt, jenen Beschluß gerade gegen den Vorwurf einer zu großen Milde zu verteidigen. Erst dann führt er den Grund an, der den neuen Beschluß hervorgerufen hat. Was soll nun, müssen wir fragen, jene eigenartige Rechtfertigung des ersten Beschlusses in einem Schreiben, das die Aufgabe hat, die Verteidigung nach der entgegengesetzten Seite zu führen? Sollen wir dem Kirchenvater eine solch unlogische Gedankenverknüpfung zumuten, und zwar in einem hochoffiziellen und darum wohl überlegten Schreiben? Die Schwierigkeit löst sich nur bei unserer Auffassung des ersten Beschlusses, und dann ganz von selbst. Denn hiernach ist der Beschluß über die Kranken nur eine Vergünstigung gegenüber der allgemeinen Bestimmung. Und gerade durch den Hinweis auf diese Vergünstigung will Cyprian die neue Milderung rechtfertigen. Was den Kranken nicht versagt werden durfte, muß auch den durch die

drohende Verfolgung Gefährdeten zugebilligt werden dürfen. Zur Zeit des Friedens wurde die Buße mit Recht länger ausgedehnt, weil die Möglichkeit geboten war, den Büßern in der Todesstunde Hilfe zu bringen[1]; jetzt bedürfen die Lebenden ebensosehr des Heilmittels wie früher die Kranken. So bewegt sich der neue Beschluß nur in der Konsequenz des alten und stellt keinen prinzipiellen Bruch mit ihm dar. Die Bestimmung hinsichtlich der Kranken vermittelt den Zusammenhang zwischen ihnen. Und das ist der Grund, weshalb er sie hier heranzieht und besonders rechtfertigt. Die in ihr sich offenbarende Milde ist zugleich die Apologie des neuen Beschlusses. Daß das erste Konzil die Wiederaufnahme der Sünder schon zu Lebzeiten freigegeben habe, darauf sich berufen, hatte auch hier keinen Zweck. Denn das neue Konzil hielt an der prinzipiellen Forderung der *paenitentia plena* ebenfalls fest, und die bisher von den Gefallenen geleistete Buße wurde noch nicht als ausreichend angesehen[2]. Die Frage lautete wieder nicht: Sind wir überhaupt berechtigt, den Frieden schon zu Lebzeiten zu erteilen, sondern dürfen wir es jetzt schon tun?

In ep. 55,6 (oben s. 39) finden wir ebenfalls als Beschluß des 1. Konzils wieder die Forderung: „traheretur diu paenitentia", und zwar ohne daß die Rekonziliation auf dem Sterbebette erwähnt wird. Schon deswegen dürfen wir hier noch weniger als an der vorhin besprochenen Stelle den Begriff „lange Buße" ohne weiteres als lebenslängliche Buße nehmen. Vor allem aber wird diese Auf-

---

[1]) In dem wegen seiner Kürze mißverständlichen Satz „trahebatur dolentium paenitentia tempore longiore ut infirmis in exitu subveniretur" ist wieder das *„tempore longiore"* zu beachten statt *„per totam vitam"*.

[2]) Vgl. den im vorigen, kurz vor dem 2. Konzil geschriebenen Brief besprochenen Fall, wo eine dreijährige Bußzeit nur mit Rücksicht auf den erst nach standhaftem Kampf von der Folter erpreßten Abfall als genügend erachtet wurde. Bezüglich der Abfassungszeit der Briefe s. *Nelke,* Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften ad Novatianum und liber de rebaptismate. Thorn 1902, 75.

fassung ausgeschlossen durch den Zusatz „et examinentur causae et voluntates et necessitates singulorum“. Auch *Rauschen* muß daraufhin zugeben, daß auf der Synode doch zwischen den einzelnen Sünden unterschieden worden ist (162 A. 2). Was hätte aber, fragen wir, diese eingehende Prüfung der Schuldbarkeit und der Bußgesinnung für einen Zweck gehabt, wenn alle unterschiedslos lebenslängliche Buße zu leisten gehabt hätten? *Rauschen* meint, daß dabei für die einzelnen die Art der Bußleistung festgesetzt worden sei. Aber wir haben zunächst keinen Anhaltspunkt dafür, daß die Kirche damals schon bestimmte Arten von Bußleistungen den einzelnen auferlegte. Es wird vielmehr einfach „Buße“ verlangt, die in der ganzen Lebensführung sowie in herkömmlichen besonderen Übungen sich bekunden mußte. Die Intensität, mit der die Bußarbeit betrieben wurde, war der Maßstab, den die Kirche bei der Beurteilung, ob die Bußleistung als genügend anzusehen sei, anwandte[1]). Ganz und gar spricht gegen *Rauschens* Annahme, daß nicht nur die *„causae“*, also die Schuld, sondern auch die *„voluntates“* der einzelnen geprüft werden sollten. Wir können darunter nur die Bußgesinnung oder den Grad des Bußeifers verstehen, den sie bei der Bußübung selbst an den Tag legten und der mithin noch nicht mitbestimmend gewesen sein kann für die Festsetzung der Art der Bußleistung. Die Unterscheidung der einzelnen Sünder kann also nur auf die Bemessung der Bußzeit abzielen[2]). Diese wurde überhaupt nicht beim Beginn, sondern am Ende der Buße festgesetzt, nachdem alle Momente, die für die Beurteilung, ob sie der Größe der Schuld entspreche, in Betracht kamen, gewürdigt werden konnten[3]).

Eine sehr klare Bestätigung unserer Auffassung bietet endlich ep. 64,1. Danach hat ein Bischof *Therapius* einem

---

[1]) Vgl. meine Schrift Sichtbarkeit der Kirche 142.

[2]) Dem entspricht, daß die Größe der Bußleistung in der Regel durch Zeitangaben bestimmt wird: paenitentia plena et iusta = tempus plenum et legitimum (ep. 64,1), aestimato iusto tempore, trahetur diu paenitentia usw.

[3]) Vgl. *C. Goetz,* Die Bußlehre Cyprians, Königsberg 1895, 17.

gewissen Presbyter *Viktor* voreilig (immaturo tempore et praepropera festinatione) den Frieden erteilt, „antequam paenitentiam plenam egisset et Domino Deo in quem deliquerat satisfecisset“. Er wird deswegen von Cyprian scharf getadelt: „recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus satisfactionis et sine petitu et conscientia plebis nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente pax ei concederetur“. Das 1. karthagische Konzil — dieses ist unter dem Dekret gemeint — hat also beschlossen, keinen Büßer vor der „vollen und gesetzlichen Zeit“ zuzulassen. Nur Krankheit oder eine dringende Notwendigkeit rechtfertigen eine Ausnahme, was im vorliegenden Falle beides nicht zutrifft[1]). Daraus folgt, daß die „volle und gesetzliche Zeit“ nicht erst immer am Ende des Lebens gegeben ist. Auch der Zusatz „sine petitu et conscientia plebis“ weist mit Gewißheit darauf hin. Vor dem Tode fanden alle Büßer Aufnahme. Die Fürbitte des Volkes hat nur dann Platz, wenn die Bußzeit auch früher als ausreichend erklärt werden kann.

Mit den besprochenen Zeugnissen dürfen wir uns begnügen. Sie erheben unsere Deutung des Konzilsbeschlusses zur zweifellosen Gewißheit. Die gegen sie vorgebrachten Schwierigkeiten lösen sich bei näherem Zusehen in schönster Harmonie auf. Sie beruhen im allgemeinen auf der irrtümlichen Vorstellung, daß die Gewährung des Friedens schon zu Lebzeiten in jedem Fall eine wesentliche Milderung bedeutet gegenüber der Bestimmung, den Kranken

---

[1]) Als eine solche *necessitas* wurde später die bevorstehende neue Verfolgung angesehen (ep. 57,1 — das 64. Schreiben ist älter als das 57. *Nelke* aaO. 65 f). Auch in ep. 55,11 finden wir einen ähnlichen Fall, indem Papst *Kornelius* mit dem Bischof *Trophimus*, einem *sacrificatus*, alsbald wieder kommunizierte, weil mit ihm eine große Zahl von Gläubigen zur Kirche zurückkehrte, die sonst für immer von ihr fern geblieben wären: „conligendis fratribus nostris carissimus frater noster necessitate succubuit“. Die an sich noch nicht ausreichende Genugtuung des *Trophimus* wurde dabei nach Cyprian ergänzt durch das Verdienst, so viele Brüder zurückgeführt zu haben: „pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus“.

in der Todesgefahr beizuspringen. In Wirklichkeit liegt die Sache, wie wir gesehen haben, anders. Die Strenge ist bei der kategorischen Forderung der der Schuld voll entsprechenden Buße. Die Wiederaufnahme auf dem Sterbebett vor Erfüllung dieser Forderung ist das Mildere. Die Frage hieß nicht: Lossprechung erst auf dem Sterbebette oder auch schon zu Lebzeiten? sondern: Lossprechung immer erst nach voll geleisteter Buße oder in der Todesgefahr auch schon früher? Darin liegt die Antwort auf *Rauschens* Einwand: „Wenn die Gefallenen nach längerer oder kürzerer Bußzeit schon vor der Todesgefahr hätten Vergebung erlangen können, warum erwähnt dann Cyprian immer nur den Beschluß, daß sie in Todesgefahr Verzeihung erlangen könnten, und bemüht sich nur diesen zu rechtfertigen (namentlich in Ep. 55); man müßte doch annehmen, daß die Opposition sich am meisten gegen die Aufnahme von Gefallenen vor Eintritt der Todesgefahr gerichtet hätte“ (163 f). Daß zudem der Zusammenhang verschiedentlich gerade die Berufung auf den Beschluß über die Kranken fordert, haben wir in den einzelnen Fällen festgestellt.

Wollen wir noch kurz die Frage streifen, wie sich der Beschluß des 1. Konzils zur bisherigen Praxis verhält, so zeigt uns der Rückblick auf den ersten Abschnitt unserer Darlegung, daß das Konzil im wesentlichen das zur Norm machte, was Cyprian im Einklang mit den Römern schon vorher für gut befunden hatte. Neu war nur die Bestimmung, daß die *libellatici* sofort rekonziliiert werden sollten. Die Rekonziliation auf dem Sterbebette, die Cyprian ebenso wie die Römer vordem nicht ganz ohne Bedenken erteilten, erhielt erst durch das Konzil ihre autoritative Berechtigung. Die Möglichkeit, die Gefallenen überhaupt nach einer vollwertigen Buße wieder aufzunehmen, hatte dagegen von vornherein festgestanden. Eine grundsätzliche Änderung hat also der Beschluß nicht herbeigeführt; wir könnten ihn höchstens bezeichnen als eine Ausführungsbestimmung der alten Bußordnung, indem er deren Anwendung für zwei bestimmte Kategorien von Büßern, die *libellatici* und die vor beendeter

Bußleistung Sterbenden, autoritativ regelt, und zwar nach der milden Seite hin.

Gegen die Behandlung dieser beiden Arten von Büßern richtete sich demgemäß auch vor allem der Widerspruch *Novatians* und seiner Anhänger. Dieser hatte, wie wir früher hörten, während der Verfolgung in der Auffassung der Bußordnung vollkommen mit Cyprian harmoniert, indem er nicht nur die Möglichkeit der Absolution überhaupt zugegeben hatte, sondern sogar für die Rekonziliation der Kranken vor beendeter Buße eingetreten war (ep. 30, s. oben S. 36). Cyprian hält ihm das direkt vor (ep. 55,5). Wenn nun der Schismatiker gleichwohl der offiziellen Kirche ein Abweichen von der alten Bußstrenge zum Vorwurf machen wollte, konnte er zunächst, ohne sich selbst zu sehr zu desavouieren, nur gegen die sofortige Aufnahme der *libellatici* protestieren. Und das tat er denn auch, indem er den stoischen Grundsatz geltend machte, daß alle Sünden gleich seien und infolgedessen kein Unterschied zwischen den einzelnen Kategorien der Gefallenen gemacht werden könnte (ep. 55,16). Einen weiteren Angriffspunkt boten den Novatianern jene *sacrificati,* die in schwerer Krankheit den Frieden erhalten hatten, dann aber doch nicht gestorben waren und nun in der Kirche verblieben. Daraufhin erhoben sie gegen *Kornelius* die Anklage, daß er *„passim communicare sacrificatis“* (ep. 55,12), worauf Cyprian erwidert, man könnte doch die in der Krankheit Absolvierten nicht totschlagen, und nachdem sie einmal den Frieden empfangen hätten, müßte man sie auch in seinem Besitze belassen (ep. 55,13). Offenbar unterschlugen also die Novatianer bei der Anklage den Umstand, daß es sich um ehedem Schwerkranke handelte. Cyprian verweist daher seinen Adressat *Antonian,* um den *Kornelius* zu rechtfertigen, zunächst auf den Konzilsbeschluß hinsichtlich der Kranken (ebenda), fühlt sich allerdings auch schon veranlaßt, den Beschluß selbst zu verteidigen, indem er ausführt, daß es im Jenseits keine Exomologesis mehr gebe und man niemanden zur Buße antreiben könne, wenn man ihm die Frucht der Buße vorenthalte (c. 17,29; vgl. ep. 57,1). Man wird also den Beschluß selbst auch

schon angefochten haben, und die Rekonziliation der Kranken wäre somit der erste Punkt, in dem sich *Novatian* in direkten Widerspruch zu seinem früheren Verhalten gesetzt hat; freilich ist dabei zu beachten, daß darüber auch vorher noch Zweifel bestanden. Als letzter Schritt blieb dann noch die prinzipielle Exkommunikation sämtlicher Gefallener für alle Zeit übrig. Es soll damit nicht gesagt sein, daß *Novatian* selbst erst allmählich auf dem bezeichneten Wege seine Meinung bis zum extremsten Rigorismus gewandelt hat — das läßt sich nicht nachweisen — wohl aber ist damit die Taktik gekennzeichnet, die er anwandte, um strenggerichtete Gläubige zur Opposition gegen die kirchliche Bußregelung aufzureizen. Jedenfalls steht fest, daß *Novatian*, und nicht Cyprian einen Wandel in seiner Lehre vollzogen hat, wie übrigens sowohl der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift *Ad Novatianum* (c. 14) als auch *Pacian* (ep. 5,5) bestätigen[1]).

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß Cyprian, ohne seine früheren Grundsätze zu verleugnen, faktisch zu einer milderen Behandlung der Gefallenen seine Hand geboten hat. Sowohl die frühe Rekonziliation der *libellatici* wie die zum allgemeinen Gesetz erhobene unbedingte Lossprechung der Schwerkranken muß als Milderung oder doch als Lösung einer strittigen Frage nach der milden Seite hin aufgefaßt werden. So verstehen wir es, daß Gesinnungsgenossen *Novatians,* wie der Bischof *Antonian,* gegen den Kirchenvater den Vorwurf des Gesinnungswechsels erheben konnten. Dieser hält deswegen eine Rechtfertigung seines Verhaltens für notwendig: „ne me aliquis existimet a proposito meo leviter recessisse, et cum evangelicum vigorem primo et inter initia defenderim, postmodum videar animum meum a disciplina et censura priore flexisse, ut his qui libellis conscientiam suam maculaverint et nefanda sacrificia commiserint laxandam pacem putaverim. quod utrumque non sine librata diu et ponderata ratione a me factum est“ (ep. 55,3 p. 625,12). Diese Stelle hat zwei entgegengesetzte Deu-

[1]) S. *Stufler,* Ztschr. für k. Theol. 1907, 593 ff.

tungen erfahren. Nach *Stufler* stellt Cyprian darin „förmlich in Abrede, er habe seine Grundsätze bezüglich der Wiederaufnahme der Gefallenen allmählich geändert"[1]). *Rauschen* dagegen liest aus ihr, daß Cyprian selbst seinen Übergang zu einer milderen Praxis zugebe; *Stufler* habe offenbar das *„leviter"* übersehen (169). In gewissem Sinn haben beide recht. Auf das *„leviter"* brauchen wir nicht den Ton zu legen, sondern können es mit *„recessisse"* als einen Begriff fassen, so daß die Negation sich auf das Verbum erstreckt. Daß der Autor es tatsächlich so meint, zeigt der erklärende Zusatz *„et cum evangelicum vigorem .."* Er will danach die Meinung zurückweisen, als ob er von der ursprünglich beobachteten evangelischen Strenge sich allmählich zu einer laxeren Auffassung habe verleiten lassen. So weit müssen wir *Stufler* beistimmen. Dagegen gibt Cyprian zu, daß zwischen seiner früheren und seiner jetzigen Praxis tatsächlich ein Unterschied bestehe. Das *„quoad utrumque"* kann nur auf das frühere und das jetzige Verhalten gehen; für beides hat er seine lang erwogenen und überlegten Gründe gehabt. Und worin besteht die Verschiedenheit? Das sagt er im 7. Kap., wo er noch einmal den Vorwurf leichtfertigen Handels von sich weist (ut scias me nihil leviter egisse) und ausführt, er habe zunächst alles dem gemeinsamen Konzil zur Entscheidung vorbehalten und keinen der Gefallenen zur Gemeinschaft zugelassen, als noch Gelegenheit gewesen wäre, nicht nur die Verzeihung, sondern auch die Krone des Martyriums zu erlangen; dann aber habe er, wie es die Eintracht des Kollegiums, der Nutzen für die Sammlung der Gemeinde und für die Heilung der Wunde gefordert, dem Bedürfnis der Zeit nachgegeben *(necessitate temporum succubuisse)* und geglaubt, für das Heil vieler Vorsorge treffen zu müssen. Während also Cyprian anfänglich keinem Gefallenen die Rekonziliation gewährt hatte, ist er später in weitgehendem Maße dazu bereit, besonders gegenüber den *libellatici* und den Kranken. Das ist der Unterschied, den er selbst gern zugibt. Aber er verwahrt sich mit

---

[1]) Ztschr. f. k. Th. 1909, 238.

Recht gegen die Unterstellung, daß er seine Grundsätze geändert habe. Sein verschiedenes Verhalten war durch die verschiedene Situation bedingt. Solange die Verfolgung tobte, mußte die echte Bußgesinnung und die wahre Genugtuung sich darin bekunden, daß der Gefallene den Frevel durch ein neues Bekenntnis wett machte. Nach der Verfolgung lag die Sache anders. Der Umstand, daß der Kirchenvater nur nach reiflicher Überlegung und auf Grund eines Konzilsbeschlusses zu der milderen Praxis überging, beweist nicht, daß er grundsätzliche Zweifel hatte, ob eine Wiederaufnahme der Gefallenen überhaupt oder wenigstens auch außerhalb der Todesgefahr zulässig sei, sondern erklärt sich ebensogut aus Bedenken disziplinärer Art, ob es jetzt schon statthaft sei, die Rekonziliation zu gewähren, ob es im Interesse des Sünders selbst und der ganzen kirchlichen Zucht liege. Es sei dabei erinnert an ep. 57, wo Cyprian den Entschluß, alle Gefallenen angesichts der bevorstehenden neuen Verfolgung aufzunehmen, mit dem Hinweis auf besondere göttliche Inspirationen und Visionen begründen zu müssen glaubt[1]). Der Frage, ob den Sterbenden unter Voraussetzung wahrer Bußgesinnung auch vor beendeter Buße die Lossprechung zu gewähren sei, kommt allerdings auch eine dogmatische Bedeutung zu. Allein, obschon es sich nicht leugnen läßt, daß Cyprian auch in diesem Punkte anfänglich seiner Sache nicht ganz sicher war, und daß der Konzilsbeschluß, soweit er die Rekonziliation der Kranken zu einem allgemeinen Gesetz erhob, etwas Neues darstellt, so handelt es sich dabei nicht sowohl um ein Abgehen von einer andern Praxis als vielmehr um eine Entscheidung in einer neu auftauchenden Frage, so daß ihm deswegen ein Gesinnungswechsel nicht vorgeworfen werden kann.

Nach dem Gesagten erklärt sich auch, warum der Kirchenvater sich so große Mühe gibt, den Konzilsbeschluß

---

[1]) Ep. 57,1 (p. 651,7): cum crebris adque assiduis ostensionibus admoneamur; c. 5 (p. 655,7): placuit nobis sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente.

vom Jahre 251 zu rechtfertigen[1]). Der Beschluß ist eben, wenn auch nicht ein Bruch mit den früheren Grundsätzen, so doch etwas Neues, und die sich in ihm bekundende Milde bedarf gegenüber dem Rigorismus der Novatianer einer Verteidigung. Ebenso erledigt sich leicht das Bedenken, das ich selbst in meiner früheren Schrift erhoben habe[2]), warum Cyprian nicht das Gewicht der Tradition gegen *Novatian* geltend gemacht hat. In den in Betracht kommenden Briefen handelte es sich für ihn vor allem darum, die Beschlüsse bezüglich der *libellatici* und der Kranken zu verteidigen, und dafür gab es keine Tradition. Um eine Entscheidung in einer neuen Frage zu begründen, liegt es nahe, allgemeine Erwägungen und besonders Aussagen der Schrift heranzuziehen, wie es Cyprian denn auch reichlich tut[3]).

---

[1]) Vgl. bes. ep. 55 und 57. *Rauschen* hält *Stufler* vor, daß er dies nicht beachtet (168).

[2]) Sichtbarkeit der Kirche 136.

[3]) Meine frühere Bemerkung, daß Cyprian „vielleicht ebensosehr zu seiner eigenen Beruhigung, wie zur Widerlegung seiner Gegner" sich auf die Schriftargumentation verlegt (ebenda) ist demgemäß ebenfalls unbegründet. Daß sie übrigens „ganz unvereinbar mit der einem Kirchenvater gebührenden Rücksicht" sei, wie *Stufler* bemerkt (aaO. 1909, 42) kann ich nicht einsehen. Wenn es denkbar ist, daß ein Kirchenvater über einen Gegenstand des Glaubens nicht volle Klarheit besitzt — und daß Cyprian sich in der Frage nach der Rekonziliation der Gefallenen vor vollendeter Buße nicht von Anfang an ganz klar war, muß ich aufrecht erhalten — dann ist es auch mit seiner Würde verträglich, wenn er mit Argumenten, die seine Auffassung gegen andere verteidigen, sich zugleich auch selbst zu beruhigen sucht.

Der Galileiprozess von 1616 in naturwissenschaftlicher Beleuchtung[1])

Von **Anton Linsmeier** S. J.—Innsbruck

Einleitung

Im Jahre 1909 hat Herr *Emil Wohlwill* den ersten Band einer groß angelegten Lebensbeschreibung Galileis veröffentlicht, er reicht bis zum Abschluß des Prozesses von 1616, womit die Lehre des *Coppernicus* über die Bewegung der Erde als „schriftwidrig“ verurteilt wurde. Die Hauptquelle dieser Arbeit ist die „Nationalausgabe“ der Schriften Galileis (gedruckte und bisher ungedruckte, dann Briefe von und an Galilei, endlich einige Werke anderer, die in den Galilei-Streitigkeiten eine Rolle spielten), die Professor *Antonio Favaro* in Padua besorgt hat — es sind 20 Bände.

An vielen Stellen des sorgfältig gearbeiteten Werkes ist zu erkennen, daß Herr *Wohlwill* bestrebt war, eine objektive Darstellung zu geben; andererseits kann aber auch nicht in Abrede gestellt werden, daß H. *Wohlwill* Gegner Galileis in dem wissenschaftlichen Streit zu hart

---

[1]) Galilei hat durch sein Auftreten den Prozeß veranlaßt und hielt sich auch während desselben einige Monate in Rom auf in der ausgesprochenen Absicht, denselben günstig für *Coppernicus* zu beeinflussen; deshalb ist die gewählte Überschrift wohl zulässig, obgleich in dem veröffentlichten Dekret der Name Galileis nicht genannt worden ist. Er war auch gar nicht vorgeladen und wurde gerichtlich nicht vernommen.

beurteilt. Grund hievon ist, daß er den subjektiven Urteilen Galileis, besonders dessen Briefen, zu einseitig Vertrauen schenkt. Ein anderer Grund so mancher Schiefheiten in der Darstellung sind die Vorurteile und Abneigungen, welche bei sehr vielen Protestanten gegen Rom, d. h. gegen Papst, kirchliche Behörden (Kongregationen) und Mönche herrschen. Galilei führt die Gegnerschaft gelegentlich immer auf Unwissenheit, Neid, Haß und Bosheit zurück, ohne für diese starken Behauptungen Beweise beizubringen; sie sind demnach als subjektive Urteile Galileis anzusehen. H. *Wohlwill* führt besonders aus den Briefen viele derartige Stellen an, macht aber niemals auf den Mangel einer genügenden Begründung dieser harten Vorwürfe aufmerksam.

Durch solch allgemein gehaltene und öfters wiederholte Äußerungen Galileis und seines Historikers wird dem ununterrichteten Leser die Meinung beigebracht, daß die Gegner Galileis überhaupt in Unwissenheit befangen und durch unedle Beweggründe geleitet waren. Damit wird die Darstellung in wichtigen Punkten einseitig verzerrt, so niedrig standen die Gegner Galileis in ihrer Gesamtheit nicht.

Es soll hier nur von dem Streit um die Bewegung der Erde gesprochen werden. Galilei behauptet wiederholt, daß *Coppernicus* die Bewegung der Erde bewiesen habe, daß sodann er selbst mehrere neue Beweisgründe dafür beigebracht habe. *Wohlwill* weist zwar einige Beweise Galileis als wertlos zurück, vertraut aber doch wieder in manchem zu einseitig dessen Worten und sagt wie dieser zu wenig über die Einwände der Gegner und ganz besonders über die damals (1616) noch gewichtigen Gegenbeweise.

Eine andere Einseitigkeit findet sich in *Wohlwills* Darstellung der Prozeßverhandlungen. Beide Parteien haben mit Eifer und Lebhaftigkeit ihre Meinung verfochten, beide haben mittelbar und unmittelbar hochstehende Persönlichkeiten und Mitglieder der entscheidenden Kongregation für ihre Ansicht zu gewinnen gesucht. Das Vorgehen Galileis berichtet Herr *Wohlwill* ohne ein tadelndes Wort,

das gleiche Vorgehen der Gegner aber nennt er immer wieder Intrigue; das ist ein Tadel, der die Gegner verächtlich macht; gleiches Tun wird mit ungleichem Maß gemessen.

Nach dem bisher Gesagten kann es nicht überflüssig erscheinen, daß den Ausführungen *Wohlwills* eine allseitigere Darstellung, welche der historischen Wahrheit besser entspricht, gegenübergestellt wird.

Bis auf *Coppernicus* war es wissenschaftliche Überzeugung, daß die sichtbare tägliche Bewegung der Gestirne, im besonderen der Sonne, diesen auch in Wirklichkeit zukomme. *Coppernicus* dagegen lehrte, daß dies nur Schein sei und in Wirklichkeit die Erde sich täglich einmal um ihre Achse drehe. Ebenso lehrte er, daß der jährliche Umlauf der Sonne im Tierkreis nur Schein sei und daß in Wirklichkeit die Erde einmal im Jahr um die ruhende Sonne kreise. Das war nun an und für sich eine naturwissenschaftliche Frage. Aber bald wurde aufmerksam gemacht, daß die neue Ansicht unvereinbar sei mit der hl. Schrift, welche an mehreren Stellen ganz klar von der Bewegung der Sonne und dem Feststehen der Erde spricht. Es sei da nur an den berühmten Astronomen *Tycho* erinnert, der neben anderen Gründen auch wegen dieses Widerspruches die Lehre von der Bewegung der Erde ablehnte.

Es entstand nun ein Streit, ob die betreffenden Schriftstellen wörtlich zu nehmen oder in einem freieren Sinne auszulegen seien. Zur Zeit Galileis wurde dieser Streit sehr lebhaft geführt, besonders nachdem er selbst mit Erklärungen einschlägiger Schriftstellen aufgetreten war. Damit war die zunächst naturwissenschaftliche Streitfrage auch auf theologisches Gebiet hinüber ausgedehnt. Nach katholischer Lehre ist die Schrifterklärung nicht für jedermann frei, sie ist Angelegenheit der kirchlichen Autorität. Von den Grundsätzen, welche für die Schrifterklärung gelten, genügt es für den vorliegenden Fall, nur den folgenden anzuführen: Vom Wortlaut einer Stelle der hl. Schrift ist ohne triftigen und überzeugenden Grund nicht abzuweichen. Die Gründe, welche für und gegen die Bewegung

der Erde vorgebracht wurden, waren hauptsächlich naturwissenschaftlicher, teilweise auch erkenntnistheoretischer Natur; die aus Bibelstellen entnommenen Gründe scheiden hier aus, weil es sich ja eben darum handelte, ob diese wörtlich zu nehmen sind oder nicht. Damit hing auch die theologische Entscheidung wieder vom augenblicklichen Stand der Astronomie, der Physik und der Erkenntnistheorie ab.

Es möchte nun scheinen, daß Fragen der genannten Gebiete nicht in eine theologische Zeitschrift gehören. Darauf ist zu erwidern, daß ohne diese Erörterungen das Kongregationsdekret von 1616, wodurch die Lehre von der Bewegung der Erde als „schriftwidrig“ erklärt und verboten worden ist, nicht erschöpfend beurteilt werden kann. Die allgemeine Bemerkung, daß das physikalische Wissen jener Zeit in entscheidenden Punkten noch zu rückständig war, genügt nicht zu einem selbständigen Urteil.

Galileis Gründe für die Bewegung der Erde

Sprechen wir zuerst von jenen Gründen oder „Beweisen“, die Galileis Eigentum waren. Die Grundlage einiger bildeten Entdeckungen, welche er mit dem Fernrohr gemacht hatte, die Venusphasen nämlich, die Jupitertrabanten, die veränderliche Größe der Marsscheibe, endlich die verschieden gestalteten Wege der Sonnenflecke; von Fernrohrbeobachtungen unabhängig waren seine Erklärung der Passate und der Gezeiten (Ebbe und Flut). Dem Gezeitenbeweis legte er ein besonders großes Gewicht bei. Daß diese vorgeblichen Beweise keine überzeugende Kraft haben, kann allein schon daraus geschlossen werden, daß sie heute niemals unter den Gründen für die Erdbewegung angeführt werden. Die Passate werden wohl auch heute unter jenen Gründen aufgezählt, es sind das aber die bekannten Passate, d. h. beständige Nordostwinde auf der Nordhälfte der Erde und Südostwinde auf der Südhälfte. Die Passate, welche Galilei erklärte, waren und sind unbekannt; er erklärte nämlich, daß die Luft bei der westöstlichen Drehung der Erde nicht vollkommen mitgenommen werde, sondern etwas zurückbleibe. Dieses Zurückbleiben werde

von den Erdbewohnern als Ostwind empfunden. Reine Ost-Passate sind eine unbekannte Erscheinung.

Galilei fand mit dem Fernrohr, daß der Planet Venus einem Phasenwechsel unterliegt wie unser Mond; auch eine Größenänderung ist gleichzeitig damit verbunden, die ebenfalls erst mit dem Fernrohr sicher erkannt wurde. Daraus folgerte er mit voller Berechtigung, daß Venus um die Sonne als Zentrum kreist. In gefälliger Breite setzt er auseinander, daß die beobachteten Erscheinungen einzig und allein in dieser Voraussetzung begreiflich und möglich sind. Seine weitere Folgerung, daß auch die Erde eine planetarische Bewegung um die Sonne vollführe, war und ist logisch unberechtigt. Ebensowenig konnte das aus den Jupitertrabanten und den Größenänderungen der Marsscheibe gefolgert werden.

In dieser offenen Weise, wie es hier angedeutet ist, hat Galilei seine Folgerung nicht vorgelegt, er ging in anderer Weise vor, die leichter täuschen konnte. Er zeigte, daß die genannten drei Tatsachen aus dem alten System des *Ptolomaeus* nicht erklärt werden können, dagegen im neuen System des *Coppernicus* nicht bloß leicht erklärt werden, sondern von diesem (was Venus und Mars betrifft) sogar von vornherein gefordert werden. Also ist dieses richtig. Die große Gewandtheit in wissenschaftlichen Erörterungen, die Galilei auszeichnete, konnte den logischen Sprung seiner Gedankenreihe verdecken. Der vorsichtigere Denker mußte aber doch fragen, ob denn wegen einzelner Unrichtigkeiten gleich das ganze alte System verworfen werden muß; und wenn dieses schon aufzugeben wäre, ob nicht das System *Tychos* angenommen werden könnte. Diese zwischen dem unveränderten System des *Ptolemaeus* und dem des *Coppernicus* liegenden Möglichkeiten übergeht oder verschweigt Galilei; deshalb ist sein Schluß nicht überzeugend.

Zur Zeit Galileis gewann *Tychos* System immer mehr Anhänger, auch unter den Astronomen. *R. Wolf* sagt in seiner „Geschichte der Astronomie“[1]: „Momentane Be-

[1]) München 1877. S. 245.

rechtigung als Übergangssystem hatte damals das *Tychonische* System allerdings". Es ist sehr auffällig, daß Galilei trotz dieser Tatsache und trotz des Ansehens, das *Tycho* als Astronom genoß, von diesem System niemals eingehender gesprochen hat, selbst in seinen Dialogen über das Weltsystem (1632) nicht. *Wohlwill* meint zwar, Galilei habe es nicht der Mühe wert gefunden, sich damit zu befassen. Es ist aber auch eine andere Ansicht berechtigt. In den Schriften vor 1616 und noch mehr in seinen Dialogen über das Weltsystem gibt er sich wiederholt und einlässig mit Gegnern und Fragen ab, die von weit geringerer Bedeutung waren als *Tycho* und sein System[1]). Mit Vergnügen würde er diesen widerlegt haben, wenn es ihm leicht möglich gewesen wäre; er hätte damit viel Ehre aufheben können — und ehrsüchtig war Galilei, das wird doch auch Herr *Wohlwill* nicht in Abrede stellen wollen. Zum Beweis dessen genügte allein schon das große Lob, das er in den Dialogen über das Weltsystem wiederholt dem Salviati über den „Akademiker" in den Mund legt. Der Akademiker war eben Galilei selbst.

Was die Sonnenflecke und die Gezeiten betrifft, kann der schon früher erwähnte Hinweis genügen, daß sie heute nicht unter den Beweisgründen für die Erdbewegung angeführt werden. Eine klare Darlegung müßte weitläufig werden und wäre ohne Zeichnungen auch nicht möglich. Nur das sei bemerkt, daß die Fluterscheinung, welche Galilei erklärt (d. i. aus der Doppelbewegung der Erde ableitet), an einem Ort täglich zur selben Zeit stattfinden müßte, während doch die bekannte Fluterscheinung sich täglich um ebensoviel verspätet wie die Mondkulmination. Galilei war das nicht ganz unbekannt, er hoffte aber, daß reichere und allseitigere Erfahrungen einmal seine Theorie vervollständigen werden; die Grundlinien, wie er sie gegeben hat, hielt er für sicher. Seine Hoffnung erfüllte sich nicht.

Damit sind die Gründe erledigt, welche Galileis Eigentum waren. Er sagt dann bei verschiedenen Gelegenheiten,

---

[1]) Zu vergleichen *Wohlwill* I S. 393.

daß *Coppernicus* die Doppelbewegung der Erde bewiesen habe. *Coppernicus* hat zweifellos gezeigt, daß unter dieser Voraussetzung die Erklärung und Berechnung der Himmelserscheinungen weitaus einfacher werden als im alten System; er konnte dabei viele (nicht alle) Epizykel und andere Behelfe des alten Systems beseitigen. Die so gewonnene Vereinfachung wurde auch von den Gegnern unumwunden als groß anerkannt; den Schluß jedoch aus dieser Vereinfachung auf die Wirklichkeit der Erdbewegung lehnten sie ab.

Mit welchem Recht? Der Schluß aus dem Prinzip der Einfachheit ist seiner Natur nach wesentlich nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß. In erkenntnistheoretischen Werken ist darüber Ausführlicheres zu finden; hier kann der Kürze wegen der Hinweis auf ein Beispiel genügen. Nach *Newton* und *Huygens* wurde durch beiläufig ein Jahrhundert hindurch die Frage erörtert, ob die Emanations- oder die Wellentheorie des Lichtes der Wirklichkeit entspreche. Solange nur die Grunderscheinungen der geradlinigen Fortpflanzung, der Reflexion, der Brechung (und was sich daraus ableiten ließ) bekannt waren, herrschte die Emanationstheorie vor, denn ihre Erklärung dieser Tatsachen war weitaus einfacher als die der Wellentheorie. Nach dem Prinzip der Einfachheit war auf die Richtigkeit der Emanationstheorie zu schließen, und doch war dieser Schluß unzutreffend. Daraus ist zu ersehen, daß der Schluß aus dem Prinzip der Einfachheit nicht Gewißheit, sondern an und für sich nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Je einfacher die Erklärungen und Rechnungen werden, um so größer ist naturgemäß die Wahrscheinlichkeit des Schlusses.

Hier muß nun aufmerksam gemacht werden auf das höchst auffällige Schweigen Galileis über *Keplers* Entdeckung, daß der Planet Mars sich in elliptischer Bahn um die Sonne bewegt (1609). Durch die Einführung elliptischer Bahnen statt der bisherigen Kreise, an denen *Coppernicus* noch festhielt, gewannen Erklärung und Rechnung die denkbar höchste Einfachheit, sämtliche Epizykel und Behelfe der Alten entfielen. Dadurch wurde natürlich auch

die Wahrscheinlichkeit der Erdbewegung außerordentlich viel höher gehoben als es bei *Coppernicus* der Fall war. — Galilei spricht stets nur von einfachen Kreisbahnen der Planeten um die Sonne, auch in dem späteren Werke über das Weltsystem (1632); selbst in den mechanischen Dialogen, seinem physikalisch wichtigsten Werke (1638) wiederholt er, daß nur Kreisbewegungen unbegrenzt andauern können. Er hat zwar so die Einfachheit *Keplers* erreicht, sie war aber nur erschlichen; denn er verschwieg, daß bei einfachen Kreisbahnen Rechnung und Beobachtung nicht mehr übereinstimmen. Wäre das möglich gewesen, dann hätte *Coppernicus* gewiß nicht unnützerweise noch einige alte Epizykel usw. beibehalten[1].

Galilei konnte durch sein Schweigen über *Kepler* und über die Unzulänglichkeit seines eigenen Systems sehr viele täuschen, aber gerade solche nicht, welche in Astronomie tiefere Kenntnisse besaßen. Es war eine große Ungerechtigkeit von ihm, seinen Gegnern immer wieder Unwissenheit und Bosheit vorzuwerfen; gerade die besseren Denker konnten sich mit seinen vorgeblichen Beweisen für die Erdbewegung nicht befreunden. Auch von solchen, die er selbst zu seinen Freunden und Gönnern zählte, gingen ihm mehrfach Mitteilungen zu, daß sie zwar seine Entdeckungen mit dem Fernrohr hochschätzen, seinen Beweisen für die Erdbewegung aber kein rechtes Vertrauen schenken können. Später werden solche Äußerungen, die ich in *Wohlwills* Werke vorgefunden habe, auch einzeln genauer angeführt werden.

Gründe gegen die Bewegung der Erde

Zu einer richtigen Beurteilung des Indexdekretes von 1616 ist es durchaus notwendig, auch die damals geläufigen Gründe gegen die Bewegung der Erde genauer ins Auge zu fassen. Sie rührten teilweise schon von *Aristo-*

---

[1]) Der Beweis für das hier Ausgeführte kann an dieser Stelle nicht eingeschaltet werden; ich habe ihn ausführlich gegeben und mit den notwendigen Quellenbelegen versehen in dem „Jahresbericht" des bischöflichen Gymnasiums Mariaschein (Böhmen) vom Jahre 1909.



teles und *Ptolemaeus* her, *Tycho* hat sie nur um einige viel gebrauchte vermehrt. *Wohlwill* hat diese Gegengründe nur vorübergehend gestreift, aber keineswegs so dargelegt, wie es die Sache erfordert hätte. Eine Anzahl derselben sind im zweiten Dialog Galileis über das Weltsystem zu finden, die vollständigste Zusammenstellung bietet *Riccioli* in seinem Almagest[1]). Viele derselben waren wertlos oder nur geringwertig, manche waren bei der damaligen wissenschaftlichen Zeitlage recht wirksam, die überzeugungskräftigsten waren wohl die aus dem alten falschen Trägheitsbegriff abgeleiteten und dann die auf Sinnesevidenz gestützten. Sie wurden für zwingende Beweise gegen die Erdbewegung gehalten. Von den ersteren lege ich hier zunächst denjenigen vor, welchen Galilei in seinem späteren Werk über das Weltsystem (1632) am weitläufigsten behandelt hat.

Zuerst noch ein Wort über den alten Trägheitsbegriff. Dieser besagte, daß eine Bewegung nur so lange dauert, als die bewegende Ursache auf ihn wirkt; hört diese Einwirkung auf, dann hört auch sogleich die Bewegung auf. Dieser Begriff wurde in den Philosophenschulen gelehrt und allen als etwas Selbstverständliches eingeimpft. Auch *Kepler* hielt daran fest.

Der Beweis. Läßt man von einem Turm einen Stein frei herabfallen, so fällt dieser n e b e n dem Turm nieder. Dies ist Tatsache. Er müßte aber, wenn die Erde eine westöstliche Achsendrehung hätte, weit westlich hinter dem Turm auf die Erde treffen. Denn während der Stein niederfällt, bewegte sich der Turm (mit der Erde) mehrere hundert Fuß östlich fort, und ebenso viele Fuß müßte der Stein westlich hinter dem Turm die Erde treffen. Sobald nämlich der Stein die Hand verläßt, wirkt die bewegende Kraft (Achsendrehung) nicht mehr auf ihn, der Turm eilt östlich voraus und der Stein bleibt westlich zurück. — Auf Grund des alten Trägheitsbegriffes war der Schluß vollauf berechtigt und konnte mit Recht als zwingend angesehen werden. Ohne die vorausgehende Berichtigung

[1]) *Almagestum novum.* Bologna 1651 im zweiten Teil S. 408—477.

des alten und falschen Trägheitsbegriffes konnte dieser Beweis nicht in überzeugender Weise widerlegt werden.

Kepler hat in seinem Lehrbuch der Astronomie (*Epitome astronomiae Coppernicanae*) diesen Beweis, wie folgt, zu entkräften gesucht. Es ist gerade so, meint er, als ob der fallende Stein wie mit Sehnen an der unter ihm liegenden Erdfläche festgebunden wäre; diese ziehen sich beim Fallen des Steines zusammen und nehmen ihn gleichzeitig in östlicher Richtung mit fort[1]). Niemand wird diesen Gedanken als überzeugend verteidigen wollen. Darnach beharrt der Stein nicht von selbst in der am Turm empfangenen Bewegung, er wird vielmehr von den Sehnen, die sich mit der Erde fortbewegen, mitgerissen, die bewegende Kraft hört nicht auf, auf ihn einzuwirken.

Ein Gegenbeweis *Tychos* möge noch erwähnt werden; er ist in dem schon genannten zweiten Dialog Galileis enthalten. Wenn sich die Erde bewegte, dann könnte eine nach Nord oder Süd abgeschossene Kanonenkugel niemals das Ziel treffen; denn während die Kugel dahinfliegt, eilt die Zielscheibe nach Osten weit voran, die Kugel müßte weit westlich hinter dem Ziele vorbeifliegen. Diese Folgerung widerspricht aber zweifellos der Erfahrung (es wurden eigene Versuche darüber angestellt), daher kann die Erde keine Bewegung vollführen[2]). Auf dem Standpunkt des alten Trägheitsbegriffes hat auch dieser Beweis volle Überzeugungskraft.

Evidenz der Sinneswahrnehmung. Aus dieser wurde eine andere Gattung von Beweisen gegen die Erdbewegung abgeleitet. So sagte man zB., um nur den einfachsten Fall anzuführen: Wir sehen ja, daß sich die Sonne bewegt, aufgeht, höher steigt, untergeht. Aus der Lehre von der Erdbewegung folgt aber notwendig, daß dies eine Sinnestäuschung ist, daß wir dem Auge und überhaupt

---

[1]) Kepleri opera omnia, edidit Dr. *Ch. Frisch.* vol. VI. p. 181.

[2]) Dieser Beweis ist wie der vom fallenden Stein zunächst gegen die Achsendrehung der Erde gerichtet, mit geringen textlichen Änderungen konnte er auch gegen die Jahresbewegung der Erde verwendet werden.



unseren Sinnen nicht mehr trauen können. Die Grundlage aller Naturwissenschaften und vielen anderen Wissens wird dadurch untergraben und wir verfallen unausweichlich der allgemeinen Zweifelsucht.

Wir lächeln heute über eine solche Ausführung, damals galt sie als überzeugend; die Überzeugung wurzelte in der mangelhaften Erkenntnistheorie der damaligen Schulphilosophie. Darnach hielt man dafür, daß eine Sinnestäuschung nur dann angenommen werden darf, wenn sie durch eine andere zuverlässigere Sinneswahrnehmung oder einen zwingenden Beweis anderer Art als solche erwiesen wird. Das ist aber in dem angeführten Falle und anderen als Beweise vorgebrachten Sinnesevidenzen nicht möglich.

Die Coppernicaner wiesen zum Beweis, daß hiebei eine Sinnestäuschung obwalte, auf andere Sinnestäuchungen hin, die allgemein als solche angesehen werden. Das konnte natürlich nicht als prinzipielle Lösung gelten; die Gegner erwiderten, daß in diesen Fällen die vorhin ausgesprochene Forderung erfüllt sei. Galilei deutet zwar bei verschiedenen Gelegenheiten eine bessere Lösung dieser Gattung von Schwierigkeiten an, indem er sagt: Die Bewegung eines Körpers (hier der Erde) kann ein Beobachter nicht wahrnehmen, der diese Bewegung (der Erde) selbst mitmacht. Aber infolge der mangelhaften Erkenntnistheorie hat man auch dieser Lösung zu begegnen gewußt. Eine befriedigende Lösung dieser Schwierigkeiten war erst möglich nach einer tiefer eingehenden Analyse der Sinneswahrnehmung, und diese hat auch Galilei nicht geboten, deshalb blieb seine Lösung unwirksam. Die Gegner blieben in ihrer Überzeugung ebenso festgebannt wie im alten Trägheitsbegriff[1]). Es herrschte auf beiden Seiten Unklarheit und Verwirrung in dieser erkenntnistheoretischen Frage.

---

[1]) *Riccioli* veröffentlichte viele Jahre später (1651) sein astronomisches Sammelwerk *Almagestum novum*, darin behandelt er die große Streitfrage sehr ausführlich auf 210 Folioseiten (II 290—500). Ich habe in der Zeitschrift Natur und Offenbarung (1901, Bd. 47 S. 65 ff) einen längeren Artikel veröffentlicht, worin diese Abhandlung eingehend besprochen ist; ich werde im folgenden auch darauf hinweisen, weil die Zeitschrift leichter zugänglich ist als *Ricciolis*

Wir müssen bei Beurteilung der Vorgänge von 1616 mit der Tatsache rechnen, daß die Überzeugung von der Richtigkeit dieser Beweisgattung in den Philosophenschulen beigebracht wurde und jedenfalls die herrschende war.

Überblick. Der Wahrscheinlichkeitsbeweis aus dem Prinzip der Einfachheit, den *Coppernicus* zuerst gegeben, und dem *Kepler* die größtmögliche Vervollkommnung gegeben hatte, besaß an und für sich eine sehr große Überzeugungskraft, ganz besonders für rechnende Astronomen; diese konnte aber nicht zur Wirkung kommen, sie war gehemmt durch die vermeintlich evidenten Gegenbeweise. Es waren dies zwar nur Scheinbeweise, sie waren aber 1616 noch nicht als solche erkannt und wirkten deshalb wie wahre Beweise. Erst 16 Jahre später bewies Galilei überzeugend, daß der alte Trägheitsbegriff falsch war. Daraufhin konnte er leicht dartun, daß gerade eine sehr wirksame Gruppe von „evidenten" Beweisen nur

---

Werk. Mit fester Überzeugung tritt *Riccioli* für die Beweise ein, welche aus der Sinnesevidenz abgeleitet wurden. Schon im ersten Teil (I S. 52 Spalte 1; Nat.-Offenb. S. 67) führt er die Evidenz der Sinne als einen Hauptgrund an für seine Ablehnung des Coppernicanischen Systems: er ist Tychoniker (mit einer kleinen Abänderung). Er spricht seine Bewunderung der Leistung des *Coppernicus* mit Worten aus, wie sie auch ein begeisterter Coppernicaner nicht besser hätte wählen können; schließt aber bedauernd ab: „Wenn er (*Coppernicus*) doch in den Grenzen dieser Hypothese geblieben wäre" (II S. 309 Sp. 1 Corollar 3; Nat.-Offenb. S. 66 f). Unter „Hypothese" verstand er nur einen Behelf, womit die astronomischen Rechnungen vereinfacht werden. — Er anerkennt das große Gewicht, welches diese Vereinfachung hat, wenn man sie für sich allein betrachtet; allein, so meint er, die Sinnesevidenz spricht entschieden dagegen, daß die Hypothese des *Coppernicus* als Wirklichkeit angesehen werde (II S. 339 bis 345; Nat.-Offenb. S. 72—76 und S. 81—86). — Er anerkennt, daß Galilei (1632) mehrere vermeintlich evidente Gegenbeweise mit seinem neuen Trägheitsbegriff widerlegt habe, hält aber andere auf Grund der Sinnesevidenz aufrecht, obwohl Galilei sie in gleicher Weise wie die früheren widerlegt hat (II 423—429; Nat.-Offenb. 203 bis 210). — Die Unklarheit, welche in beiden Lagern betreffs der Sinnesevidenz und Sinnestäuschung herrschte, tritt wohl am deutlichsten in II S. 418—420 (Nat.-Offenb. S. 196—203) hervor.

täuschender Schein war. Damit wurde natürlich auch die Überzeugungskraft anderer Gegenbeweise wenigstens erschüttert und das Hindernis beseitigt, das die Überzeugungskraft des Coppernicanisch-Keplerschen Wahrscheinlichkeitsbeweises nicht zur Wirkung kommen ließ.

Es war ein großer Mißgriff Galileis, daß er bis 1616 sich so sehr auf Erklärung von Bibelstellen einließ, statt die physikalischen Erörterungen über den Trägheitsbegriff und die damit zusammenhängenden Scheinbeweise möglichst herauszuarbeiten und bekannt zu machen, wie er 1632 getan hat. Damit hätte er viel mehr für *Coppernicus* gewirkt als mit Bibelerklärungen und wäre kirchlicherseits unangefochten geblieben. Seine Bibelerklärungen waren der unmittelbare Anlaß zu dem römischen Prozeß. Um sich gegen alle Angriffe sicher zu stellen, wäre nur erforderlich gewesen, die Erdbewegung „Hypothese" zu nennen; und mehr als eine wohlbegründete wahrscheinliche Ansicht war sie damals noch nicht, zur „These" wurde sie erst durch die abschließenden Arbeiten *Newtons*. Die Gegner würden beim Gebrauch des Wortes „Hypothese" nur an einen bloßen Rechnungsbehelf gedacht haben, nicht an Wahrscheinlichkeit. Galileis Vorgehen war überstürzt. Erst nachdem die vermeintlich evidenten Gegenbeweise als eitel Schein erkannt waren, konnte der Coppernicanisch-Keplersche Beweis als „triftiger und überzeugender Grund" gelten, vom Wortlaut der einschlägigen Schriftstellen abzuweichen.

Auf einen raschen Umschwung wäre wegen der beiderseitigen Unklarheit bezüglich der Sinneswahrnehmung und Sinnestäuschung, dann aber auch aus folgendem Grunde nicht zu rechnen gewesen. Die wichtige Arbeit *Keplers* über die Ellipsenform der Marsbahn fand tatsächlich auch bei Fachastronomen nur sehr allmählich Verständnis und Würdigung; sie ging neue, ungewohnte Wege, die Rechnungen waren langwierig und schwierig. Sagt doch *Kepler* in der Einleitung: „Ich selbst, der ich doch Mathematiker bin, muß den Kopf übermäßig anstrengen *(fatisco viribus cerebri)* beim Wiederlesen dieses meines Werkes, wenn ich aus den Figuren den Sinn meiner Beweise mir in Erinnerung zu bringen suche, obwohl ich doch selbst zuerst

diesen Sinn in die Figuren und in den Text hineingelegt habe"[1]. Es wurde schon erwähnt, daß Galilei über diesen entscheidenden Fortschritt *Keplers* vollständig und beharrlich schwieg.

Mit diesem Überblick ist zwar der Zeit teilweise vorgegriffen, dieses Vorgreifen ist aber immerhin sehr dienlich, die wissenschaftliche Zeitlage um 1616 zu beleuchten.

Beachtenswerte Äußerungen aus Galileis Freundeskreisen

Das in der Überschrift gebrauchte Wort „Freund" ist hier nicht im engeren Sinne gedacht, sondern in einem weiteren, der auch höher stehende Gönner und solche einbegreift, die Galilei überhaupt wohlwollend gegenüberstanden.

Im Jahre 1611 weilte Galilei fast zwei Monate in Rom, um in höheren Kreisen seine Entdeckungen mit dem Fernrohr zu zeigen und für die Lehre des *Coppernicus* den Boden zu bereiten[2]. Hierauf bezüglich schreibt ihm *Paolo Gualdo* aus Padua und mahnt dringend ab, so offen für die Bewegung der Erde einzutreten, er könne durch dieses offene Auftreten nur seinem Ruf schaden[3].

Derselbe *Gualdo* teilt Galilei in einem anderen Briefe einiges aus einem Schreiben *Marcus Welsers* mit, worin dieser sich folgendermaßen ausspricht, „es möge ihm noch eine Weile erlassen bleiben, Galilei auch im Punkte der Erdbewegung zu folgen, es gelinge ihm schlecht, seinen Verstand so weit in Fesseln zu legen"[4]. Der reiche und angesehene *Welser* interessierte sich sehr für die Wissenschaften, im besonderen für Galileis Entdeckungen und stand mit diesem in brieflichem Verkehr.

Monsignor *Agucchia,* der zur römischen Kurie gehörte und an Galileis Forschungen den lebhaftesten Anteil nahm, schreibt 1613 an Galilei unter anderem, daß er sich auf seine Veranlassung mit der Lehre des *Coppernicus* befaßt habe; doch stehe er ihr außerordentlich zweifelhaft gegen-

---

[1] Kepleri opera omnia. III 146.

[2] *Wohlwill* S. 367.

[3] Ebd. S. 389. [4] Ebd. 491.

über und neige mehr zur Ansicht *Tychos* hin. Wie dieser findet er die Annahme der Erdbewegung wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der Bibel bedenklich, wegen ihrer Konsequenzen absurd, in ihrer astronomischen Verwertung minderwertig gegen *Tychos* System, das die Erde ruhend im Zentrum der Welt läßt und doch alles, was am Himmel beobachtet wird, aufs beste erklärt. Beweise, wie sie Galilei im Sinne hat, erscheinen ihm nicht genügend. Er sollte doch nicht öffentlich für die Erdbewegung eintreten, wenn ihm nicht sichere Argumente zu Gebote stehen, um sie zu beweisen. Denn wenn es keine mathematischen und notwendigen Beweise gäbe, durch die sie sich demonstrieren ließe, würde man sie schwerlich der Welt durch wahrscheinliche Gründe glaublich machen; es bleibe doch eine Sache, die in den menschlichen Verstand nicht recht hinein will[1]).

Einen ermunternden Zuruf, das Werk über die Weltsysteme zu vollenden, erhielt Galilei 1614 von *Thomas Campanella*. „Aber der leidenschaftliche Dominikaner", bemerkt *Wohlwill*, „war ein einzelner". Dann fährt er fort: „In Galileis umfangreichem Briefwechsel aus der Periode der teleskopischen Entdeckungen und des beginnenden Kampfes um die Coppernicanische Lehre suchen wir vergebens nach einer zweiten Kundgebung von ähnlichem Klang. Vorsichtig und zurückhaltend lauten die Äußerungen auch der Näherstehenden; mit *Marcus Welser* möchten auch die übrigen Lincei sich die Entscheidung zugunsten der Erdbewegung vorbehalten. Selbst *Cesi*, der auch in dieser Beziehung Galilei am nächsten stand, scheint zwar starke Hinneigung zur Coppernicanischen Lehre empfunden, aber zu voller Anerkennung sich nicht entschlossen zu haben"[2]).

Ein ausgesprochener Anhänger des *Coppernicus* und

---

[1]) Ebd. S. 491—493.

[2]) *Wohlwill* verweist dafür auf Briefe *Cesis* vom Jahre 1612. — Marchese *Cesi* war Gründer der Akademie der *Lincei*, sie bezwekte Förderung naturwissenschaftlicher Arbeiten. Galilei und *Welser* waren Mitglieder dieser Akademie. S. 493 f.

Galileis Schüler war der Pater *Castelli*[1]; „aber ihn beseelte nicht in gleichem Maße das Verlangen, sie (die Lehre von der Erdbewegung) zu verbreiten; ... er berechnete die Menschen, mit denen er leben mußte, und bemühte sich, in ihrer Sprache mit ihnen zu reden". Er wurde 1613 Professor der Mathematik in Pisa. Der Kurator der Universität empfahl ihm dringend, in seinen Vorträgen auf die Meinung, daß sich die Erde bewege, nicht einzugehen. „Bei Gelegenheit", meinte er, „könnte man immerhin dergleichen Fragen als Ansichten von einer gewissen Wahrscheinlichkeit berühren"[2].

P. *Grienberger,* Professor am römischen Kolleg, von dessen Freundschaft und Sachkenntnis Galilei das beste erwartete, hat sich 1615 zurückhaltend und kühl ausgesprochen: „es wäre ihm lieb gewesen, wenn Galilei erst seine Beweise gebracht und dann sich darauf eingelassen hätte, von der Schrift zu reden; was die Argumente für seine Ansicht angehe, so möchten sie wohl mehr plausibel als wahr sein"[3].

Die Kardinäle *Barberini* und *del Monte*, die gegen Galilei durchaus freundschaftliche Gesinnungen hegten, machten seinen Freunden gegenüber die Bemerkung, daß sie es angemessen finden würden, wenn Galilei sich durchaus auf eine Erörterung der physikalischen und mathematischen Gründe beschränkte[4].

Dini, ein warmer Freund Galileis, berichtet diesem im März 1615, daß sich Kardinal *Bellarmin* ihm gegenüber geäußert habe, als Hypothese könne die Erdbewegung eingeführt werden, und Galilei könne so von diesen Dingen reden, wo immer es ihm passe[5].

Fürst *Cesi* meinte, daß mit der hypothetischen Behandlung eine auch für die Coppernicaner annehmbare Beschränkung gegeben sei; die Wirkung werde darauf hinauskommen, daß man frei schreiben dürfe, solange man sich nur außerhalb der Sakristei halte"[6].

---

[1]) Ebd. S. 352 und 505. [2]) Ebd. S. 505 f.
[3]) Ebd. S. 534. [4]) Ebd. S. 535.
[5]) Ebd. S. 535. [6]) Ebd. S. 567.

Im Dezember 1615 kam Galilei nach Rom, um in der nächsten Nähe für seine Sache zu wirken. Der florentinische Gesandte berichtet an den Hof, daß er selbst, dann auch Kardinal *del Monte* und mehrere Kardinäle des hl. Offiziums Galilei den Rat erteilten, „die Sache nicht so heiß zu nehmen, und, wenn er bei seiner Meinung bleiben wollte, sie in Ruhe festzuhalten, ohne so große Anstrengungen auf die Bekehrung anderer zu verwenden“ [1]).

Die Entscheidung der Kongregation

An den Verhandlungen waren wohl zwei Kongregationen beteiligt, für den vorliegenden Zweck ist es aber nicht erforderlich, diese Zweiteilung zu berücksichtigen. — Die Konsultoren und Kardinäle der Kongregation hatten nach der damaligen Studienordnung vor der Theologie die Philosophie studiert; da (Kosmologie) wurde regelmäßig auch die Frage über das Weltsystem behandelt. Hier lernten sie die vermeintlich „evidenten“ Beweise gegen die Erdbewegung kennen. Die Gründe für die Erdbewegung lernten sie unmittelbar oder mittelbar durch Galilei selbst oder seine Mittelspersonen kennen. Galilei weilte ja während dieser Verhandlungen durch mehrere Monate in Rom; er war eigens zu dem Zwecke dahingekommen, maßgebende oder einflußreiche Persönlichkeiten über die wissenschaftliche Sachlage besser zu unterrichten. Er hat selbst eifrig in diesem Sinne gearbeitet und andere arbeiten lassen, worüber *Wohlwill* hinreichende Angaben macht [2]).

Die specifisch Galileischen Gründe wurden S. 58—62 schon dargelegt und besprochen, sie sind nicht so schwer zu verstehen; diese werden freilich nicht die von Galilei gewünschte Wirkung gehabt, sondern wegen der logischen Sprünge und anderer Mängel eher das Gegenteil bewirkt haben. Die Begründung, welche von *Coppernicus* herrührte, war solid, aber ihrer Natur nach nur ein Wahrscheinlichkeitsgrund, weil aus dem Prinzip der Einfachheit

---

[1]) Ebd. S. 610 f.

[2]) Es sei zB. nur auf S. 523, 579 f, 616 (Kardinal *Orsini*) verwiesen.

abgeleitet; die vermeintlich evidenten Gegengründe hemmten ihre Wirksamkeit, deshalb wurde sie nur als ein vorteilhafter Rechnungsbehelf angesehen. Die außerordentliche Verstärkung jenes Grundes, die *Kepler* geliefert hatte, wurde von Galilei gewiß nicht vorgebracht, er hat ja darüber stets geschwiegen, wie schon hervorgehoben worden ist. Hier mag noch hinzugefügt werden, daß er elliptische Bahnen der Planeten gar nicht verteidigen konnte ohne die Grundlage zu untergraben, auf welcher sein neuer Trägheitsbegriff beruhte und die daraus abgeleitete Widerlegung der „evidenten“ Gegenbeweise, die im alten Trägheitsbegriff wurzelten. Darüber wird später noch einiges gesagt werden.

Für die Mitglieder der Kongregation lag demnach die Sache wie folgt. Vom Wortlaut der hl. Schrift darf ohne triftigen und überzeugenden Grund nicht abgewichen werden. Die Gründe für das Abweichen, d. h. für die Erdbewegung, sind zum Teil minderwertig; der einzig wertvolle, welcher in der großen Einfachheit der Erklärung und Rechnung liegt, ist seiner Natur nach nur ein Wahrscheinlichkeitsgrund. Die besseren Gründe gegen die Abweichung vom Wortsinn, d. h. gegen die Bewegung der Erde, sind klar und zwingend. Daraus folgt nach dem angeführten exegetischen Grundsatz, daß vom Wortlaut der einschlägigen Schriftstellen nicht abzuweichen und die Lehre des *Coppernicus* zurückzuweisen ist. Demgemäß wurde sie auch als „schriftwidrig“ verboten. Als Hypothese konnte sie immerhin vorgetragen werden.

Bei ruhiger Überlegung all dessen, was vorangehend ausgeführt worden ist, konnte auch eine andere Entscheidung gar nicht erwartet werden. Der einzig mögliche Ausweg wäre gewesen, eine Entscheidung gar nicht zu treffen und den ganzen Prozeß niederzuschlagen. Warum das nicht geschehen ist oder nicht wohl geschehen konnte, darüber muß ein auch theologisch geschulter Historiker befragt werden; ich wollte nur die physikalische und erkenntnistheoretische Seite der Frage beleuchten.

Man tadelt es öfter und auch *Wohlwill* tut es, daß Theologen über eine astronomische Frage entschieden

haben. Unmittelbar wurde über eine exegetische Frage entschieden, hieraus ergab sich dann freilich auch die Zurückweisung einer astronomischen Lehre. Die Beteiligten waren über diese Seite der Frage nicht so ununterrichtet, wie man gern glauben zu machen sucht. Gesetzt man hätte Galilei selbst zu den offiziellen Sitzungen beigezogen, er würde doch nur wiederholt haben, was er den Beteiligten in Privatgesprächen entweder selbst oder durch Mittelspersonen auseinandergesetzt hatte.

Galilei hat in der Zeit der Verhandlungen wiederholt auf den Nachteil hingewiesen, welcher der Kirche erwachsen müßte, wenn jetzt eine Lehre als unkirchlich verpönt und diese später einmal doch als wahr erwiesen würde. Die Warnung blieb unbeachtet; Galileis Begründung hat die alte Überzeugung nicht erschüttert, im Gegenteil vielleicht sogar dahin verstärkt, daß man glaubte, einen wahren Beweis für die Bewegung der Erde könne es gar nicht geben. Es sind manche Äußerungen über die Unmöglichkeit eines wahren Beweises erhalten. — In diesem Falle hat Galilei richtig prophezeit, der Nachteil ist wirklich eingetreten. Die Gegner nützen den „Galilei-Fall“ in mannigfaltiger Weise immer und immer wieder gegen unsere Kirche aus. Wir können immerhin das bedauerliche Geschehnis aus der wissenschaftlichen Zeitlage begreiflich machen, wenn auch nicht eigentlich rechtfertigen.

Schlußbemerkungen

Im Jahre 1632 veröffentlichte Galilei sein Werk über die Weltsysteme; der zweite von den vier Dialogen, aus denen es besteht, enthält das größte Verdienst, das sich Galilei um die astronomische Streitfrage erworben hat. Er widerlegt darin die alte Ansicht, daß eine Bewegung aufhört, sobald die bewegende Kraft aufhört einzuwirken. Sein Gedankengang ist kurz folgender. Rollt eine Kugel auf schiefer Ebene abwärts, dann nähert sie sich dem Erdzentrum und ihre Bewegung ist beschleunigt; rollt sie (infolge eines Stoßes) aufwärts, dann entfernt sie sich vom Erdzentrum und ihre Bewegung ist verzögert. Von der physischen Ursache der Beschleunigung und Verzögerung

spricht er nicht, er faßt nur das tatsächliche Streben der Körper nach abwärts ins Auge.

Läßt man nun eine Kugel zuerst auf geneigter Ebene herabrollen und dann auf eine horizontale Ebene übergehen, so erlangt sie auf ersterer eine gewisse Geschwindigkeit und kommt mit dieser auf die horizontale. Da nähert sie sich nun nicht mehr weiter dem Erdzentrum, entfernt sich aber auch nicht davon; daher kann sie sich weder beschleunigt noch verzögert weiterbewegen; wenn nicht verzögert, dann kann sie umso weniger ganz stillestehen. Die Kugel bewegt sich demnach auf der Horizontalebene mit jener Geschwindigkeit fort, mit welcher sie daselbst ankam. Der Versuch bestätigt diese Folgerungen umso vollkommener, je glatter Kugel und Ebene sind. Damit ist bewiesen, daß die Bewegung auch ohne weitere Einwirkung einer äußeren Kraft fortdauert; ist bewiesen, daß der alte Trägheitsbegriff unhaltbar ist[1]).

Mit dieser Klärung hat Galilei die Möglichkeit gewonnen, eine Reihe „evidenter" Gegenbeweise zu widerlegen. Der Stein, welcher vom Turm herabfällt, verliert die östliche Geschwindigkeit, die er am Turm empfangen hat, nicht, er behält sie bei, bleibt nicht hinter dem Turm zurück und fällt neben diesem zu Boden. Ähnlich ist die Erklärung der Kanonenschüsse und anderer Gegenbeweise dieser Gattung.

Die alte Bewegungslehre behauptete, daß nur die Kreisbewegung unbegrenzt andauern kann; Galilei wurde durch obigen Gedankengang zur gleichen Behauptung geführt, denn nur bei Bewegung im Kreise bleibt ein Körper immer gleich weit vom Zentralkörper entfernt. Oft wiederholt er in den kosmischen Dialogen von 1632 und auch noch in den viel wichtigeren mechanischen Dialogen von 1638 die Behauptung, daß nur die Kreisbewegung unbegrenzt fortdauern könne. Daraus ist zu ersehen,

[1]) Der Leser wird denken, daß die Fortdauer der Bewegung viel einfacher durch den vertikalen oder schiefen Wurf zu beweisen war. Dem war aber nicht so, die alte Philosophie hatte hiefür den Weg verrammelt, und die Widerlegung der traditionellen Schulmeinungen über den Wurf ist ein Glanzpunkt der Galileischen Ausführungen.

daß Galilei die Ellipsenbahnen *Keplers* nicht annehmen konnte, ohne seinen Trägheitsbegriff und die hieraus sich ergebende Widerlegung wirksamer Gegenbeweise zu gefährden; deshalb schwieg er davon. — Der wahre Trägheitsbegriff behauptet ein Beharren in gerader Linie; Kreis und Ellipse sind schon zusammengesetzte Bewegungen, entstanden durch das Zusammenwirken von Trägheit und Anziehung des Zentralkörpers (Gravitation), wie erst viel später (1687) *Newton* gezeigt hat.

Es war unklug und ein überstürzter Eifer, daß Galilei sich vorzeitig auf Erklärung von Schrifttexten einließ. Der vernunftgemäße Vorgang wäre gewesen, zuerst seine neue Bewegungslehre, seinen neuen Trägheitsbegriff und die daraus sich ergebende Widerlegung beliebter Gegenbeweise vollständig auszuarbeiten und zu veröffentlichen. In dem Maße als diese Fortschritte unter den Gebildeten Aufnahme gefunden und sich eingelebt hätten, wäre die Überzeugungskraft des Coppernicanisch-Keplerschen Wahrscheinlichkeitsbeweises von Hemmnissen befreit und wirksam geworden.

Erst nach dieser Vorarbeit wäre es möglich gewesen, in der außerordentlichen Einfachheit der neuen astronomischen Lehre einen triftigen Grund zu erkennen, vom Wortlaut gewisser Schrifttexte abzuweichen; ohne diese Vorarbeit mußte alles Bemühen auf exegetischem Gebiete erfolglos bleiben. — Galilei wurde auch wiederholt von Männern, die ihm wohlgesinnt wahren, gemahnt, sich zu mäßigen, die Schrifterklärung beiseite zu lassen und sich auf die physikalische Vorarbeit zu beschränken. Es war umsonst. — Eine Hauptschuld an dem Mißerfolg Galileis in diesem Kampf war sein eigener überstürzter Eifer.

Die Chronologie der Richterzeit in der Bibel und die ägyptische Chronologie

Von **Josef Hontheim** S. J.—Valkenburg

Daß die beiden in der Überschrift angedeuteten Probleme für den Exegeten, der die biblischen Berichte unter sich und mit den Angaben der profanen Geschichtsquellen vergleichen muß, von größtem Interesse sind, bedarf keiner weitern Darlegung. Die folgenden Zeilen wollen die wichtigsten zur Lösung jener Fragen dienlichen Daten kurz zusammenstellen, um dem Leser ein selbständiges Urteil und eine feste Stellungnahme auf diesem Gebiete möglichst zu erleichtern.

I. Die Chronologie der Richterzeit vom Tode des Moses bis zum Tempelbau Salomons

1. Wie viele Jahre vom Tode des Moses bis zu der Judic 3,8 angezeigten Bedrückung der Israeliten durch die Aramäer verflossen seien, wird in der hl. Schrift nirgends angegeben. Wir sind also auf die jüdische Tradition angewiesen. *Josephus* berichtet[1]), Josue sei 25 Jahre nach Moses gestorben. Nach Josues Tod lebten noch eine Zeitlang die Ältesten, welche den ganzen Zug durch die Wüste als Zeugen der Großtaten Jahwes mitgemacht hatten; als

---

[1]) Ant. V 1,29.

dann die meisten von ihnen tot waren, kam der Abfall des Volkes von Jahwe und die Judic 3,8 erwähnte Bedrückung[1]). Da nirgends angegeben wird, wie lange nach Josues Tod jene Ältesten noch lebten, so müssen wir wohl annehmen, in den 25 Jahren, die nach *Josephus* bis auf Josues Tod verflossen, sei die Zeit bis zum Tode jener Ältesten bereits eingeschlossen. Vom Tode des Moses bis zu dem des Josue und der Ältesten rechnen wir also 25 Jahre.

Daß die Zeit zwischen dem Tode des Moses und dem der Ältesten kaum mehr als 25 Jahre beträgt, zeigen auch folgende Überlegungen: a) 8 Jahre nach dem Tode der Ältesten eröffnete Othoniel seine richterliche Tätigkeit (Jud 3,8). Othoniel war der jüngere Bruder des Kaleb (Jud 3,9). Kaleb war beim Tode des Moses bereits 80 Jahre alt (Jos 14,7—10). Nehmen wir an, Othoniel sei 30 Jahre jünger gewesen als sein Bruder (größer kann man den Altersunterschied zweier Brüder nicht wohl ansetzen), so war er beim Tode des Moses 50, beim Tode der Ältesten 75, bei seinem Auftreten als Richter 83 Jahre alt. Es ist nicht ratsam, dieses auffallend hohe Alter noch weiter zu steigern, indem man ohne Not die Zeit zwischen dem Tode des Moses und der Ältesten auf mehr als 25 Jahre schätzt. — b) Beim Tode des Moses waren jene „Ältesten", die den ganzen Wüstenzug mitgemacht hatten, 40 bis 50 Jahre alt; denn während der 40 Jahre des Aufenthaltes in der Wüste, starb das ganze Geschlecht, das beim Auszuge über 20 Jahre zählte (Num 14,29). Also waren 25 Jahre nach dem Tode des Moses gemäß dem natürlichen Verlauf der Dinge die meisten von ihnen tot; und dann setzte die Jud 3,8 erwähnte Bedrückung ein. — Wir haben also vom Tode des Moses bis zum Beginn der aramäischen Bedrückung (Jud 3,8) 25 Jahre.

---

[1]) Jos 24,31; Judic 2,7. — In der Vulgata heißt es an den zitierten Stellen: *seniores, qui longo vixerunt tempore post Josue.* Das *„longo tempore"* ist nicht zu pressen; im Hinblicke auf den hebräischen Urtext ist es zu übersetzen „eine Zeit lang".

2. Auch die Zeit zwischen dem Tode des Richters Heli und dem des Königs Saul ist im A. T. nicht angegeben[1]). Hier kommt uns das N. T. zu Hilfe. Act 13,21 berichtet der *hl. Paulus*, jedenfalls auf Grund der jüdischen Tradition, nach den Richtern, die bis zur Zeit Samuels regierten, habe Gott den Israeliten den König Saul gegeben 40 Jahre lang. Dieser Text wird von einigen so gedeutet, als habe Saul 40 Jahre regiert. Andere, zB. *Cornely*[2]), begreifen in den 40 Jahren auch die Tätigkeit Samuels seit dem Tode Helis, also die 20 Jahre nach Helis Tod bis zur Niederlage der Philister beim Stein der Rettung (1 Sam 7,2. 12) und die paar (etwa 5 bis 10) Jahre, da Samuel durch seine Söhne das Richteramt ausüben ließ (1 Sam 8,1). Letztere Erklärung, nach der Saul nur 8 bis 15 Jahre König war, ist vorzuziehen, wie die folgenden Überlegungen zeigen.

a) David starb im Alter von 70 Jahren (2 Sam 5,4), nachdem er 40 Jahre König gewesen (3 Reg 2,11; 2 Sam 5,4). Hätte also Saul 40 Jahre regiert, so wäre David erst 10 Jahre nach Sauls Erhebung geboren. Das ist aber kaum möglich. Denn er erscheint schon in den ersten Jahren Sauls als Jüngling (1 Sam 16,11), der Sauls Waffenrock anlegt (1 Sam 17,38) und den Goliath erschlägt (1 Sam 17,50). — b) David war doch wohl höchstens 10 bis 15 Jahre jünger als sein Freund Jonathan. Der aber war beim Regierungsantritt seines Vaters schon ein rüstiger Held von etwa

---

[1]) 1 Sam 13,1 lesen wir: „Filius unius anni erat Saul, quum regnare coepisset; duobus autem annis regnavit super Israel". Viele vermuten hier einen Textfehler. Andere übersetzen das Hebräische: „Ein Jahr alt war Saul als König, und im 2. Jahre herrschte er über Israel": dann (also im 2. Jahre seiner Regierung) ward er von Gott verworfen. Diese Übersetzung ist sprachlich möglich. Der Ausdruck des Satzes ist allerdings ungewöhnlich und feierlich. Es soll eben auf die Bedeutsamkeit des zu erzählenden tragischen Ereignisses hingewiesen werden. — Die Vulgata deutet man ähnlich: „Ein Jahr alt war Saul geworden, seit er zu herrschen begonnen; und im zweiten Jahre (duobus annis = secundo anno) herrschte er über Israel". Für die Dauer der Regierung Sauls ist aus dem Text nichts zu entnehmen.

[2]) Introductio II 1 2, pag. 227 n. 8.

20 bis 30 Jahren (1 Sam 13,2; 14,1). Also hatte auch David damals schon 15 bis 20 Jahre und ist nicht erst 10 Jahre nach Sauls Erhebung geboren. — c) David heiratet in den ersten Jahren Sauls Michol, die Schwester des Jonathan (1 Sam 18,27). Die Braut war wohl nicht älter als David. Dabei wird sie höchstens 10 bis 15 Jahre jünger gewesen sein als ihr Bruder Jonathan. Also hatte David wenigstens dieses Alter und war bei Sauls Erhebung schon lange geboren. — d) Abinadab hatte, als man die h. Lade nach Cariathiarim brachte, bereits einen erwachsenen Sohn, stand also schon in etwas vorgerücktem Alter (1 Sam 7,1); er hatte mindestens 40 Jahre. Er lebte aber noch, scheint es, als man die Lade nach Jerusalem überführte (2 Sam 6,3). Das wäre aber kaum möglich, wenn Saul 40 Jahre regierte; denn dann lägen zwischen der Ankunft der Lade in Cariathiarim und ihrer Überführung nach Jerusalem wenigstens 70 Jahre[2]). — e) Der Ammoniterkönig Naas regierte bereits im 1. Jahre Sauls (1 Sam 11,1). Er starb erst, als David schon längere Zeit in Jerusalem residierte (2 Sam 10,1—2). Das wäre, wenn Saul 40 Jahre regierte, mindestens 50 Jahre später gewesen. Naas hätte also auffallend lange regiert. — f) Samuel scheint fast bis ans Ende der Regierung Sauls gelebt zu haben (1 Sam 19,24; 25,1). Er war aber bereits ein Greis, als Saul antrat (1 Sam 8,1). Also hat Saul nicht so gar lange regiert. — g) Es wäre schon an sich ziemlich auffallend, daß ein König, den Jahwe bald nach seiner Erhebung verwirft, noch volle 40 Jahre regiert[2]). — Wir rechnen also vom Tode Helis bis zum Tode Sauls, d. h. für die Regierungen des Samuel und des Saul, im Ganzen 40 Jahre.

---

[1]) Wir hätten 20 Jahre bis zur Schlacht beim Steine der Rettung (1 Sam 7,2); wieder einige Jahre bis zu Sauls Erhebung (1 Sam 8,1); dann 40 Jahre bis zu Sauls Tod; endlich noch etwa 10 Jahre bis zur Überführung der Lade (2 Sam 5,5), die stattfand, als David bereits einige Jahre in Jerusalem residierte. Alles das zusammen macht mehr als 70 Jahre.

[2]) Vgl. *Rohrbacher-Hülskamp,* Universalgeschichte der kath. Kirche II (1860) 90.

3. Nach diesen zwei Feststellungen bietet die Chronologie der Richterzeit keine Schwierigkeiten mehr. Vom Auszuge Israels aus Ägypten bis zum Tode des Moses sind es 40 Jahre (Dt. 34,7)[1]. Von da bis zum Tode Josues und der Ältesten sind es 25 Jahre, wie oben gezeigt wurde (*Josephus*, Ant V 1,29). Es folgte die Bedrückung vor Othoniel 8 Jahre (Jud 3,8); die durch Othoniel geschaffene Ruhe 40 Jahre (Jud 3,11); die Bedrückung vor Aod 18 Jahre (Jud 3,14); die Ruhe durch Aod 80 Jahre (Jud 3,30); die Bedrückung vor Debbora-Barak 20 Jahre (Jud 4,3); die Ruhe durch Debbora-Barak 40 Jahre (Jud 5,32); die Bedrückung vor Gedeon 7 Jahre (Jud 6,1); die Ruhe durch Gedeon 40 Jahre (Jud 8,28); die Gewaltherrschaft des Abimelech 3 Jahre (Jud 9,22); die Ruhe unter Thola 23 Jahre (Jud 10,2); die Ruhe unter Jair 22 Jahre (Jud 10,3); die Bedrückung vor Jephthe 18 Jahre (Jud 10,8); die Ruhe durch Jephthe 6 Jahre (Jud 12,7); die Ruhe unter Abeson 7 Jahre (Jud 12,9); die Ruhe unter Ahialon 10 Jahre (Jud 12,11); die Ruhe unter Abdon 8 Jahre (Jud 12,14); die Bedrückung vor Samson 40 Jahre (Jud 13,1); die Ruhe durch Samson 20 Jahre (Jud 16,31); die Ruhe unter Heli 40 Jahre (1 Sam 4,18); von Helis Tod bis zu Sauls Tod 40 Jahre, wie oben gezeigt wurde (Act 13,21); Davids Regierung 40 Jahre (3 Reg 2,11); die Regierung Salomons bis zum Tempelbau 3 Jahre (3 Reg 6,1). — Addieren wir alle diese 24 Posten, so erhalten wir 598 Jahre.

4. Wir haben 598 Jahre gefunden für die Zeit vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau Salomons. In Wirklichkeit waren es nur 480 Jahre (3 Reg 6,1). Der anscheinende Widerspruch hebt sich leicht. Die Kämpfe mit den Philistern im Südwesten unter Samson und Heli waren gleichzeitig mit den Kämpfen gegen die feindlichen Völker jenseits des Jordan unter Jephthe. Wir müssen also

---

[1] Moses war 120 Jahre, als er starb (Dt 34,7); 80 Jahre war er alt beim Auszuge aus Ägypten (Ex 7,7); 40 Jahre wirkte er bei seinem Schwiegervater Jethro in der Wüste (Act 7,30); er floh im Alter von 40 Jahren vor Pharao aus Ägypten.

die Jahre dieser Richter von der Gesamtsumme abziehen: nämlich die 40 Jahre der Bedrückung vor Samson, die 20 Jahre der Ruhe durch Samson und die 40 Jahre der Ruhe unter Heli, im Ganzen 100 Jahre. Es bleiben 498 Jahre; das sind immer noch 18 Jahre zu viel. Aber wir müssen uns erinnern, daß die Bibel bei Zeitangaben oft die gebrochenen Jahre am Anfang und Ende einer Periode beide als volle Jahre rechnet, so daß solche Posten, wenn sie summiert werden sollen, sämtlich um eine Einheit zu vermindern sind. Dieses Prinzip gilt für die synchronistische Geschichte der Könige von Juda und Israel (vgl. diese Zeitschrift 1912, 54). Es gilt, scheint uns, auch für die Richterzeit von Josue bis Samuel, d. h. vom Tode des Moses bis zum Tode des Saul. Es sind also die 18 in Frage stehenden Posten jeder um 1 zu vermindern. Ist das geschehen, so erhalten wir die Summe 480 in vollkommenster Übereinstimmung mit 3 Reg 6,1.

5. Wir stellen jetzt die Daten für die Richterzeit kurz zusammen. Die eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Jahre, welche die betreffende Periode dauerte. Wir wissen, daß der Auszug aus Ägypten ins Jahr 1449 v. Chr. fällt, der Tempelbau Salomons ins Jahr 969 (vgl. diese Zeitschrift 1912, 50 ff). Daraus ergeben sich alle anderen Daten von selbst.

1)	Der Zug durch die Wüste (40)	1449—1409 v. Chr.
2)	Die Zeit Josues und der Ältesten (25=24)	1409—1385 v. Chr.
3)	Die Bedrückung vor Othoniel (8=7)	1385—1378 v. Chr.
4)	Die Ruhe durch Othoniel (40=39)	1378—1339 v. Chr.[1]
5)	Die Bedrückung vor Aod (18=17)	1339—1322 v. Chr.
6)	Die Ruhe durch Aod (80=79)	1322—1243 v. Chr.
7)	Die Bedrückung vor Debbora-Barak (20=19)	1243—1224 v. Chr.
8)	Die Ruhe durch Debbora-Barak (40=39)	1224—1185 v. Chr.
9)	Die Bedrückung vor Gedeon (7=6)	1185—1179 v. Chr.
10)	Die Ruhe durch Gedeon (40=39)	1179—1140 v. Chr.
11)	Die Tyrannis des Abimelech (3=2)	1140—1138 v. Chr.

[1]) Die hl. Schrift sagt nicht, daß Othoniel nach seinem Siege über Chusan Rasathorim noch 40 Jahre gelebt habe, sondern nur, daß nach jenem Siege 40 Jahre (unter Othoniel und seinen etwaigen Nachfolgern) Ruhe herrschte. Ähnliches gilt für die späteren Richter.

12)	Die Ruhe unter Thola (23=22)	1138—1116 v. Chr.
13)	Die Ruhe unter Jair (22=21)	1116—1095 v. Chr.
14)	Die Bedrückung vor Jephthe (18=17)	1095—1078 v. Chr.
15)	Die Ruhe durch Jephthe (6=5)	1078—1073 v. Chr.
16)	Die Ruhe unter Abesan (7=6)	1073—1067 v. Chr.
17)	Die Ruhe unter Ahialon (10=9)	1067—1058 v. Chr.
18)	Die Ruhe unter Abdon (8=7)	1058—1051 v. Chr.
19)	Die Bedrückung vor Samson (40=39)	1148—1109 v. Chr.
20)	Die Ruhe durch Samson (20=19)	1109—1090 v. Chr.
21)	Die Ruhe unter Heli (40=39)	1090—1051 v. Chr.
22)	Samuel und Saul (40=39)	1051—1012 v. Chr.
23)	David (40)	1012—972 v. Chr.
24)	Samuel bis zum Tempelbau (3)	972—969 v. Chr.

6. Es sei noch kurz auf einige andere Daten hingewiesen. Jud 11,26 sagt Jephthe, von der Besetzung des Ostjordanlandes (d. i. vom Tode des Moses) bis zum Beginne der Bedrückung durch die Ammoniter vor Jephthe seien 300 Jahre verflossen. Diese Zahl erhält man, indem man die Posten 2 bis 13 der obigen Liste addiert. Man gewinnt so die Summe 314, die zu 300 abgerundet ist.

Act 13,19—20 sagt der griechische Text nach vielen Handschriften, die Zeit der Richter von Josue bis Samuel habe 450 Jahre gedauert. Doch ist hier eine andere Lesart, der auch unsere Vulgata folgt, besser bezeugt und vorzuziehen[1]). Darnach beziehen sich die 450 Jahre auf die Zeit, die vom Tode des Patriarchen Jakob bis zum Auftreten des Josue verfloß. Es sind das die 430 (rund 400, Gen 14,13) Jahre des Aufenthalts in Ägypten und die 40 Jahre des Zuges durch die Wüste, zusammen 470 oder 440 Jahre. Diese Summe ward zu 450 abgerundet.

Josephus (Ant VI 14,9) berichtet, Saul habe mit Samuel 18 und nach Samuels Tode 2 (andere lesen minder gut 22) Jahre regiert; vor der Erhebung Sauls aber habe Samuel 12 Jahre das Volk geleitet. Wenn letztere Zahl richtig überliefert ist, müssen wir im Hinblick auf 1 Sam 7,2 annehmen, *Josephus* lasse die richterliche Tätigkeit Sa-

[1]) Es muß darnach die Zeitbestimmung ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα unmittelbar vor καὶ μετὰ ταῦτα und nicht erst dahinter gelesen werden.

muels erst 8 Jahre nach Helis Tode beginnen. Dann haben wir für die Zeit des Samuel und Saul bei *Josephus* 8+12+18+2 = 40 Jahre in Übereinstimmung mit Act 3,21[1]).

II. Vorbemerkungen zur ägyptischen Chronologie

1. Nunmehr wenden wir uns zur ägyptischen Chronologie, um dieselbe mit der biblischen zu vergleichen. Neben den Monumenten ist unsere Hauptquelle *Manetho von Sebennythos* (mitten im Nildelta), ein ägyptischer Priester, der um 280 v. Chr. eine Geschichte Ägyptens schrieb. Das in drei Bücher eingeteilte Werk des *Manetho* ist verloren gegangen. Einige Reste desselben aber sind erhalten bei *Flavius Josephus* (contra Apionem I 14—16. 26. 31). Ferner geben *Julius Afrikanus* (um 200 n. Chr.) und *Eusebius* eine Art Auszug aus demselben. Beide Auszüge sind uns erhalten in der von *Georgius Syncellus* 792 n. Chr. verfaßten Chronographie[2]). Unsern Untersuchungen legen wir die Angaben des *Afrikanus* zugrunde, weil die des *Eusebius* sich in arger Unordnung befinden. Für die Liste des *Afrikanus* besitzen wir neben *Syncellus* eine zweite Quelle in den sogenannten *Excerpta Barbari*, einer in barbarischem Latein auftretenden Übersetzung einer

---

[1]) *Cornely* (Introd. II 1² 227 n. 8) gibt im Wesentlichen dieselbe Chronologie. Nur läßt er vom Tode des Moses bis zu dem der Ältesten 66 Jahre vergehen und nimmt alle Daten für volle Jahre, ohne gebrochene Jahre in Abzug zu bringen. Um die Summe von 480 Jahren nicht zu überschreiten, läßt er nicht bloß die Zeit des Samson und Heli, sondern auch die 60 Jahre der Periode Debbora-Barak den andern Jahren gleichzeitig laufen. Uns gefällt diese Chronologie nicht so gut wie die oben vorgetragene. Denn die Zahl 66 bis zum Tode der Ältesten ist durch keine Überlieferung gestützt. Dabei ist sie, fürchte ich, viel zu hoch. Jene „Ältesten“, die beim Auszuge aus Ägypten schon geboren, ja bereits 10 bis 20 Jahre alt sein mußten, um als Zeugen aller Wunder in der Wüste gelten zu können, haben in ihrer Mehrzahl den Moses wohl kaum um 66 Jahre überlebt. Vgl. Die Beweisführungen oben n. 1.

[2]) Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae: *Georgius Syncellus*, Ed. *Dindorf*, Bonn 1829, 2 Bände. Wir zitieren gewöhnlich nach *Carolus Müller*, Fragmenta Historicorum Graecorum II (1848) 511 ff. — *Syncellus* bietet außer den beiden Auszügen noch eine dritte Art manethonischer Daten, die er der Hauptsache nach dem Pseudomanetho (dem Sothisbuche) entlehnte, weil er diese Fälschung für den echten *Manetho* hielt; diese Daten zitieren wir einfach als Angaben des *Syncellus*.



griechischen Chronographie; das griechische Original entstand um 550 n. Chr. Wir stützen uns auf die Angaben des *Afrikanus,* wie sie bei *Syncellus* gegeben werden, weil im Barbarus zu viel Verwirrung herrscht. Übrigens sind die Angaben des Barbarus nur für die ersten 17 Dynastien des *Manetho* vorhanden[1]).

Wir suchen also zunächst aus *Manetho,* wie er uns durch *Afrikanus* bei *Syncellus* überliefert ist, ein Bild der ägyptischen Chronologie bis auf Alexander den Großen zu gewinnen; nur gelegentlich werden *Josephus* und *Eusebius* beigezogen werden. Das gewonnene Resultat wird dann an den Monumenten und andern historischen Quellen geprüft und eventuell berichtigt.

2. Das gemeine altägyptische Jahr hat 365 Tage, nämlich 12 Monate zu 30 Tagen und 5 Schalttage (epagomenae) am Schluß. Es beginnt am 1. Thoth[2]). Da niemals ein 6. Schalttag eingelegt wird, verschiebt sich der 1. Thoth alle 4 Jahre um einen Tag gegen den julianischen Kalender. Ist heuer der 1. Thoth am 19. Juli, so ist er nach 4 Jahren schon am 18. Juli, nach 8 Jahren am 17. Juli, und so geht es fort. Nach $4 \times 365 \doteq 1460$ julianischen Jahren oder nach 1461 ägyptischen Jahren. d. i. nach einer sogenannten Sothisperiode hat der 1. Thoth das ganze Jahr durchlaufen und fällt wieder auf den 19. Juli. — Ist demnach für ein einziges ägyptisches Datum das entsprechende julianische bekannt, so kann man jedes beliebige ägyptische Datum durch eine leichte Rechnung in ein julianisches verwandeln. Nun sind uns aber viele solche Gleichsetzungen aufs zuverlässigste überliefert, besonders durch den Astronomen *Ptolemaeus,* der um 140 n. Chr.

---

[1]) Die *Excerpta Barbari* findet man in Eusebii Chronicon, ed. *Schoene,* I Appendix VI pag. 215. 214. Das meiste auf *Manetho* bezügliche Quellenmaterial ist in übersichtlicher Zusammenstellung vereinigt bei *Müller* aaO. Auch die „Quellentafeln der Manethonischen Dynastien" bei *Lepsius* (Königbuch der alten Ägypter 1858) geben die überlieferten Daten in bequemer Nebeneinanderstellung. Von Bearbeitungen seien außer den grundlegenden Arbeiten von *Boeckh,* die im Wesentlichen bei *Müller* aaO. wiederholt werden, nur noch *Unger* (die Chronologie des Manetho 1867) und *Heinrich Gelzer* (Sextus Julius Africanus, Leipzig 1880. 1885. 1898) genannt. Vgl. *Alfred Wiedemann,* Ägyptische Geschichte (1883), 5. Kapitel: Die Quellen zur ägyptischen Geschichte.

[2]) Die ägyptischen Monate heißen der Reihe nach: Thoth, Paophi, Hathyr, Choiakh, Tybi, Mechir, Phamenoth, Pharmuthi, Pachon, Payni, Epiphi, Mesore.

in Ägypten schrieb. Die Deutung der ägyptischen Daten macht uns also nicht die mindeste Schwierigkeit und ist absolut zuverlässig[1]).

3. Daneben gab es in Ägypten ein sogenanntes Sothisjahr. Es hat im allgemeinen 365 Tage, aber jedes 4. Jahr zählt 366 Tage. Das Sothisjahr entspricht vollständig dem julianischen Jahre; nur fällt die Jahreswende nicht auf den 1. Januar des julianischen Kalenders, sondern auf den 19. Juli, das sogenannte Sothisfest[2]). — Nach dem Gesagten ist das Sothisfest für den ägyptischen Kalender ein bewegliches Fest. Fiel es in einem Jahre auf den 1. Thoth, so fiel es nach 4 Sothisjahren wegen des Schalttages auf den 2. Thoth, nach 8 Jahren auf den 3. Toth; und so rückte es allmählich weiter durch alle Tage des Jahres, um schließlich wieder auf den 1. Thoth zu gelangen. So oft das Sothisfest (oder der 19. Juli) auf den 1. Thoth rückte, um dann durch 4 Sothisjahre auf diesem Tage zu bleiben, begann eine neue Sothisperiode. Dieses Ereignis mußte, wie man leicht einsieht, alle 1460 Sothisjahre (d. i. 1461 gemeine ägyptische Jahre) eintreten. Neue Sothisperioden begannen demnach am 19. Juli (1. Thoth) der Jahre 5701, 4241, 2781, 1321 v. Chr. und 140 n. Chr.[3]). —

---

[1]) Wir wollen dem Leser eine Gleichsetzung dieser Art vorlegen: Der 1. Thoth des Jahres 529 v. Chr. war der 3. Januar des julianischen Kalenders.

[2]) Das Sothisfest hat zum Gegenstand den heliakischen Aufgang des Sirius, des Sothissterns. Der heliakische Aufgang des Syrius ist jener Tag, wo man den Sirius zum ersten Male wieder auf kurze Zeit am Osthimmel sehen kann, wie er am Morgen vor der Sonne aufgeht und bald nachher in den Strahlen der nachfolgenden Sonne verschwindet; vorher war der Sirius wochenlang wegen zu großer Nähe der Sonne beständig unsichtbar. Diesen Tag also begingen die Ägypter alljährlich durch ein besonderes Fest, das Sothisfest, wohl deshalb, weil um diese Zeit das Anschwellen des Nils, von dem Ägyptens Fruchtbarkeit abhängt, besonders bemerkbar wurde. Der Aufgang des Syrius fiel nun während der ganzen Zeit, deren Geschichte *Manetho* beschreibt, für den Breitegrad von This (26°), der Heimat der zwei ersten ägyptischen Dynastien, auf den 19. Juli dės julianischen Kalenders. Am 19. Juli feierte man in ganz Ägypten das Sothisfest, obgleich der heliakische Aufgang des Sirius nicht in allen Teilen des Landes auf diesen Tag fiel. Auf den Breitegrad von Alexandrien zB. fiel der Aufgang des Sirius auf den 24. Juli. Vgl. *Unger* aaO. 51.

[3]) Das letzte (gemeine ägyptische) Jahr einer Sothisperiode enthielt, wie aus dem Gesagten folgt, gar kein Sothisfest. Es waren dann Sothisfeste am letzten Tage (an der 5. Epagomene) des vorangehenden

Wenn man von ägyptischen Jahren spricht, so meint man immer, falls nicht das Gegenteil ausdrücklich angemerkt ist, gemeine Jahre von 365 Tagen, niemals Sothisjahre. Im bürgerlichen Leben spielte das Sothisjahr keine Rolle; man datierte nur nach gemeinen Jahren.

4. Viel Verwirrung verursachte eine Angabe bei *Censorinus* (De die natali 21,10. Ed. *Hultsch* 46,15), der 238 n. Chr. schrieb. Er berichtet, am 20. Juli (1. Thoth) 139 n. Chr. habe eine neue Sothisperiode begonnen. Darnach wäre das Sothisfest in diesem Jahre auf den 20. (nicht 19. Juli) gefallen. Auf *Censorinus* gestützt haben *Ideler* und *Lepsius* und alle Forscher unmittelbar nach ihnen in der Tat so gelehrt. Aber *Censorinus* hat sich ohne Zweifel geirrt, wie durch eine Reihe von Zeugnissen nachgewiesen werden kann. Diesen Beweis hat zuerst *Unger* (aaO. 46) geführt. *Eduard Meyer* [Ägyptische Chronologie (1904) 22] tritt mit Recht ganz auf *Ungers* Seite. Es sei hier nur auf das Dekret von Kanopus hingewiesen, eine Steininschrift, die im Jahre 1866 von *Lepsius* entdeckt wurde. Nach diesem offiziellen und völlig authentischen Dokument fiel im Jahre 238 v. Chr. das Sothisfest auf den 1. Payni, d. i. auf den 19. Juli. Also fiel es auch im Jahre 139 n. Chr. (d. i. 376 = 4×94 julianische Jahre später) auf eben diesen Tag, nicht aber auf den 20. Juli, wie *Censorinus* angibt. Denn 4 julianische Jahre müssen sich immer ganz genau mit 4 Sothisjahren decken; es ist ja unter 4 julianischen Jahren und unter 4 Sothisjahren immer ein, und nur ein Schaltjahr, so daß 4 julianische Jahre oder 4 Sothisjahre immer genau 1461 Tage zählen[1]). — Auf die vielen andern Zeugnisse, die alle einstimmig den 19. (nie den 20.) Juli des julianischen Kalenders als Sothisdatum erweisen, können wir hier nicht eingehen. Es genüge der Hinweis auf die Arbeiten von *Unger* und *Meyer*[2]).

Jahres und 366 Tage später am 1. Tage (am 1. Thoth) des nachfolgenden Jahres. Zwischen beiden Festen lagen die 365 Tage eines gemeinen Jahres.

[1]) Publiziert ward die Inschrift von *Lepsius* (Das bilingue Dekret von Kanopus 1867). Vgl. Ä. Z. (d. i. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde) 1866, 29. 49; 1867, 39. *Lepsius* erklärt das Sothisdatum der Inschrift für ein Rätsel. Auf den Gedanken, daß *Censorinus* geirrt habe und das Dekret im Rechte sei, ist er gar nicht gekommen.

[2]) Als Caesar den römischen Kalender ordnete, nahm er das Sothisjahr der Ägypter zum Vorbild. Er legte im Februar jedesmal dann einen Schalttag ein, wenn gerade ein Sothisjahr von 366 Tagen am Laufen war. Und als später Augustus das gemeine Jahr der

5. Von den gemeinen Jahren und Sothisjahren sind zu unterscheiden die wirklichen Königsjahre. Sie stimmen mit dem gemeinen Jahre überein; nur gilt als Jahreswende nicht der 1. Toth, sondern der Tag des Regierungsantrittes. Die ägyptischen Herrscher vor der Perserzeit datieren immer nach wirklichen Königsjahren. — *Afrikanus* setzt den Regierungsantritt der Könige auf den 1. Thoth, der auf ihren Antritt zunächst folgt; das gebrochene Jahr, das vorangeht, wird zur Regierung des Vorgängers geschlagen. So verfährt auch der Regentenkanon des oben genannten Astronomen *Ptolemäus.* Diese Postdatierung, welche den Herrscher am Neujahrstage innerhalb seines ersten Regierungsjahres antreten läßt, war seit den ältesten Zeiten in Babylon und Assyrien in offiziellem Gebrauch, seit der Perserzeit auch in Ägypten[1]). Demgemäß sind die Daten, die wir später geben werden, zu verstehen. Wenn es zB. heißt, Artaxerxes I sei am 17. Dez. (1. Thoth) 465 angetreten, so bedeutet das, der wirkliche Antritt liege nach dem 1. Thoth 466 und vor dem 1. Thoth 465[2]).

III. Die elf ersten ägyptischen Dynastien beim syncellischen Afrikanus

1. Das 1. Buch des *Manetho* behandelte die 11 ersten Dynastien. Die 1. Dynastie regierte nach *Afrikanus* (bei *Syncellus*) 253 Jahre (*Müller* aaO. S. 539 col. a). Dem widersprechen aber die Angaben für die Einzelposten, nach denen die 8 Könige zusammen 62+57+31+23+20+26+18+26 = 263 Jahre regiert haben (*Müller* 539a). — Die 2. Dynastie hat 302 Jahre (*Müller* 542b). — Die 3. Dynastie hat 214 Jahre (*Müller* 544b). — Die 4. Dynastie hat 277 Jahre (*Müller* 549a). Dem widersprechen wieder die Angaben für die Einzelposten, nach denen die 8 Könige zusammen 29+63+66+63+25+22+7+9 = 284 Jahre regiert haben. — Die 5. Dynastie hat 248 Jahre (*Müller* 552b). Auch hier stimmen

---

Ägypter abschaffte und den ägyptischen Kalender dem römischen (julianischen) konformierte, wurde im August der Schalttag (die 6. Epagomene) gerade dann eingelegt, wenn ein Sothisjahr von 366 Tagen sich abrollte, so daß, wenn Ägypten im August schaltete, Rom im folgenden Februar seinen Schalttag ansetzte.

[1]) Vgl. die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan in Biblische Zeitschrift V 232.

[2]) Den Gegensatz zur Postdatierung bildet die „Antedatierung", welche das erste Regierungsjahr des Fürsten mit dem bürgerlichen Neujahrstag beginnen läßt, der seinem wirklichen Antritt unmittelbar vorangeht.

die Einzelposten nicht, nach denen die 9 Könige zusammen 28+13+20+20+7+44+9+44+33 = 218 Jahre regiert haben. — Die 6. Dynastie hat 203 Jahre (*Müller* 554a). — In der 7. Dynastie sollen 70 Könige nur 70 Tage regiert haben (*Müller* 555b). Ist vielleicht an ein Kollegium zu denken, das 70 Tage die höchste Gewalt in Händen hatte, so daß jeden Tag ein anderes Mitglied die Präsidentschaft führte? — Die 8. Dynastie hat 146 Jahre (*Müller* 556a). Dem widerspricht die Notiz, daß die 6 ersten Dynastien zusammen 1497 Jahre regierten (*Müller* 554a), während für die 8 ersten Dynastien zusammen 1639 Jahre angegeben werden (*Müller* 556a). Durch Subtraktion erhält man für die 7. und 8. Dynastie zusammen 142 Jahre; d. h. man erhält 142 Jahre für die 8. Dynastie, da die 7. Dynastie nur 70 Tage zählt und mithin nicht in Betracht kommt. — Die 9. Dynastie hat 409 Jahre (*Müller* 556b). — Die 10. Dynastie hat 185 Jahre (*Müller* 556b). — Die 11. Dynastie hat 43+16 = 59 Jahre (*Müller* 557a).

2. Sehen wir zunächst von der 1., 4., 5., 8. Dynastie ab, für die bei *Afrikanus* widersprechende Angaben vorliegen, so ergeben die 7 andern Dynastien 302+214+203+0+409+185+59 = 1372 Jahre. Bis zur Summe 2300, die *Afrikanus* für alle 11 Dynastien angibt (*Müller* 557a), fehlen noch 928 Jahre. Diese müssen uns die 4 andern Dynastien liefern. Es stehen zur Wahl für die 1. Dynastie 263 oder 253 Jahre, für die 4. Dynastie 284 oder 277 Jahre, für die 5. Dynastie 248 oder 218 Jahre, für die 8. Dynastie 146 oder 142 Jahre. Die beste Wahl ist für die 1. Dynastie 253, für die 4. Dynastie 284, für die 5. Dynastie 248, für die 8. Dynastie 142. Denn diese Zahlen ergeben zusammen 927, wodurch wir der Zahl 928 näher kommen als bei jeder andern Wahl.

3. Nach dem Gesagten haben in jener Bearbeitung des *Manetho,* die uns *Afrikanus* bei *Syncellus* überliefert, die 11 ersten Dynastien der Pharaonen der Reihe nach 253, 302, 214, 284, 248, 203, 0, 142, 409, 185, 59 Jahre regiert, zusammen 2299 Jahre. *Afrikanus* selbst sagt, es seien 2300 Jahre. Diese Zahl ist wohl aus 2299 durch Abrundung entstanden. Jedenfalls hat die geringfügige Differenz für die Chronologie so ferner Zeiten nichts zu bedeuten.

IV. Die acht mittleren ägyptyschen Dynastien beim syncellischen Afrikanus

In seinem 2. Buche behandelte *Manetho* die 8 folgenden Dynastien, also die 12. bis 19. Dynastie. Die Dauer derselben beträgt beim syncellischen *Afrikanus* der Reihe nach 160, 453, 184,

284, 518, 151, 263, 209 Jahre, also zusammen 2222 Jahre (*Müller* 560b—581a). *Afrikanus* selbst sagt, es seien 2121 Jahre[1]). Das scheint ein bloßer Textfehler zu sein, wie schon *Böckh* annimmt. In der Tat liegt die Annahme, die merkwürdige Summenzahl 2222 sei durch einen Textfehler in einem oder mehreren der 8 Summanden entstanden, weniger nahe.

V. Die zwölf letzten ägyptischen Dynastien beim syncellischen Afrikanus

1. In seinem 3. Buche behandelte *Manetho* die letzten Dynastien der ägyptischen Könige. *Afrikanus* sagt, die 12 Dynastien hätten zusammen 1050 Jahre regiert (*Müller* 598a). Aber es ist ziemlich allgemein anerkannt (*Böckh, Unger, Müller* etc.), daß ,AN' (1050) aus ΩN' (850) durch Korruption entstand.

2. Die 20. Dynastie regierte nach *Afrikanus* 135 Jahre (*Müller* 589a). — Die 21. Dynastie hat 130 Jahre (*Müller* 590a). Dem widersprechen die Angaben für die Einzelposten, wonach die 7 Könige zusammen 26+46+4+9+6+9+14 = 114 Jahre regiert haben. — Die 22. Dynastie hat 120 Jahre (*Müller* 590b). Dem widersprechen abermals die Einzelposten, die 21+15+25+13+42 = 116 Jahre ausmachen. — Die 23. Dynastie hat 89 Jahre (*Müller* 592a). — Die 24. Dynastie hat 6 Jahre (*Müller* 592b). — Die 25. Dynastie hat 40 Jahre (*Müller* 593a). — Die 26. Dynastie hat 150 Jahre 6 Monate (*Müller* 594a). — Die 27. Dynastie hat 124 Jahre 4 Monate (*Müller* 595b). — Die 28. Dynastie hat 6 Jahre (*Müller* 596b). — Die 29. Dynastie hat 20 Jahre 4 Monate (*Müller* 597a). — Die 30. Dynastie hat 38 Jahre (*Müller* 597a). — Die 31. Dynastie hat 2+3+4 = 9 Jahre (*Müller* 598a).

3. Sehen wir zunächst von der 21. und 22. Dynastie ab, für die bei *Afrikanus* widersprechende Angaben vorliegen, so ergeben die 10 andern Dynastien zusammen 135+89+6+40+150+124+6 +20+38+9 = 617 Jahre und 6+4+4 = 14 Monate, d. i. 618 Jahre. Bis zur Summe 850, die *Afrikanus* für alle 12 Dynastien angibt, (oben n. 1), fehlen noch 232 Jahre. Diese müssen uns die 2 andern Dynastien liefern. Es stehen zur Wahl für die 21. Dynastie 130 oder 114 Jahre, für die 22. Dynastie 120 oder 116 Jahre. Die beste Wahl ist für die 21. Dynastie 114 und für die 22. Dynastie 120. Denn diese Zahlen ergeben zusammen 234, wodurch wir der Zahl 232 näher kommen, als bei jeder andern Wahl.

---

[1]) *Dindorf* I 135,2. Bei *Müller* 581a ist die Zahl im Texte durch einen Druckfehler ausgefallen. Sie findet sich aber auch bei ihm in den Anmerkungen.



4. Nach dem Gesagten haben in jener Bearbeitung des *Manetho,* die uns *Afrikanus* bei *Syncellus* überliefert, die 12 letzten Dynastien der Pharaonen der Reihe nach 135, 114, 120, 89, 6, 40, 150, 124, 6, 21[1]), 38, 9 Jahre regiert, zusammen 852 Jahre. *Afrikanus* selbst sagt, es seien 850 Jahre. Diese Zahl ist wohl aus 852 durch Abrundung entstanden. Jedenfalls ist die geringfügige Differenz ohne Belang.

VI. Die elf ersten ägyptischen Dynastien bei Eratosthenes

1. *Eratosthenes von Kyrene* (275—194 v. Chr.) hat uns eine Liste ägyptischer Könige überliefert, die bei *Georgius Syncellus* erhalten ist[2]). Die Liste enthält 38 Könige. Nummer 32—35 sind, wie die Namen ausweisen, die ersten Könige der 12. Dynastie; Nr. 36—38 sind unklar, gehören aber doch wohl auch zur 12. Dynastie; dann bricht die Liste ab. Wir haben also für die 11 ersten Dynastien 31 Könige; der erste ist Menes[3]). Die Zahl der Jahre, während derer diese 31 Könige regierten, ist nach *Eratosthenes,* der für jeden König die Regierungsdauer angibt: 62+59+32+19+18+79 +6+30+26+20+18+22+13+10+29+27+31+33+35+100+1+6+22+12 +8+18+7+12+11+60+16 = 842.

2. Es gab also eine Überlieferung, nach der die 11 ersten Dynastien nur 842 Jahre regierten, nicht 2299 Jahre, wie die Überlieferung des *Afrikanus* angibt. Nach dieser Überlieferung haben mithin manche der Dynastien des *Manetho* gleichzeitig mit andern regiert, und innerhalb der einzelnen Dynastien haben wiederum manche Könige gleichzeitig mit anderen geherrscht. In welchem Verhältnisse diese gleichzeitig regierenden Fürsten zu einander standen, ob sie sich gegenseitig anerkannten und wie weit dies der Fall war, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. An der historischen Existenz aller Dynastien *Manethos* und der vielen

---

[1]) Hier haben wir die 14 Monate, welche bei der Summation sich ergeben, als 1 Jahr verrechnet, und dieses Jahr dem Nepherites II zugelegt. Vgl. unten XVI 2.

[2]) Man findet dieselbe zB. bei *Carolus Müller,* Herodotus, Appendix 182. Bei *Georgius Syncellus* (Ed. *Dindorf*) steht sie S. 171. 180. 190. 195. 204. 233. 278. — Über *Eratosthenes* vgl. *Pauly-Wissowa,* Realencyklopädie.

[3]) Die 5 ersten Könige scheinen der 1. Dynastie zu entsprechen, die 9 folgenden der 3., die 5 folgenden der 4., die 3 folgenden der 6., die 9 folgenden der 8. Dynastie. Die 2., 5., 7., 9., 10., 11. Dynastie *Manethos* scheinen ganz zu fehlen.



Könige, die er aufzählt, ist nicht zu zweifeln. Sie sind durch die Monumente hinlänglich bezeugt, und von gar vielen derselben sind Denkmäler bis auf den heutigen Tag vorhanden.

VII. Endgültige Abgrenzung der drei Perioden der ägyptischen Geschichte

1. Nach dem Gesagten umfaßt die ägyptische Geschichte bei *Afrikanus* 31 Dynastien, die sich auf 3 Perioden verteilen, welche der Reihe nach 11, 8 und 12 Dynastien einschließen und 2299, 2222 und 852 Jahre währen (oben III—V). Die 31. Dynastie schließt bei *Afrikanus* mit dem Regierungsantritt Alexanders des Großen in Ägypten und dem ganzen Orient. Nach dem ptolemäischen Regentenkanon[1]) trat Alexander an am 14. November (1. Thoth) 332. Rechnen wir von da 2299+2222 +852 = 5373 ägyptische Jahre rückwärts, so kommen wir auf den 19. Juli (1. Thoth) 5701 v. Chr. Auf diesen Tag also setzt *Afrikanus* den Regierungsantritt des ersten ägyptischen Königs, des Menes; d. h. bei *Afrikanus* fällt der Regierungsantritt des ersten (historischen) Königs von Ägypten zusammen mit dem Beginne einer Sothisperiode (oben II 3). Dieses Zusammentreffen kann wohl nicht reiner Zufall sein. Es bietet uns vorläufig eine gewisse Garantie dafür, daß unsere Untersuchung den rechten Weg geht, und ermutigt uns, denselben weiter zu verfolgen; wir haben, so dürfen wir jetzt mit größerer Zuversicht hoffen, an den paar Stellen, wo über die Überlieferung bei *Afrikanus* Zweifel entstehen konnten, die richtige Entscheidung getroffen (oben III 2, IV, V 3).

2. Gehen wir von Menes 2299+2222 = 4521 ägyptische Jahre vorwärts, so kommen wir vom 19. Juli (1. Thoth) 5701 v. Chr. auf den 15. Juni (1. Thoth) 1183 v. Chr. An diesem Tage also endet bei *Afrikanus* die 19. Dynastie und die 2. Periode der ägyptischen Geschichte. Auf eben dieses Datum verlegt *Eratosthenes von Kyrene*[2]) die Zerstörung

---

[1]) Über diesen Kanon vgl. diese Zeitschrift 1912, 57.

[2]) Nach dem Berichte des *Clemens Alexandrinus* [Strom. I 21 (138,1), *Migne* 8,874, Ed. *Stählin* II 85,20] zählte *Eratosthenes* vom

Trojas. Nun berichtet auch *Afrikanus* (*Müller,* Fragmenta II 581 a) am Ende der 19. Dynastie sei Troja zerstört worden[1]). Wir haben hier einen zweiten Beweis dafür, daß wir *Afrikanus* (oben III—V) richtig gedeutet haben.

3. Gehen wir von Menes, d. h. vom 19. Juli (1. Toth) 5701 v. Chr., 2299 Jahre vorwärts, so kommen wir auf den 22. Dezember (1. Thoth) 3404 v. Chr. An diesem Tage also beginnt bei *Afrikanus* die 12. Dynastie und die 2. Periode der ägyptischen Geschichte. Als 4. König dieser Dynastie nennt *Afrikanus* den Lachares. Dieser Lachares ist, wie sich aus den Namen seiner Vorgänger bei *Afrikanus* ergibt und allgemein (gegen *Ed. Meyer*) anerkannt ist, niemand anders als Sesostris III[2]). Die 3 Vorgänger des Königs in der 12. Dynastie regierten nach *Afrikanus* 46, 38 und 48 Jahre. Sesostris III trat also an 132 (ägyp-

---

Falle Trojas bis zum Ende Alexanders 80+60+159+108+297+48+27 +34+35+12 = 860 ägyptische Jahre. Das Ende Alexanders wird im Kanon des *Ptolemäus* auf den 12. November (1. Thoth) 324 v. Chr. gesetzt. Rechnet man von dort 860 ägyptische Jahre rückwärts, so gewinnt man den 15. Juni (1. Thoth) 1183 v. Chr. als Datum der Zerstörung Trojas.

[1]) Vom letzten König der Dynastie Thuoris sagt er: Θούωρις, ὁ παρ' Ὁμήρῳ (Odyssee IV 126) καλούμενος Πόλυβος, Ἀλκάνδρας ἀνήρ, ἐφ' οὗ τὸ Ἴλιον ἑάλω. — *Eratosthenes* setzt schematisch die Zerstörung Trojas genau ans Ende der 19. Dynastie, während sie in Wirklichkeit kurz vorher statt hatte, da ja Menelaos noch nach dem Fall Trojas auf einer Irrfahrt, wie *Homer* erzählt, bei Polybos Aufnahme fand.

[2]) Der Königsname dieses Fürsten ist nach den Monumenten Chakaura. Daraus entstand im Griechischen ganz regelmäßig Χαχάρης. Das Χ ward durch Erblassen der oberen Hälfte zu Λ korrumpiert und so entstand Λαχάρης. Vgl. *Petrie,* A History of Egypt I[7] 178. Vielleicht entstand aber aus Χαχάρης nach einem bekannten griechischen Lautgesetz zunächst Καχάρης; und dann erst verwandelte sich das K durch Erblassen des Kopfes zu Λ. — Sesostris ist der private Eigenname des Fürsten. Dieser lautete nach den Monumenten Senwosret oder Sewosret; daraus entstand im Griechischen durchaus gesetzmäßig Sesostris; vgl. *Sethe* in ÄZ. 1904, 43 (d. i. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde). Den Namen Sen-wosret spricht man gewöhnlich irrig aus als Wosret-sen oder Usertesen.

tische) Jahre nach Beginn der 12. Dynastie, d. i. am 19. November (1. Thoth) 3272 v. Chr.

Nun berichtet ein Papyrus aus Kahun (ÄZ 1899, 99), im 7. Jahre von Sesostris III sei das Sothisfest (d. i. der 19. Juli; vgl. oben II 3—4) auf den 16. Parmuthi gefallen. Das war der Fall in den Jahren 3341—3338 v. Chr. (und wieder um eine Sothisperiode von 1461 ägyptischen Jahren später). Das 7. Jahr des Sesostris III begann also am 1. Thoth oder dem 7. (6.) Dezember der Jahre 3342 bis 3339 v. Chr. Wir wählen den 6. Dezember (1. Thoth) 3339, um der Angabe des Afrikanus möglichst nahe zu kommen[1]). 6 ägyptische Jahre vor diesem Datum, d. i. am 7. Dez. (1. Thoth) 3345 v. Chr. trat Sesostris III an.

Bei *Afrikanus* beginnt Sesostris III, wie soeben gezeigt wurde, am 19. November 3272 v. Chr. Nach dem Papyrus beginnt er am 7. Dez. 3345 v. Chr. *Afrikanus* hat sich also um 73 ägyptische Jahre geirrt. Der Antritt des Sesostris III und folglich auch der Beginn der 12. Dynastie und der Antritt des Menes liegen 73 ägyptische Jahre früher, als *Afrikanus* angibt. D. h. Menes trat an am 7. Aug. (1. Thoth) 5774 v. Chr., nicht am 19. Juli 5701, wie wir oben (VII 1) gefunden hatten; die 12. Dynastie oder die 2. Periode der ägyptischen Geschichte begann am 9. Januar (1. Thoth) 3476 v. Chr., nicht am 22. Dezember 3404, wie es vorhin hieß. Die 2. Periode der ägyptischen Geschichte geht vom 9. Januar 3476 bis zum 15. Juni 1183; sie währt 2295 ägyptische Jahre, nicht 2222[2]).

---

[1]) Jede andere Wahl würde den Gang unserer Untersuchungen unverändert lassen, da nur eine Differenz von höchstens 3 Jahren entstände, die hier belanglos ist.

[2]) Es ist keineswegs sicher, daß jener Fehler von 73 Jahren dem *Manetho* selbst zur Last fällt. Er mag durch spätere Korruption seines Werkes entstanden sein. Vielleicht hatte *Manetho* irgendwo gesagt, zur Zeit (d. h. im Jahrhundert des Menes sei das Sothisfest auf den 1. Thoth gefallen. Ein Chronograph verstand das so, als sei im 1. Jahr des Menes dieser Fall eingetreten. Da die Zahlen dazu nicht stimmten, begann er seinen Text kritisch zu behandeln und zu „emendieren". Er strich in der 2. Periode irgendwo, etwa in der

4. Wir sagten oben (VII 1), die ägyptische Geschichte umfasse bei *Afrikanus* 31 Dynastien und gehe bis auf Alexander den Großen. Die neueren Forscher sind der Meinung, die 31. Dynastie mit ihren 9 Jahren sei ein späteres Anhängsel; *Manetho* selbst habe mit der 30. Dynastie 9 Jahre vor Alexander abgeschlossen. Für diese Ansicht werden gute Gründe und Zeugnisse beigebracht, die wir hier nicht wiederholen wollen. — Darnach schließt also die 3. und letzte Periode der ägyptischen Geschichte am 16. November (1. Thoth) 341 v. Chr., nicht erst mit dem Antritt Alexanders am 14. November 332. Die 3. Periode umfaßt so 843 Jahre mit 11 Dynastien, nicht 852 Jahre mit 12 Dynastien.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse kurz zusammen! Bei *Manetho* zerfiel die ägyptische Geschichte in 3 Perioden zu 2299, 2295, 843 Jahren mit 11, 8, 11 Dynastien. Daraus entstanden bei *Afrikanus* 3 Perioden zu 2299, 2222, 852 Jahren mit 11, 8, 12 Dynastien.

5. Neuerdings gewinnt die Ansicht immer mehr an Boden, die 1. und 2. Periode seien von *Manetho* weit überschätzt worden und müßten jede um eine Sothisperiode gekürzt werden. Wir hätten dann für die 3 Perioden nicht 2299, 2295, 843 Jahre, sondern (2299–1461), (2295—1461), 843 d. i. 838, 834, 843 Jahre. Der Leser wird mit Überraschung gewahren, daß nun die 3 Perioden an Dauer einander (fast) völlig gleich sind. Er wird sich auch erinnern, daß *Eratosthenes* für die 1. Periode die Zahl 842 gibt (oben VI), also die Zahl 838 als richtig vollauf bestätigt. Das allein schon wird uns geneigt machen, auch für die 2. Periode die kleinere Zahl (834) zu bevorzugen. Für dieselbe sprechen aber auch die archäologischen Befunde. Zwischen dem Anfang und Ende der 2. Periode liegen so wenig Monumente und Trümmer, sind die Ver-

---

14. Dynastie, 73 Jahre und brachte so glücklich den Menes an den gewünschten Punkt. *Afrikanus* vererbte uns diesen „emendierten" *Manetho*. — Was immer man von dieser Erklärung des Irrtums denken möge, die Tatsache des Irrtums steht fest; vgl. dazu noch unten n. 6.

änderungen und der Fortschritt in Schrift, Sprache, Kunst usw. so geringfügig, daß nicht wohl 2000 Jahre dazwischen liegen können. Ein Vergleich mit den archäologischen Funden in Griechenland und Kreta führt zu demselben Resultat. Wir entdecken dort Schichten, die nach den in ihnen geborgenen Gegenständen (Siegel, Tonwaren usw.) der 12. ägyptischen Dynastie gleichaltrig sind, andere Schichten, die der 18. Dynastie entsprechen. Die Verhältnisse sind aber dort derart, daß wir nicht wohl annehmen können, sie seien durch einen Zeitraum von etwa 1700 oder 1800 Jahren, wie *Manetho* es verlangt, von einander getrennt[1]). Die längere Chronologie würde wohl längst ihre letzten namhaften Vertreter verloren haben, wenn nicht die Autorität des *Manetho* ein unüberwindliches Hindernis für die kurzen Zahlen zu bilden schiene. Wie können wir dem *Manetho*, der so viele seitdem verloren gegangene Denkmäler, Königslisten und Quellen jeder Art vor Augen hatte, einen so enormen Irrtum zuschreiben, daß er eine Periode von 834 Jahren zu 2295 Jahren schätzte? *Manetho* war ja, wie uns die Monumente immer deutlicher lehren, vorzüglich unterrichtet. Die Könige, die er nennt, treten auch in den Monumenten auf; die Ordnung derselben ist hier dieselbe, wie bei *Manetho*; auch die Regierungsdauer derselben, wie sie bei *Manetho* angegeben ist, wird recht oft durch die archäologischen Funde auffallend bestätigt. — In der Tat ist, scheint uns, diese Schwierigkeit von den Vertretern der kürzeren Chronologie nicht immer mit der wünschenswerten Sorgfalt in Erwägung gezogen worden, und man hat sich bisweilen durch eine kurze Redewendung über *Manetho* hinwegzusetzen versucht.

Indes ist zu bedenken, daß der Überlieferung, die *Manetho* vertritt, eine andere von *Eratosthenes* bevorzugte gegenüberstand, welche die kürzere Chronologie lehrte, die nun auch die archäologischen Funde uns nahe legen.

---

[1]) Wir müssen hier den Leser, der eingehenderen Aufschluß wünscht, auf *Fimmen* verweisen: Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur (1909).

Sodann läßt der Irrtum des *Manetho*, der auf den ersten Blick so enorm erscheint, sich vielleicht doch ziemlich einfach erklären[1]). Wir entscheiden uns deshalb für die kürzere Chronologie. Will aber jemand die längere Chronologie erwählen, so hat das, wie sich zeigen wird, für die Datierung der 18. und der späteren Dynastien und folglich auch für die Exegese keine besonderen Folgen.

6. *Manetho*, wie wir ihn jetzt deuten, gibt der 1. Periode 2299 — 1461 = 838 Jahre, *Eratosthenes* hingegen 842 Jahre. Da soeben der Grieche sich uns als der zuverlässigere Führer in der Urzeit bewährt hat, ziehen wir seine Zahl (842) vor[2]). — Die 2. Periode hat nach unserer

[1]) Man beachte, daß der Fehler des *Manetho* jedesmal genau eine Sothisperiode beträgt. *Manetho* hat vielleicht, ganz wie wir, der absoluten Chronologie jener uralten Zeiten Angaben über die Feier des Sothisfestes und andere Notizen gleicher Art zugrunde gelegt. So fand er, daß in der 1. Dynastie das Sothisfest 7 Monate früher lag als in der 12., hier wieder 7 Monate früher als in der 20. und hier 7 Monate früher als am Ende der ägyptischen Geschichte. Zeiten, wo der Unterschied in der Feier des Sothisfestes 7 Monate (210 Tage) beträgt, liegen aber 4·210 = 840 ägyptische Jahre oder 840+1461 Jahre auseinander. *Manetho* theilte jetzt seine Geschichte in drei Perioden, so daß in jeder Periode das Sothisfest um 7 Monate sich verschob. Die letzte dieser Perioden, über die er aufs genaueste unterrichtet war, berechnete er richtig zu 840 (843) Jahren. Inbezug auf die beiden andern war er in Zweifel, ob sie 840 oder 840+1461 = 2301 ägyptische Jahre währten. Da er nun in seinen Königslisten eine so große Anzahl von Dynastien und eine so erstaunliche Menge von Königen mit bisweilen ziemlich langer Regierungsdauer vorfand, so glaubte er so viele Dynastien und Könige, deren Gleichzeitigkeit ihm nur unvollkommen bekannt war, nicht in den engen Raum von 840 Jahren zwängen zu können, und er entschied sich hier für die Zahl 2301 (2299, 2295); und demgemäß schätzte er dann, so gut er konnte, die Dauer der einzelnen Dynastien in der grauen Vorzeit und ordnete sein Material. Ob nicht auch der Wunsch, sein geliebtes Vaterland Ägypten in so ehrwürdigem Alter strahlen zu sehen, seinen Verstand dazu vorbereitet hatte, das Gewicht der Gründe für die größere Länge der Perioden erheblich zu überschätzen, während der kühle Grieche *Eratosthenes* dieser Täuschung nicht verfiel?

[2]) Hatte vielleicht auch *Manetho* ursprünglich die Zahl 842, d. h. 842+1461 = 2303, so daß Menes bei ihm am 8. Aug. (1. Thoth) 5778

jetzigen Deutung des *Manetho* 2225—1461 = 834 Jahre. — Die 3. Periode hat 843 Jahre. Wir haben also endgültig:

1. Periode 8. Aug. 2858—9. Jan. 2016; 842 Jahre mit 11 Dynastien.
2. Periode 9. Jan. 2016—15. Juni 1183; 834 Jahre mit 8 Dynastien.
3. Periode 15. Juni 1183—16. Nov. 341: 843 Jahre mit 11 Dynastien.

Sesostris III trat an am 7. Dez. 1885. Denn das oben (n. 3) genannte Datum (7. Dez. 3345) muß um eine Sothisperiode später gesetzt werden.

Daß diese Daten trotz der großen Präzision, mit der sie auftreten, nur als durch die Tradition fixierte Annäherungen (besonders für die älteren Zeiten) gelten wollen, brauchen wir nicht hervorzuheben.

VIII. Vorbemerkungen zur Chronologie der 18. Dynastie

1. *Josephus* (contra Apionem I cap. 15) zählt im Anschluß an *Manetho* die Könige der 18. Dynastie auf, d. h. die Könige, welche gleich nach der Vertreibung des Hyksos in Ägypten regierten[1]. Es sind der Reihe nach die folgenden 13 Könige: Tethmosis 25 Jahre 4 Monate (26 Jahre); Chebron (13 Jahre); Amenophis I 20 Jahre 7 Monate (21 Jahre); dessen Schwester Amesis 21 Jahre 9 M. (22 Jahre); Mephres 12 Jahre 9 M. (13 Jahre): Mephramuthosis 25 Jahre 10 M. (26 Jahre); Thumosis 9 Jahre 8 M.; Amenophis 30 Jahre 10 M.; Orus 36 Jahre 5 M. (37 Jahre); dessen Tochter Acencheres I 12 Jahre 1 M.; Rathotis 9 Jahre; Acencheres II 12 Jahre 5 M.; Acencheres III 12 Jahre 3 M. Das sind zusammen 236 Jahre 71 Monate oder 241 Jahre 11 Monate oder 242 Jahre.

Da wir nur mit Jahren rechnen, so müssen wir die 71 Monate (6 Jahre) bei *Josephus* so in Rechnung stellen, daß wir bei 6 Königen die Monate zu einem Jahre abrunden, bei allen anderen sie

---

antrat? Der Bearbeiter, welcher den Antritt des Menes auf den Beginn der Sothisperiode 5701 bringen wollte und deshalb in der von *Manetho* gegebenen Dauer der ägyptischen Geschichte 77 Jahre tilgen machte, entschloß sich 4 Jahre in der 1. Periode und 73 Jahre in der 2. Periode zu tilgen, um so recht gefällige Zahlen zu erhalten, indem in der 1. Periode 2303 zu 2299 oder zu fast 2300, in der 2. Periode aber 2295 zu 2222 wurde. Vgl. oben n. 3 die letzte Fußnote.

[1]) Unsern Untersuchungen über die 18. und 19. Dynastie legen wir den dem *Manetho* entnommenen Bericht des *Josephus* zugrunde, weil er weit ausführlicher und genauer ist als *Afrikanus*.



einfach weglassen. So erhalten 1 Jahr Amenophis I, Amessis, Mephres, Mephramuthosis und Orus nach dem Vorgange des *Afrikanus* (*Müller* 575), endlich Tethmosis nach dem Vorgang des *Syncellus* (*Dindorf* 233, Zeile 3).

2. Die 4 ersten Herrscher der 18. Dynastie sind also der Reihe nach bei *Josephus:* Tethmosis, Chebron, Amenophis (Amenhetep I), Königin Amessis (Hatschepset). Nach den Denkmälern ist Amenhetep der 2. König der Dynastie, bei *Josephus* ist er der dritte. Es scheint also einer seiner beiden Vorgänger den Platz verlassen zu müssen. — Ferner ist die Königin Hatschepset nach den Denkmälern nicht unmittelbar auf Amenhetep I gefolgt, sondern Tutmes I (dessen Mitregent Tutmes II war) liegt zwischen ihr und Amenhetep[1]). Es muß also der König, der vor Amenhetep seinen Platz verläßt, unmittelbar hinter Amenhetep eingesetzt werden. — Es fragt sich jetzt, welcher König zu versetzen sei: Tethmosis oder Chebron? Wohl Tethmosis; denn der hinter Amenhetep einzusetzende König heißt auf den Denkmälern Tutmes oder Tethmosis. — Die 4 ersten Herrscher der 18. Dynastie sind also der Reihe nach: Chebron (Ahmes) 13 Jahre; Amenophis 21 Jahre; Tethmosis 26 Jahre; Amessis 22 Jahre. Dann folgen die 9 weiteren Herrscher, die soeben (n. 1) genannt wurden.

3. *Josephus* aaO. fährt sodann in seiner Königsliste fort: Armais 4 Jahre 1 M; Ramesses 1 Jahr 4 M.; Armesses Miammi 66 Jahre 2 M. (67 Jahre); Amenophis 19 Jahre 6 M.[2]). Dann folgte Armais, welcher neben seinem Bruder Sethos, der auch Ramesses heißt[3]), regierte und von diesem vertrieben wurde. Sethos-Ramesses heißt auch Ägyptus, und sein Bruder wird auch Danaus genannt. Armais-Danaus floh (aaO. cap. 16) vor seinem Bruder nach Argos in Griechenland. Cap. 26 wird weiter berichtet, Sethos-Ramesses habe 59 Jahre regiert[4]). Ihm folgte Rampses mit 66

[1]) Vgl. *Breasted*, Ancient Records of Egypt II § 1 ff; *Toffteen*, Ancient Chronology I 191 ff.

[2]) Diese 4 Könige regieren zusammen 90 Jahre 11 Monate oder 91 Jahre. Da wir nur mit Jahren rechnen, müssen wir die 11 Monate (1 Jahr) so verrechnen, daß bei einem Könige die Monatsangabe zu einem Jahre abgerundet, bei allen übrigen unterdrückt wird. So erhält Ramesses Miammi, dem *Eusebius* (*Müller* 578a) sogar 68 Jahre zubilligt, ein weiteres Jahr; das wird bestätigt durch eine Stele von Ramses IV zu Abydos, die sagt, Ramses II habe 67 Jahre regiert (*Breasted* IV § 471).

[3]) Σέθως ὁ καὶ Ῥαμέσσης. Ed. *Niese* V 17, 9.

[4]) Ὃν (Ἕρμαιον oder Ἁρμαῒν) ἐκβαλὼν ὁ Σέθως ἐβασίλευσεν ἔτη

Jahren. Dann regierte wieder ein Amenophis, der die Aussätzigen aus Ägypten vertrieb; gegen diesen erhob sich ein gewisser Osarsiph.

4. Hier werden also erst 4 Könige gezählt mit den Namen: Armais, Ramesses (Ramses), Armesses (Ramesses, Ramses), Amenophis. Dann folgen wieder 4 Könige mit den gleichen Namen in der gleichen Folge: Armais, Ramesses (Ramses), Rampses (Ramses), Amenophis (der Gegner des Osarsiph). Sind etwa die 4 letzten Könige nur eine Doublette zu den beiden ersten? Diese Ansicht hat manche Vertreter[1]). Wir folgen derselben; es scheinen nämlich für sie noch folgende Gründe zu sprechen:

a) *Josephus* sagt zweimal[2]), nach *Manetho* seien von der Vertreibung der Hyksos bis auf Danaus und Ägyptus 393 Jahre verflossen. Der Krieg zur Vertreibung der Hyksos begann mit der 17. Dynastie, unter der den Hyksoskönigen einheimische (thebanische) fortwährend gegenüberstanden. Diese Dynastie währte nach *Afrikanus* (*Müller* 569b) 151 Jahre. Dann folgten die oben (n. 1) aufgezählten 13 Könige mit 242 Jahren. Damit sind die 393 = 151+242 Jahre voll, und es müssen Danaus mit Ägyptus unmittelbar auf Acencheres III folgen q. e. d.[3]).

b) *Josephus* sagt zweimal[4]), nach *Manetho* seien von der Vertreibung der Hyksos bis auf Osarsiph und seinen Gegner Amenophis 518 Jahre verflossen. An der ersten von den zwei Stellen erklärt er das so: 393 Jahre waren es von der Vertreibung der

---

νϑ'. In diesen 59 Jahren sind wohl auch die Jahre enthalten, während deren er mit Armais regierte; denn für Armais-Danaus wird keine Regierungsdauer verzeichnet.

[1]) Dann hätten vielleicht bei *Josephus* ursprünglich die 4 ersten Könige (*Niese* V 17, 6—9) gefehlt, so daß auf Acencheres III unmittelbar die Brüder Armais-Danaus und Ramses-Ägyptus folgten; ein Späterer hätte auf Grund guter Quellen jene 4 Namen mit den zugehörigen Zahlen nachgetragen, da er nicht erkannte, daß sie, allerdings in entstellter Form, in der Erzählung von Danaus, Ägyptus, Rampses und Amenophis (dem Feinde der Aussätzigen) bereits enthalten waren.

[2]) AaO. c. 16. 26. *Niese* V 18, 14; V 40, 24.

[3]) Allerdings drückt sich *Josephus* nicht scharf aus, so daß man auf den Gedanken kommen könnte, die 393 Jahre seien vom Ende des Krieges mit den Hyksos (von der 18. Dynastie aus) und nicht vom Anfange desselben (von der 17. Dynastie aus) zu berechnen. Doch ist ersteres ausgeschlossen, weil dann die Zahlen in keiner Weise stimmen.

[4]) AaO. c. 26. 31. *Niese* V 40, 21; V 47, 30.

Hyksos bis auf Danaus und Ägyptus: dann regierten nach einander Ägyptus 59 Jahre und Rampses 66 Jahre, beide zusammen 125 Jahre, worauf dann Amenophis mit Osarsiph folgten (vgl. oben n. 3); so haben wir von der Vertreibung der Hyksos bis Osarsiph 393+125 = 518 Jahre. Man sieht, auch diese Angabe beweist, genau wie die vorige, daß Ägyptus und Danaus unmittelbar auf Acencheres III folgten[1]).

5. Mit Danaus und Ägyptus beginnt nach *Afrikanus* die 19. Dynastie. Wir haben also das Resultat gewonnen, daß die 18. Dynastie nach *Manetho* (*Josephus*) 13 Herrscher zählte und 242 Jahre regierte. Die Namen und die Aufeinanderfolge der Herrscher und die Regierungsdauer der einzelnen ist gleichfalls festgestellt (oben n. 1. 2). Wir wissen endlich, daß vom Anfang der 19. Dynastie bis auf den Kampf zwischen Amenophis und Osarsiph 125 Jahre verflossen sind (oben n. 4b).

IX. Vorbemerkungen zur Chronologie der 19. Dynastie

1. *Josephus* berichtet (aaO. cap. 26; vgl. oben VIII 3), nach *Manetho* habe gegen den König Amenophis, den Nachfolger des Rampses und den Feind der Aussätzigen, ein gewisser Osarsiph sich erhoben, der mit Eindringlingen aus Palästina[2]) sich in Verbindung setzte (*Niese* V 41, 23; 42, 10): Amenophis sei schließlich vor demselben nach Äthiopien geflohen (*Niese* V 43, 3); 13 Jahre nach dieser Flucht seien die Eindringlinge, welche das Land maßlos bedrückten und seine Religion verfolgten, wieder verjagt worden (*Niese* V 41, 14; 43, 7; vgl. cap. 27, *Niese* V 43, 25) Dieser Osarsiph, unter dem nach dem Gesagten die Palästinenser oder Syrer (wohl genauer die Philister) eine Zeitlang Ägypten besetzt hielten, ist identisch mit dem König Thuoris, den *Afrikanus, Eusebius* und *Syncellus*[3]) unmittelbar hinter Ramses und Ammenemnes (= Amenophis, Ammenemes, Amenmeses) als letzten Herrscher der 19. Dynastie nennen; denn er ist gleich Thuoris in der 19. Dynastie, der unmittelbare Nachfolger von Ramses und Amenophis. — Nach *Manetho* ist dieser Osarsiph-Thuoris, unter

---

[1]) Das Gesagte wird durch *Syncellus* bestätigt, der in seiner vielleicht auf das Sothisbuch sich stützenden Aufzählung der Könige, die 4 in Frage stehenden Namen ausläßt und auf Acencheres III sofort Danaus und Ägyptus folgen läßt (Ed. *Dindorf* 293, 13).

[2]) Der Text nennt Jerusalem. Aber Jerusalem steht hier wohl ungenau für Palästina und Syrien überhaupt.

[3]) *Müller* 581; *Dindorf* 302, 10.



dem die Philister Ägypten überrumpelten, identisch mit dem König Polybos bei *Homer*[1]) und lebte zur Zeit des trojanischen Krieges. Die Philister stammen bekanntlich, wenigstens zu einem guten Teil, aus Kreta (d. i. Kaphthor Deut 2,23; Amos 9,7; Jer 47,4), waren also den Griechen verwandt. Um dieselbe Zeit also, da die Griechen in Kleinasien unwiderstehlich vordrangen und das mächtige, blühende Trojanerreich zertrümmerten, überschwemmten sie auch Ägypten und ließen sich in immer größerer Anzahl an den Küsten Palästinas nieder. Es stimmt hier alles gut zusammen und erfüllt uns mit Vertrauen zu *Manethos* Chronologie.

2. Der Bericht des *Manetho* über den Vorstoß der Philister wird bestätigt durch den großen Papyrus Harris[2]). In den Jahren, so heißt es dort (Tafel 75 Z. 2—5), die der Regierung des Setnecht, des Vaters von Ramses III, vorangingen, d. h. am Ende der 19. Dynastie, war Ägypten in die Gewalt eines gewissen Arsu geraten, der aus Charu (Palästina) kam. Er bedrückte das Land und hinderte die Verehrung der Götter, bis Setnecht ihn wieder vertrieb. Dieser Palästinenser Arsu ist offenbar identisch mit dem Philister Osarsiph-Thuoris-Polybos bei *Manetho*; beide bezeichnen das Ende der 19. Dynastie.

3. *Josephus* findet bei *Manetho*, daß die Dynastie bis auf Osarsiph und dessen Kampf gegen Amenophis 125 Jahre zählte (oben VIII 5). Da Osarsiph der letzte König der Dynastie ist, so müssen wir, um die ganze Dauer der Dynastie zu gewinnen, zu jenen 125 Jahren die Jahre des Osarsiph-Thuoris addieren. Thuoris regierte nach *Afrikanus* und *Eusebius* 7 Jahre (*Müller* 581), nach *Syncellus* 17 Jahre (*Dindorf* 302, 10). Letztere Zahl ist vorzuziehen;

---

[1]) Oben VII 2 Fußnote.

[2]) Dieser Papyrus ist der größte von allen, die noch erhalten sind. Er wurde 1855 in Ägypten gefunden und 1876 von *Birch* in einem Faksimile veröffentlicht. Der Papyrus ist eine Beigabe, die man dem toten Pharao Ramses III (2. König der 20. Dynastie) ins Grab gelegt. Er enthält eine Rede, die dem verstorbenen Pharao in den Mund gelegt wird, und in der er auf seine Verdienste um die Tempel der Götter hinweist und am Schluß einen kurzen historiscn Überblick seiner Regierung beifügt. Der Papyrus ist übersetzt bei *Breasted* IV § 151—412. Den hieroglyphischen Text der Stelle, die uns hier interessiert, findet man bequem bei *Eisenlohr* in Transactions of the Society of Biblical Archaeologie I (1872) 355. Doch sind die Determinative des Namens Arsu nicht korrekt wiedergegeben; vgl. darüber *Eisenlohr* in ÄZ 1873, 158. Zum Papyrus überhaupt ist zu vergleichen *Erman* in Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1903, 456.

denn nach dem Berichte des *Josephus* (oben n. 1) hat Osarsiph-Thuoris mindestens 13 Jahre geherrscht. Wir haben demnach als Dauer der Dynastie 125+17 = 142 Jahre.

4. Suchen wir jetzt die Herrscher zu bestimmen, die während der ersten 125 Jahre der 19. Dynastie regierten. Denn die Angabe des *Josephus* (oben VIII 4b). welche diese Jahre auf nur 2 Könige Ramses-Sethos und Ramses-Rampses mit 59 und 66 Jahren verteilt, erweckt wenig Vertrauen, da sie andern präzisern Angaben, die wir bei *Josephus* finden, widerspricht. Diese parallelen und präziseren Angaben (oben VIII 3—4) sind, scheint es, durchaus vorzuziehen. Gemäß diesem präzisern Zeugnisse regierten nach den Königen der 18. Dynastie der Reihe nach 4 Könige: Armais, Ramesses (Ramses I), Armesses Miammi (Ramses II), Amenophis (Merneptah) 4, 1, 67 und 19 Jahre, zusammen 91 Jahre. Es fehlen bis zu 125 noch 34 Jahre. Der letzte der Könige, die in diesen 34 Jahren regierten, war wohl eben jener Amenophis (Amenmeses), den, wie *Josephus* meldet, Thuoris-Osarsiph vertrieb und der nach *Eusebius* (*Müller* 581 b) 26 Jahre hatte[1]). Vor Amenmeses klafft jetzt noch eine Lücke von 8 Jahren. Die Monumente nennen für diese Zeit mehrere Namen, die vielleicht gleichzeitig regiert haben, darunter besonders Sethos II; diesem mögen wir also jene 8 Jahre zuschreiben.

5. Wir haben also für die 19. Dynastie 7 Könige: Armais, Ramses I, Ramses II, Merneptah, Sethos II, Amenmeses, Thuoris, mit 4, 1, 67, 18, 8, 26, 17 Jahren, zusammen 142 Jahren[2]).

---

[1]) Bei *Josephus* sind Amenophis-Merneptah und Amenophis-Amenmeses nicht recht geschieden und zu einer Person zusammengeflossen.

[2]) Die so gewonnene Liste paßt, so weit das hier möglich ist, recht gut zu den Angaben der Alten. Bei *Afrikanus* (*Müller* 581 a) heißen die Könige der 19. Dynastie: Sethos [= Sethos I, der neben Armais regierte], Rapsaces [= Ramses II], Ammenephthes [= Merneptah], Ramses [= Sethos II], Ammenemnes [= Amenmeses], Thuoris. — *Eusebius* (*Müller* 581 b) nennt: Sethos I, Ramses [II], Ammenephthes [= Merneptah], Ammenemes [= Amenmeses], Thuoris. — *Syncellus* (*Dindorf* 293, 15; 302, 5) nennt: Armaeus [= Armais], Ramses [II], Amenophis [= Merneptah und Amenmeses], Thuoris. — *Josephus* nennt nach den 13 Königen der 18. Dynastie als Anfang der 19. Dynastie 4 Könige: Armais, Ramses I, Ramses II, Amenophis [= Merneptah und Amenmeses]; dazu kommt am Schluß der Dynastie noch Osarsiph (Thuoris); vgl. oben VIII 4. — Bei all diesen vier Zeugen, den *Afrikanus* ausgenommen, fehlt Sethos II; ebenso fehlt

X. Die Chronologie der 18. und 19. Dynastie

1. Die 18. Dynastie hat 242 Jahre (oben VIII 5), die 19. hat 142 Jahre (oben IX 5), also beide zusammen 384 ägyptische Jahre. Das Ende der 19. Dynastie ist der 15. Juni (1. Thoth) 1183 v. Chr. (oben VII 6); also ist der Anfang der 18. Dynastie der 19. September (1. Thoth) 1567 v. Chr. Auch ist uns die Reihenfolge der Könige und ihre Regierungsdauer bekannt (oben VIII 1—2; IX 5). Daraus ergibt sich von selbst die folgende Königsliste (die eingeklammerten Zahlen bedeuten die Regierungsdauer).

2. In der 18. Dynastie herrschten:

1) Chebron (Ahmes, 13) 19. Sept. 1567—16. Sept. 1554[1]).
2) Amenophis (Amenhetep I, 21) 16. Sept. 1554—10. Sept. 1533.
3) Tethmosis (Tutmes I, 26) 10. Sept. 1553—4. Sept. 1507[2]).
4) Amessis (Hatschepset, 22) 4. Sept. 1507—29. Aug. 1485[3]).
5) Mephres (Tutmes III, 13) 29. Aug. 1485—26. Aug. 1472[4]).

---

bei allen, den *Josephus* ausgenommen, Ramses I; außerdem sind bei *Syncellus* und *Josephus* Merneptah und Amenmeses zu einer Person zusammengeflossen. Alle Zeugnisse zusammengenommen ergeben die von uns gewonnene Liste; dieselbe findet also in ihnen eine beachtenswerte Bestätigung (weitere Bestätigung werden wir später in den Monumenten finden). — Die Verwirrung, welche in den Zeugnissen für die 18. und besonders für die 19. Dynaste herrscht, ist wohl zum guten Teil daraus entstanden, daß man schon frühzeitig (bereits bei *Josephus*) sich bemühte, die Angaben des *Manetho* mit den falsch gedeuteten Angaben der Bibel in Übereinstimmung zu bringen.

[1]) Er hat schon früher die Regierung angetreten [die Denkmäler (Inschrift aus dem Steinbruch von Turra, bei *Breasted* II § 27) erwähnen sein 22. Regierungsjahr]. Aber seit 1567 ist nach völliger Vertreibung der Hyksos seine Herrschaft unbestritten.

[2]) Gleichzeitig regierte, wie die Denkmäler zeigen, Tutmes II.

[3]) Über das Verhältnis der Hatschepset zu Tutmes I, II und III vgl. *Toffteen* 188.

[4]) Nach den Denkmälern (vgl. unten XI 5 Fußnote) regierte Tutmes III fast 54 Jahre, die längste Zeit neben seinen Vorgängern. Er trat demnach als Mitregent an im Jahre 1526 und zwar nach den Denkmälern am 4. Pachon (10. Mai) dieses Jahres. Er starb 1472 und zwar nach den Denkmälern am 30. Phamenoth (23. März) dieses Jahres.

6) Mephramuthosis (Amenhetep II, 26) 26. Aug. 1472—2. Aug. 1446[1].
7) Thmosis (Tutmes IV, 9) 20. Aug. 1446—17. Aug. 1437.
8) Amenophis (Amenhetep III, 30) 17. Aug. 1437—10. Aug. 1407[2].
9) Orus (Amenhetep IV, 37) 10. Aug. 1407—1. Aug. 1370.
10) Acencheres I (12) 1. Aug. 1370—29. Juli 1358.
11) Rathotis (Tutanchamen, 9) 29. Juli 1358—26. Juli 1349.
12) Acencheres II (12) 26. Juli 1349—23. Juli 1337.
13) Acencheres III (12) 23. Juli 1337—20. Juli 1325.

3. In der 19. Dynastie herrschten:

1) Armais (Heremheb, 4) 20. Juli 1325—19. Juli 1321[3]).
2) Ramses I (1) 19. Juli 1321—19. Juli 1320.
3) Ramses II (67) 19. Juli 1320—2. Juli 1253.
4) Merneptah (19) 2. Juli 1253—28. Juni 1234.
5) Sethos II (8) 28. Juni 1234—26. Juni 1226.
6) Amenmeses (26) 26. Juni 1226—19. Juni 1200.
7) Arsu (Osarsiph, Thuoris, 17) 19. Juni 1200—15. Juni 1183.

XI. Bestätigung der vorstehenden Königsliste durch die Monumente und andere Zeugnisse

1. *Klemens von Alexandrien* berichtet, der Exodus der Israeliten, den er wie *Josephus* mit dem Anfang der 18. Dynastie identifiziert, habe 345 Jahre vor dem Beginne einer neuen Sothisperiode stattgefunden[4]). Die Jahrhunderte sind unzuverlässig überliefert; die lateinische Übersetzung hat 445 Jahre. Wir glauben, daß 245 zu lesen sei. Die neue Sothisperiode begann 1321 v. Chr. (oben II 3). Rechnen wir 245 Jahre zurück, so erhalten wir 1566 als Anfang der 18. Dynastie. Das stimmt zu unserer Liste.

---

[1]) Ein Weinkrug, datiert im 26. Jahr des Amenhetep II bestätigt *Manethos* Angabe. Vgl. *Petrie*, A history of Egypt III 154.

[2]) Die Denkmäler erwähnen sein 36. Regierungsjahr (2 Stelen von Turra bei *Lepsius*, Denkmäler III 71 cd). Er regierte also einige Zeit neben Tutmes IV. Die Ernennung des Nachfolgers zum Mitregenten bei Lebzeiten des Vorgängers kam, wie die Denkmäler beweisen, häufig vor. Der Ernannte zählte offiziell seine Regierungsjahre vom Tage dieser Erhebung, nicht erst vom Tage seiner Alleinherrschaft an.

[3]) Neben (Heremheb und) den beiden Ramses regierte lange Zeit Sethos I. Auch Heremheb war lange Zeit vor 1325 Mitregent. Vgl. *Toffteen* 203 ff; *Petrie* III 245.

[4]) Strom. I 21 (136,3), *Migne* 8,871 B, Ed. *Stählin* II 84,27.

die 1567 bietet. Die Differenz von 1 Jahre hat nichts zu bedeuten; sie kann zB. auf verschiedener Behandlung der gebrochenen Jahre beruhen.

2. *Josephus* erzählt, fast 1000 Jahre vor der Zerstörung Trojas habe die Wanderung der Israeliten nach Ägypten begonnen[1]). Er denkt hier an die Wanderung Abrahams. Abraham ward geboren 2186 v. Chr. (vgl. diese Zeitschrift 1912, 56). Die Zerstörung Trojas fällt ans Ende der 19. Dynastie, d. h. ins Jahr 1183 (oder einige Jahre früher; oben VII 2 Fußnote). Gehen wir von 1183 um 1000 Jahre rückwärts, so erhalten wir das Jahr 2183 v. Chr. Damals war Abraham 3 Jahre alt. 72 oder 73 Jahre später kam er nach Ägypten. Also liegen wirklich zwischen der ersten Ankunft der Israliten in Ägypten und dem Ende der 19. Dynastie mehr als 900 oder fast 1000 Jahre. Unsere Liste hat das Ende der 19. Dynastie richtig angesetzt.

3. Nach dem Papyrus *Ebers* fiel im 9. Jahre des Amenhetep I das Sothisfest (19. Juli) auf den 9. Epiphi[2]). Nach unserer Liste, die auf *Manetho* sich stützt, beginnt das 1. Jahr des Amenhetep I am 16. Sept. 1554, d. h. zwischen dem 16. Sept. 1555 und dem 16. Sept. 1554. Das 9. Jahr begann also zwischen dem 14. Sept. 1547 und dem 14. Sept. 1546. Wenn unsere Liste richtig ist, muß der 9. Epiphi 1546 auf den 19. Juli gefallen sein. Das ist nun in der Tat der Fall[3]).

---

[1]) Contra Apionem I cap. 16 (*Niese* V 18,21). Aus *Manetho*, sagt hier *Josephus*, erschließt man für die Israeliten zweierlei: πρῶτον μὲν τὴν ἑτέρωθεν ἄφιξιν εἰς Ἄιγυπτον, ἔπειτα δὲ τὴν ἐκεῖθεν ἀπαλλαγήν, οὕτως ἀρχαίαν (bezieht sich auf das Ganze und insbesondere auf ἄφιξιν) τοῖς χρόνοις ὡς ἐγγύς που προτερεῖν αὐτὴν τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσι χιλίοις. Daß die Datierung (ἀρχαίαν . . . ἔτεσι χιλίοις) eigentlich nur auf ἄφιξιν (Ankunft in Ägypten), nicht auf ἀπαλλαγήν (Exodus) geht, ist klar. Denn *Josephus* rechnet im Satze vorher vom Beginn des Krieges gegen die Hyksos, an den sich nach seiner Meinung der Exodus anschloß, bis auf Danaus und Ägyptus, die am Anfange der 19. Dynastie, also nicht besonders lange vor den *Iliaca* (*tempora*) lebten, nur 393 (nicht 1000) Jahre.

[2]) ÄZ 1875, 145; *Meyer*, Chronologie 47; *Toffteen*, Chronology 180.

[3]) Sonst trat dieser Fall nnr ein in den Jahren 1549, 1548 und 1547 (natürlich auch eine Sothisperiode früher oder später).

4. Ein Kalenderfragment aus Elephantine berichtet, Tutmes III habe am 28. Epiphi ein Sothisfest gefeiert[1]). Das Sothisfest (der 19. Juli) fiel auf den 28. Epiphi in den Jahren 1473—1470. Also war Tutmes wenigstens in einem jener Jahre noch am Leben und zwar erlebte er noch den 19. Juli. So ist es wirklich nach unserer Liste. Nach ihr starb Tutmosis am 26. August 1472, d. h. in der Zeit zwischen dem 26. Aug. 1473 und 26. Aug. 1472. Also war er noch König am 19. Juli 1473. Aber am 19. Juli 1472 war er schon tot, da er nach den Monumenten am 30. Phamenoth (23. März) starb. Jenes Sothisfest war also das letzte seines Lebens.

5. Tutmes III feierte im 23. Jahre seiner Regierung am 21. Pachon ein Neumondfest[2]). Das 1. Jahr seiner Regierung begann nach unserer Liste am 10. Mai 1526 (oben X 2 Fußnote)[3]). Das 23. Jahr seiner Regierung begann also anfangs Mai 1504. Am 21. Pachon dieses Jahres oder am 21. Mai war Neumondfest oder vielmehr ein Neulichtfest; an diesem Tage wurde nach dem Neumonde die Sichel des Mondes abends am Westhimmel zum ersten Male wieder sichtbar. Der Neumond selbst lag am 2. Tage vorher. Wenn unsere Chronologie richtig ist, muß am 19. Mai 1504 v. Chr. Neumond gewesen sein. Eine Liste der Neumonde von 1506—1462 findet man in ÄZ 1889, 104. Wir ersehen aus ihr, daß am 19. Mai 1504 um 2 Uhr

---

[1]) *Lepsius,* Denkmäler III 43e; ÄZ 1889, 97; *Meyer* 48; *Toffteen* 180.

[2]) ÄZ 1889, 97; *Meyer* 49; *Toffteen* 182.

[3]) Tutmes III starb nach einer Inschrift im Grabe des Amenemheb am 30. Phamenoth im 54. Jahre seiner Regierung (*Breasted* II § 592). Nach unserer Liste starb er zwischen dem 26. Aug. (1. Thoth) 1473 und 26. Aug. 1472; er starb also am 30. Phamenoth oder 23. März 1472. — 53 ägyptische Jahre und ein Bruchjahr früher lag der Tag seines Antritts. Er trat also an vor dem April 1525. Das Datum seines Antritts war nach der Annaleninschrift im Amontempel zu Karnak der 4. Pachon (*Breasted* II § 417). Er trat also an am 4. Pachon oder 10. Mai 1526. Tutmes III regierte also vom 10. Mai 1526 bis 23. März 1472. Die meiste Zeit hatte er Mitregenten neben sich.

nachmittags mittlere Greenwicher Zeit tatsächlich Neumond war.

6. Tutmes III feierte auch im 24. Jahre seiner Regierung am 30. Mechir ein Neumondfest (ÄZ 1889, 97). Ist unsere Liste richtig, so war das am 1. März 1502, und 2 Tage vorher, d. i. am 27. Februar 1502, muß Neumond gewesen sein. In der Tat notiert die Liste in ÄZ einen Neumond am 27. Februar 1502 um 8 Uhr abends mittlere Greenwicher Zeit.

7. Der Mathematiker *Theon*, der um 380 n. Chr. schrieb, lehrt uns, daß mit Ramses I eine neue Sothisperiode begann[1]). Nach *Theon* trat also Ramses I an am 19. Juli 1321 v. Chr. (oben II 3). So steht es auch in unserer Liste.

8. Nach den Amarnabriefen regierte Amenhetep III zur Zeit, da die Kassiten Karaindasch, sein Sohn Kadaschman-Bel I und Kurigabzu I Könige von Babel waren; Amenhetep IV aber regierte mit Kurigalzu I und seinem Sohne Burnaburiasch[2]). *Toffteen,* dessen Chronologie der Kassitenzeit allen Quellen gerecht wird und ohne Zweifel im wesentlichen richtig ist, gibt für die babylonischen Herrscher folgende Zahlen: Karaindasch 1465—1435; Kadaschman-Bel I 1435—1420; Kurigalzu I 1420—1405; Burnaburiasch 1405—1380. Ein Blick auf unsere Liste zeigt, daß sie mit den Amarnatafeln in vollem Einklang steht.

9. Aus den Amarnatafeln sehen wir, daß zur Zeit der Könige Amenhetep III und IV in Palästina die Chabiri im Vordringen waren, und zwar scheinen diese Unruhen erst gegen Ende der Regierung des Amenhetep III eingesetzt zu haben. Diese Chabiri sind, wie kaum zu zweifeln ist, die Hebräer, welche unter Moses (Eroberung

---

[1]) Den griechischen Text des *Theon* findet man bei *Lepsius,* Königsbuch 123; *Unger*, Manetho 47; *Meyer* 29.

[2]) Karaindasch lebte mit Amenhetep III; vgl. Keilinschriftliche Bibliothek V. Br. 2 Z. 9 (*Knudtzon,* Die El-Amarna-Tafeln Brief 3 Zeile 9). Kurigabzu I lebte mit Amenhetep IV; vgl. KB. V Br. 6 Z. 8; Br. 7 Z. 7 (*Knudtzon* Br. 6 Z. 8; Br. 9 Z. 7). Die übrigen Gleichzeitigkeiten ergeben sich unmittelbar aus den Aufschriften der ersten Briefe, die in den Amarnatafeln sich finden.

von Basan Num 21,31) und Josue kämpften[1]). Die Eroberung des Westjordanlandes unter Josue begann nach der Bibel im Jahre 1409 v. Chr. (oben I 5). Bald nach dieser Zeit muß Amenhetep III gestorben sein. So steht es auch in unserer Liste; er starb um 1407 v. Chr. Unsere Liste steht also im Einklang mit der Bibel und den Amarnatafeln.

10. Die Bedrückung der Israeliten in Ägypten begann, als ein neuer König auftrat, der von Josef und den stammverwandten Hyksos nichts mehr wissen wollte (Ex 1,8); das soll wohl bedeuten: als eine neue Dynastie gegen die Hyksos sich durchgesetzt und diese vertrieben hatte. Die Bedrückung begann also nicht lange nach dem Beginn der 18. Dynastie, d. h. nach unserer Liste nicht lange nach dem Jahre 1567, also etwa um das Jahr 1559 (unter Ahmes). Zur Zeit der Geburt des Moses war die immer mehr sich verschärfende Verfolgung bereits auf ihrem Höhepunkte angelangt, und hatte wohl schon etwa 3 Jahrzehnte gedauert. Moses ist geboren im Jahre 1529; denn beim Auszuge war er 80 Jahre alt (Ex 7,7), und der Auszug war 1449 (oben I 5)[2]). Die Bedrückung der Israeliten scheint also nach der Bibel etwa um 1559 begonnen zu haben. Man sieht, unsere Liste steht auch hier im Einklang mit den Angaben der Bibel.

11. Von König Merneptah besitzen wir ein Siegeslied, das vom 3. Epiphi seines 5. Jahres datiert ist. Nach unserer Liste ist das der 29. Mai 1249 (oder 1248). Der König rühmt seine Großtaten gegen die Libyer; aber auch in Palästina hat er sich ausgezeichnet, Israel ist gedemütigt.

[1]) Mit den Chabiri, die bloß in den Briefen des Königs Abdicheba von Jerusalem eine Rolle spielen, sind nicht zu verwechseln die Sa-Gaz-Leute, die ebenfalls in den Amarnatafeln genannt werden. Der letztere Begriff ist weiter und umfaßt außer den Hebräern die verschiedensten nomadisierenden oder räuberischen Völkerschaften.

[2]) Moses floh aus Ägypten im Alter von 40 Jahren (Act 7,30), also im Jahre 1489. Mithin ist Moses geboren unter Tutmes I (1529), er floh unter Tutmes III (Hatschepset, 1489), er führte Israel aus Ägypten unter Amenhetep II (1449), er eroberte das Ostjordanland und starb unter Amenhetep III (1409).



Es handelt sich wohl um Ereignisse des Jahres 1250 oder 1249. Am Schlusse der Inschrift (Z. 26—28) lesen wir:

Die Fürsten werfen sich nieder | und bitten um Frieden,
Keines erhebt mehr sein Haupt | von den fremden Völkern.
Verwüstet ist Libyen, | das Hethiterland in Ruhe,
Geplündert Kanaan | mit all seinem Gesindel,
Gefangen Askalon, | gefesselt Gezer, | Jenoam vernichtet[1]).
Israels Leute sind nur noch wenige, | das Volk existiert nicht mehr,
Palästina ist geworden | wie eine (trauernde) Witwe vor Ägypten.
Alle Länder insgesamt sind beruhigt, | jeder Störer gezüchtigt
Durch den König Binere-Miamun, | den Sonnensohn Merneptah-Hetephermet,
Dem Leben geschenkt ist | gleich der Sonne auf ewig[2]).

Aus den Amarnabriefen wissen wir, daß Ägypten sich gegen die Hebräer der Kanaaniter zu bedienen pflegte, und nur selten und vorübergehend unmittelbar eingriff. Wir dürfen also nach den Erfolgen des Merneptah eine Stärkung der Kanaaniter und eine Bedrückung Israels durch dieselben erwarten. In der Tat berichtet die Bibel, daß Jabin, der König von Kanaan, der in Asor regierte, 20 Jahre Israel bedrängte, bis er von Debbora und Barak besiegt wurde. Diese Bedrückung fiel nach der Bibel in die Jahre 1243—1224 (oben I 5), d. i. gerade in die Zeit gleich nach den Erfolgen des Merneptah (1250 oder 1249). Man sieht wieder, die Bibel bestätigt die Liste.

12. Daß auch das Datum, das *Eratosthenes* für die Zerstörung Trojas ansetzt (1183), trefflich zur Chronologie *Manethos* und seinem Berichte über Thuoris-Polybos und also auch zu unserer Königsliste paßt, wurde schon (oben VII 2) bemerkt.

13. Das Vordringen der aus Kreta stammenden Philister gegen Israel (1148—1012; oben I 5) berührt sich nach unserer Chronologie zeitlich mit dem mächtigen Vor-

[1]) Jenoam ist eine Stadt landeinwärts von Tyrus nahe dem Libanon. Vgl. *Müller,* Asien und Europa (1893) 201.

[2]) ÄZ 1896, 1 (hier findet man auch den hieroglyphischen Text); Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896 I 593 (hier findet man den hieroglyphischen Text für die oben zitierten Zeilen); *Breasted* III § 617; *Greßmann,* Altorientalische Texte und Bilder (1909) 195.

wärtsdrängen der griechischen Völkerstämme, das sich in der Eroberung Trojas (1183), dem Einfall des Thuoris-Osarsiph-Arsu-Polybos in Ägypten (1200), der dorischen Wanderung (1104) und ähnlichen Ereignissen jener Epoche manifestierte. Also auch von hier aus findet die Königsliste eine schöne Bestätigung.

14. Wer die große Liste dieser Bestätigungen mit Aufmerksamkeit liest, muß wohl die Überzeugung gewinnen, daß die Königsliste der zwei Dynastien im wesentlichen richtig ist und durch weitere Forschungen nur relativ geringfügige Änderungen und Verschiebungen erfahren kann[1]). Es sei aber zum Schlusse noch darauf hingewiesen, daß die Chronologie des Tutmes III und seiner Nachfolger einzig durch eine sorgfältige Betrachtung der manethonischen Überlieferung gewonnen wurde. Wir haben uns allerdings für die genauere Präzisierung des Anfangs der 12. Dynastie (oben VII 3) und für die Umstellung von Tutmes I (oben VIII 2) auf die Denkmäler berufen; aber beides ist ohne Einfluß auf Tutmes III und seine Nachfolger. Man erkennt daraus, welch großen historischen Wert auch eine in starke Unordnung geratene Überlieferung besitzen kann. Es bestätigt sich der alte Satz: Die schlechteste Überlieferung ist als Grundlage historischer Forschung immer noch besser als die glänzendste Hypothese. Natürlich darf man sich nicht gedankenlos auf unklare Traditionen stützen, sondern muß durch sorgfältiges Überlegen und Vergleichen den Weizen von der Spreu

---

[1]) Insbesondere ist die Regierungszeit von Tutmes III durch die unter n. 4—6 besprochenen Angaben der Monumente in Verbindung mit den Daten des *Josephus* durchaus gesichert; ähnliches gilt von Amenhetep I (n. 3) und Ramses I (n. 7). Auch die unter n. 8—9 berührten Gleichzeitigkeiten sind bedeutungsvoll. — Den Angaben der Monumente für Tutmes III in n. 4—6 würden allenfalls auch die folgenden Annahmen genügen: er regierte vom 7. Mai 1515 bis 20. März 1461, oder vom 3. Mai 1501 bis 18. März 1447, oder vom 1. Mai 1490 bis 14. März 1436. Doch sind diese Ansätze durch *Manetho* ausgeschlossen, der die Distanz zwischen dem Tode des Tutmes III und dem Antritt des Ramses I (19. Juli 1321: vgl. oben n. 7) auf 26+9+30+37+12+9+12+12+4 = 151 Jahre (nebst einem gebrochenen Jahre) berechnet.

sondern, den gemeinschaftlichen Wahrheitskern von den wechselnden Korruptionen unterscheiden.

Schlußbemerkung. Bei den neuern Ägyptologen und Exegeten begegnen wir häufig der Hypothese, Merneptah (19. Dynastie) oder einer seiner Nachfolger sei der Pharao des Auszugs, und der Exodus sei einige Zeit nach 1240 v. Chr. erfolgt. Das kann nicht recht sein. Denn

a) durch die Bibel wissen wir, daß zwischen Exodus und dem Tempelbau des Salomo (969 v. Chr.) 480 Jahre liegen (vgl. diese Zeitschrift 1912, 55). Dieser klaren Angabe wird jene Hypothese auch nicht annähernd gerecht.

b) Nach jener Hypothese wäre Moses nach 1200 v. Chr. gestorben. Es lägen also zwischen seinem Tode und der Erhebung Davids zum König kaum 180 Jahre. In diese paar Jahre müßten die Ereignisse der Bücher Josue, Richter und 1 Sam zusammengedrängt werden. Ein Blick auf die genannten Bücher und ihre chronologischen Angaben zeigt, daß das unmöglich ist.

c) Jene Hypothese widerspricht endlich den Monumenten. Das oben (n. 11) zitierte Siegeslied des Königs Merneptah beweist, daß zu seiner Zeit Israel längst in Kanaan ansässig war. Nach *W. Max Müller* (Asien und Europa 236) wird schon zur Zeit der Könige Sethos I und Ramses II, also geraume Zeit vor Merneptah, der Stamm Aser erwähnt und er wohnte bereits damals in seinem Losteile in Nordpalästina. Die Eroberung Kanaans durch die Israeliten, und nun gar der Exodus, liegen demnach geraume Zeit vor Merneptah und der ganzen 19. Dynastie. — Die Amarnatafeln bezeugen sodann direkt, daß schon gegen Ende der Regierung von Amenhetep III die Hebräer (Chabiri) ins Westjordanland einzudringen begannen (oben n. 9).

d) Besagte Hypothese entbehrt der Begründung.

α) Man wundert sich, daß das Buch der Richter die Einfälle der Ägypter in Palästina unter der 19. und am Anfange der 20. Dynastie nicht erwähnt, und schließt daraus, damals seien die Israeliten noch nicht dort gewesen. Aber da die ägyptischen Berichte, wie wir eben sahen, durch einen glücklichen Zufall die Anwesenheit der Israeliten wiederholt bezeugen, so haben wir hier nur einen neuen Beweis für die alte Wahrheit, daß das *argumentum a silentio* mit großer Zurückhaltung und Vorsicht zu handhaben ist. Übrigens ist das Schweigen der Bibel nicht auffallend. Die Einfälle der Ägypter galten in der Hauptsache dem Küstengebiete und berührten kaum die von den Israeliten besetzten Gebirge. Zudem hatten sie für die Israeliten nur den Charakter eines schnell vorbeieilenden Raubzuges, der neben der

anhaltenden Bedrückung durch die benachbarten Stämme bedeutungslos und nicht der Erwähnung wert war. Das Buch der Richter spricht nur von Bedrückungen, die lange währten und schließlich bloß durch das Auftreten eines neuen Richters beendet werden konnten.

β) Man weist darauf hin, daß die Hebräer an den Vorratsstädten Phithom und Ramesses bauten (Ex 1,11), und daß auch Ramses II hier baute. Man schließt daraus, die Hebräer hätten für Ramses II gebaut und seien also zu seiner Zeit noch in Ägypten gewesen. — Allerdings hat Ramses II in jenen Gegenden, wo Ägypten an Asien grenzt, wie überhaupt in ganz Ägypten viel gebaut, und wir geben gern zu, daß er auch in der Stadt Ramesses baute. Aber auch vor ihm wurden im östlichen Delta, wo die Israeliten wohnten, Befestigungen und Vorratskammern angelegt. Die Anfänge dazu gehen sogar nachweislich bis in die 4. und 5. Dynastie zurück (*Müller*, Asien und Europa 45). Namentlich aber brauchten die ersten Könige der 18. Dynastie in jenen Gegenden solche Anlagen nicht bloß als Schutzwehr gegen die Hyksos, welche noch immer von Asien aus Ägypten bedrohten, sondern auch als Stützpunkte für ihre Feldzüge in Palästina. Damals also wurde im östlichen Delta eifrig an Festungen und Magazinen gearbeitet und von diesen Bauten erzählt Ex 1,11.

γ) Die Stadt Ramesses, sagt man endlich, hat ihren Namen von Ramses II. Sie trug aber, wie Ex 1,11 zeigt, dessen Namen schon zur Zeit, als die Israeliten in Ägypten wohnten. Also war der Exodus nach Ramses II. — Wenn es sicher wäre, daß die Stadt Ramesses nach Ramses II benannt sei, so würde folgen, daß Ex 1,11 (und ebenso Gen 47,11; Ex 12,37; Num 33,3. 5) ursprünglich ein älterer Name für Ramesses stand, der später zur Zeit des Samuel oder Esdras als antiquiert beseitigt und durch die moderne Bezeichnung Ramesses ersetzt wurde. Indes kann die Hypothese, das biblische Ramesses habe erst durch Ramses II diesen Namen erhalten, nicht ausreichend begründet werden. In Ägypten gab es viele Orte, die nach dem Sonnengott Ra benannt wurden[1]. Es konnte also eine Stadt auch ohne Beziehung zu Ramses II den Namen Ramses (Heliopolis) erhalten, und Ramses konnte in einer so benannten Stadt sich eben so gut baulich betätigen, wie in so vielen andern Städten, die seinen Namen nicht trugen[2].

---

[1]) Vgl. *Brugsch*, Dictionnaire Géographique de l'ancienne Égypte (1879) 404—451. S. 306 findet man hier 2 Orte, die Ramses heißen, und doch mit Ramses II nichts zu tun haben.

[2]) Da nach der Bibel der Auszug ins Jahr 1449 fiel, so zeigt

XII. Abschließende Bemerkungen zur Chronologie der zwei ersten Perioden der ägyptischen Geschichte

1. Wir haben oben (VII 6) mit Hilfe eines Papyrus von Kahun gefunden, daß Sesostris III am 7. Dez. 1885 antrat. 132 Jahre früher läßt *Manetho* die 12. Dynastie beginnen. Er verteilt diese Jahre auf die drei Vorgänger des Sesostris III. Es sind das Sesostris I, Amenemhat II und Sesostris II. Er schreibt ihnen als Regierungsdauer der Reihe nach 46, 38 und 48 Jahre zu (vgl. oben VII 3). Doch lassen sich diese Zahlen angesichts der Monumente nicht halten[1]).

---

ein Blick in unsere Königsliste, daß Amenhetep II der Pharao des Auszugs war. Daß dieser Pharao beim Auszuge der Israeliten in eigener Person im roten Meere ertrunken sei, braucht man nicht in die Bibel hineinzulesen. Vgl. *Miketta*, Der Pharao des Auszugs (Bibl. Studien 1904, 2. Heft); *Miketta* hat ganz richtig in Amenhetep II den Pharao des Auszugs erkannt.

[1]) *Manetho* hat die weitgehende Gleichzeitigkeit dieser Regierungen nicht hinreichend erkannt und im Anschluß daran notgedrungen andere Fehlgriffe begangen. So hat Amenemhat II allerdings, wie *Manetho* angibt, etwa 38 Jahre regiert, aber wenigstens 3 davon gemeinschaftlich mit seinem Vorgänger und 3 (oder 6) neben seinem Nachfolger. Auch die Zahl 46 für Sesostris I ist recht gut (die Monumente geben bis jetzt nur 45), aber die 10 ersten dieser Jahre regierte er neben seinem Vorgänger und seit seinem 43. Regierungsjahre regiert mit ihm sein Nachfolger. Mit diesen beiden Zahlen (38 u. 46) war die Zahl 48 für Sesostris II dem *Manetho* vorgeschrieben, da die Summe 132, wie er auf irgend einem Wege erkannt hatte, bis zum Anfange der 12. Dynastie, die für ihn mit Sesostris I begann, herauskommen mußte. — Die hier besonders in Betracht kommenden Angaben der Monumente sind:

1) Die Stele des Antef in Cairo: Jahr 30 des Amenemhat I = Jahr 10 des Sesostris I.
2) Nach der Erzählung des Sinuhe starb Amenemhat I in seinem 30. Regierungsjahre.
3) Die Stele des Upwaweto zu Leyden: Jahr 44 des Sesostris I = Jahr 2 des Amenemhat II.
4) Nach der Stele des Simontu lebte Sesostris I noch im 3. Jahre des Amenemhat II.
5) Die Stele des Hapu zu Assuan: Jahr 35 des Amenemhat II = Jahr 3 des Sesostris II.
6) Nach dem oben (VII 6) erwähnten Papyrus von Kahun re-

Gehen wir vom Tode des Amenemhat I aus, der dem Sesostris I unmittelbar voranging, so haben wir nach den Monumenten bis zum Antritt des Sesostris III nur 83, nicht 132 Jahre. Die fehlenden 49 Jahre erhalten wir für die 12. Dynastie, wenn wir Amenemhat I, den Vater des Sesostris I, den *Manetho* merkwürdiger Weise von der 12. Dynastie trennte, zu dieser herüberziehen. Aber da Amenemhat I nur 30 Jahre regierte, fehlen immer noch 19 Jahre, für die kein Königsname gegeben ist, und die wir deshalb als Übergangszeit bezeichnen müssen. — Da die 12. Dynastie am 9. Januar 2016 antrat (oben VII 6), ergibt sich jetzt im Anschluß an die Monumente folgende Chronologie (die eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Regierungsjahre).

1) Übergangszeit (19) 9. Jan. 2016—5. Jan. 1997.
2) Amenemhat I (30) 5. Jan. 1997—28. Dez. 1968.
3) Sesostris I (36) 28. Dez. 1968—19. Dez. 1932[1]).
4) Amenemhat II (34) 19. Dez. 1932—11. Dez. 1898[2]).
5) Sesostris II (13) 11. Dez. 1898—7. Dez. 1885[3]).
6) Sesostris III seit dem 7. Dez. 1885.

2. Die 12. Dynastie hat bei *Manetho-Afrikanus* 160 Jahre, die 13. hat 453 Jahre. — Der 15. Dynastie (Hyksos) gab *Manetho*, wie wir aus *Josephus* (contra Apionem I cap. 14) sehen, 260 Jahre. Es herrschten nämlich der Reihe nach Salatis 19 Jahre, Beon 44 Jahre, Apachnas 36 Jahre 7 Monate (37 Jahre), Apophis 61 Jahre, Janias 50 Jahre 1 Monat, Assis 49 Jahre 2 Monate, zusammen 259 Jahre 10 Monate (260 Jahre). Bei *Afrikanus* ist diese Königsreihe etwas in Unordnung geraten und so gewinnt er schließlich 284 Jahre. *Josephus* hat, wie allgemein und mit Recht angenommen ist, die bessere Lesart; eine gute

---

gierte Sesostris II 19 Jahre, aber nicht gemeinschaftlich mit seinem Nachfolger. Vgl. zu all diesen Angaben *Breasted* I § 460.

[1]) Er regierte schon 10 Jahre mit seinem Vorgänger, hat also im ganzen 46 Jahre, wie *Manetho* angibt.

[2]) Er regierte schon 4 Jahre mit seinem Vorgänger, hat also im ganzen 38 Jahre, wie *Manetho* angibt.

[3]) Er regierte schon 6 Jahre mit seinem Vorgänger, hat also im ganzen 19 Jahre.

Begründung dieser Ansicht findet man zB. bei *Lepsius,* Königsbuch 59. — Die 16. Dynastie (Hyksos) hat bei *Afrikanus* 518 Jahre. Aber *Josephus* (aaO. *Niese* V 15, 10) sagt, bald nachdem er die eben genannten 6 Hyksoskönige aufgezählt hat, nach *Manetho* hätten die Hyksos 511 Jahre über Ägypten geherrscht. Wir glauben diese Worte dahin verstehen zu sollen, daß *Manetho* der auf jene 6 Könige folgenden Dynastie 511 Jahre gegeben habe. Da nach unsern bisherigen Erfahrungen *Josephus* zuverlässiger ist als *Afrikanus,* halten wir 511 für die echte manethonische Zahl[1]). — Die 17. Dynastie (Krieg zur Vertreibung der Hyksos), in der Hyksos und Thebaner nebeneinander regierten, hat bei *Manetho-Afrikanus* 151 Jahre. *Josephus* bestätigt die Zahl (oben VIII 4a). — Der 18. Dynastie gab *Manetho* 242 und der 19. Dynastie 142 Jahre, wie wir bei *Josephus* (oben VIII, IX) gefunden haben und die Denkmäler aufs schönste bestätigen (oben XI). Bei *Afrikanus* ist hier einige Unordnung eingerissen, und so hat bei ihm die 18. Dynastie 263 und die 19. Dynastie 209 Jahre.

Es hatten also bei *Manetho* die 12. bis 19. Dynastie, abgesehen von der 14., zusammen 160+453+260+511 +151+242+142 = 1919 Jahre. Da alle 8 Dynastien bei ihm 2295 Jahre zählten (oben VII 3), so bleiben für die 14. Dynastie 376 Jahre. — Bei *Afrikanus* ist die manethonische Überlieferung ziemlich stark in Unordnung geraten, und so haben die genannten 8 Dynastien, abgesehen von der 14., bei ihm zusammen 160+453+284+518+151 +263+209 = 2038 Jahre. Da er überdies der vielleicht aus einem Mißverständnis des *Manetho* hervorgegangenen Überlieferung folgt, nach der alle 8 Dynastien zusammen nur 2222 Jahre zählen (oben VII 3), so bleiben bei ihm für die 14. Dynastie nur 184 Jahre[2]).

---

[1]) Ist die Zahl 518 für die 16. Dynastie vielleicht durch eine unwillkürliche Verwechslung mit jener Zahl 518 entstanden, die *Josephus,* wie wir oben (VIII 4b) sahen, in einem ganz anderen Zusammenhang bringt?

[2]) Wollte jemand zur Rekonstruierung des ursprünglichen *Manetho* statt der Zahl des *Afrikanus* für die 14. Dynastie (184) lieber die für die 12. Dynastie (160) oder beide ändern, so bliebe das Resultat

3. Da, wie wir glauben, *Manetho* die 2. Periode (12. bis 19. Dynastie) um eine Sothisperiode überschätzt hat, so haben die meisten seiner Dynastiezahlen für uns an Interesse verloren. Wir halten die 13.—14. und die 16.—17. Dynastie für gleichzeitig mit den andern und die Zahlen, die *Manetho* für sie gibt, für rohe Schätzungen, die er aus den Königslisten abstrahierte, indem er sich gleichzeitig bestrebte, für die ganze Periode zur Zahl 2295 zu gelangen[1]). Daß es mit diesen vier Dynastien eine besondere Bewandtnis habe und *Manetho* über sie nicht recht im Klaren war, dürfte sich auch darin verraten, daß gerade bei ihnen und nur bei ihnen die Einzelkönige mit ihrer besondern Regierungsdauer nicht aufgezählt werden. Es bleiben für uns also nur die 12., 15., 18., 19. Dynastie. Die beiden letzten sind bereits klargestellt (oben VIII—XI). Sie haben zusammen 242 + 142 = 384 Jahre (oben X 1). Da die ganze Periode 834 Jahre zählt, bleiben für die 12. und 15. Dynastie 450 Jahre. Für die 15. Dynastie haben wir vorhin (n. 2) bei *Josephus* 260 Jahre gefunden. Mithin bleiben für die 12. Dynastie (und ihre Fortsetzung durch die 13. bis 14. Dynastie) 190 Jahre.

4. Für die 11 ersten Dynastien folgen wir dem *Eratosthenes* als Gewährsmann. Von seinen 38 Königen scheinen

---

für die hypothetische Urgestalt des *Manetho* im wesentlichen das Gleiche. Es handelt sich für uns hier nur darum, ein einigermaßen angenähertes Bild des ursprünglichen *Manetho* aus dem gegenwärtigen Zustand der manethonischen Überlieferung zu gewinnen, weil das zum Verständnis und zur Beurteilung dieser Überlieferung nicht ohne Nutzen ist.

[1]) Diese Zahl 2295 war ihm vorgeschrieben durch die auf irgend einem Wege gewonnene Erkenntnis, daß beim Beginn der 12. Dynastie das Sothisfest bis auf zwei Tage um 7 Monate früher lag als am Ende der 19. Dynastie. Allerdings würde auch die Zahl 834 diese Bedingung erfüllt haben; aber *Manetho* glaubte um 1 Sothisperiode höher greifen zu müssen; vgl. oben VII 5 Fußnote. — Seit der 18. Dynastie zeigt sich *Manetho* vorzüglich unterrichtet. Aber auch für die ältere Zeit besaß er viele äußerst wertvolle Informationen, besonders zB. für die 12. und 15. Dynastie. Aber über das gegenseitige zeitliche Verhältnis der ihm vorliegenden Dynastien und Könige (ob teilweise gleichzeitig) war er oft nur mangelhaft unterrichtet.

die 29 ersten, wie die Namen, die Ordnuug und die Regierungsdauer mehr oder minder deutlich verraten, den 7 ersten manethonischen Dynastien zu entsprechen, während die 9 letzten Namen wohl der 8. Dynastie angehören, für die auch *Manetho* 9 Könige angibt, ohne sie einzeln zu nennen; die 9.—11. Dynastie liefen dieser 8. Dynastie (und teilweise ihren Vorgängerinnen?) parallel[1]. — Die 29 ersten Könige herrschten nach *Eratosthenes* 676 Jahre, die 9 letzten 166 Jahre.

5. Die Chronologie der 2 ersten Perioden der ägyptischen Geschichte gestaltet sich also in folgender Weise (die eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Regierungsdauer).

1) 1.—7. Dynastie (676) 8. Aug. 2858—20. Febr. 2182.
2) 8.—11. Dynastie (166) 20. Febr. 2182—9. Jan. 2016.
3) 12. Dynastie (190) 9. Jan. 2016—23. Nov. 1827.
4) 15. Dynastie (260) 23. Nov. 1827—19. Sept. 1567.
5) 18. Dynastie (242) 19. Sept. 1567—20. Juli 1325.
6) 19. Dynastie (142) 20. Juli 1325—15. Juni 1183.

Die beiden ersten Nummern bilden die 1. Periode, die 4 letzten die 2. Periode. Die ersten Könige der 12. Dynastie findet man oben XII 1, die Regierungsdauer für die 6 Könige der 15. Dynastie oben XII 2, die Könige der 18. und 19. Dynastie oben X.

6. Wir fügen unseren Untersuchungen über die Chronologie der 2 ersten Perioden noch einige Bemerkungen hinzu.

a) Ein Papyrus aus Kahun, der unsere Datierung für Sesostris III verlangt, ist schon oben (VII 3) hinreichend besprochen. Mit ihm sind zusammenzuhalten die andern (XII 1) aufgezählten Dokumente, welche unsere im wesentlichen manethonische Chronologie der 12. Dynastie stützen. Dadurch ist die Zeit Sesostris III und seiner Vorgänger in der 12. Dynastie durchaus gesichert, wenn man nicht etwa alle Daten um 1460 Jahre (Sothisperiode) erhöhen will.

---

[1]) Für die Dynastiezahlen des *Manetho* gilt hier ungefähr das Gleiche, was vorhin (n. 3) für die Zahlen der 2. Periode bemerkt wurde.

b) Einer Inschrift im Grabe des Nomarchen Tutnecht entnehmen wir, daß zur Zeit dieses Nomarchen eine Flachsernte am 23. und 27. Choiakh stattfand. Dieser Nomarch war Oheim und (vielleicht nicht unmittelbarer) Vorgänger eines gewissen Tuthetep, der unter Amenemhat II (1936 bis 1898) ein Knabe und (um 1890) unter Sesostris II (1904—1885) und Sesostris III Nomarch war. Tutnecht wird also (um 1940) unter Sesostris I und Amenemhat II Nomarch gewesen sein. Nehmen wir an, er habe sein Grab um 1940 angelegt, so fielen der 23. und 27. Choiakh auf den 12. und 16. April des julianischen Kalenders. Die Flachsernte richtet sich aber nach dem gregorianischen Kalender. 1940 v. Chr. entsprechen dem julianischen 12. und 16. April der 26. und 30. März gregorianisch. Nun findet in jener Gegend, aus der die Inschrift stammt, die Flachsernte anfangs April statt, 3½ Monate nach der Aussaat zur Zeit der Wintersonnenwende und dauert 8—10 Tage. Die Daten stimmen also hinreichend. — Gehen wir aber um eine Sothisperiode rückwärts, wie die längere Chronologie es will, so würde der 23. und 27. Choiakh zwar wieder dem julianischen 12. und 16. April, aber dem gregorianischen 15. und 19. März entsprechen. Das dürfte zu früh sein für die Flachsernte. Jedenfalls wird durch diese Inschrift die kürzere Chronologie, der wir folgen, entschieden begünstigt[1]).

c) Septuaginta rechnet von der Sintflut bis zu Abrahams Geburt 2+135+130+130+134+130+132+130+79+70 = 1072 Jahre (Gen 11,10—26). Abraham wurde geboren 2186 v. Chr. (vgl. diese Zeitschrift 1912, 56). Die Sintflut bei LXX fällt mithin ins Jahr 3258 v. Chr. Für den Antritt des Menes haben wir das Jahr 2858 gefunden. LXX setzt also die Sintflut genau 400 Jahre vor Menes. Vielleicht ist das kein Zufall; die Bearbeitung, welche die Zahlen des hebräischen Textes bei LXX durchmachen mußten, hat vielleicht absichtlich auf dieses Resultat hin-

[1]) Auf dieses Datum hat zuerst *Ed. Meyer* hingewiesen, und er hat es sehr eingehend behandelt [Nachträge zur ägyptischen Chronologie (1908) 18].

gearbeitet. Dann würde daraus folgen, daß in Alexandrien, wo die LXX entstand und in Gebrauch war, eine Überlieferung herrschte, welche den Antritt des Menes auf 2858 setzte und mit *Eratosthenes* die kürzere Chronologie vertrat, indem sie die Perioden des *Manetho* um eine Sothisperiode kürzte. So scheint es fast, als ob in LXX neben *Eratosthenes* ein unerwarteter Zeuge für die kürzere Chronologie sich fände.

d) Abraham kam nach Ägypten, als er 75 oder 76 Jahre alt war (Gen 12,4). Da er 2186 v. Chr. geboren ist (vgl. diese Zeitschrift 1912, 56), war er 2111 (2110) in Ägypten. Ein Blick in unsere Liste zeigt, daß das ungefähr 100 Jahre vor Beginn der 12. Dynastie in der 1. Hälfte der 8. Dynastie war. Es standen also bereits die großen Pyramiden bei Memphis (Kairo), welche von den Pharaonen der 3.—6. Dynastie gebaut wurden. Ägypten besaß damals, scheint es, einen großen Einfluß in Palästina. Aber auch die Asiaten gewannen immer größere Bedeutung in Ägypten, und ihr Ansehen stieg während der 12. Dynastie, bis die Bewegung in der Besetzung Ägyptens durch die Hyksos ihren Höhepunkt erreichte.

e) Jakob kam nach Ägypten, als er 130 Jahre alt war (Gen 47,9), d. h. im Jahre 1896 v. Chr., da er 160 Jahre nach Abraham geboren wurde (Gen 21,5; 25,26). In den Anfang desselben Jahres fällt die 2. Reise der Brüder Josephs nach Ägypten, die 1. Reise liegt 1 Jahr früher, war also 1897 v. Chr.; es war das 1. Jahr des Hungers. 7 Jahre früher (1904) liegt das 1. Jahr des Überflusses und wiederum ein Jahr früher (1905) war Joseph zu seinem großen Ansehen gelangt. Bei seiner Erhöhung war er 30 Jahre alt (Gen 41,46). Bei seiner Ankunft in Ägypten war er 17 Jahre alt (Gen 37,2). Dieselbe liegt also 13 Jahre früher und fällt ins Jahr 1918 v. Chr. — Aus der Liste oben XII 1 ersieht man sofort, daß Joseph unter Amenemhat II nach Ägypten kam. Unter demselben Könige wurde er auch Vezier, aber zu einer Zeit, da bereits Sesostris II den größten Einfluß im Staate ausübte, so daß er nur ein Jahr später (1904) zum Mitregenten

ernannt wurde. Unter Sesostris II kamen dann auch die Brüder Josephs nach Ägypten (1897) und schließlich (1896) Jakob selbst. Der Pharao des Joseph ist also Sesostris II. Wie für die Zeit Abrahams die Blüte Babylons unter Hammurapi, so ist für die Zeit Jakobs die Blüte Ägyptens unter der 12. Dynastie charakteristisch.

f) Daß die Bedrückung der Israeliten in Ägypten (etwa seit 1559), die Geburt des Moses (1529), der Exodus (1449), die Eroberung Kanaans durch die Israeliten unter Josue der 18. Dynastie angehören, wurde bereits oben XI 9—10 bemerkt, und aus der Königsliste oben X kann man leicht ersehen, unter welche Pharaonen die einzelnen Ereignisse fallen; vgl. oben XI 10 Fußnote.

g) Im 6. Jahre des Sesostris II, also 1899 v. Chr.[1]), kam ein kanaanäischer Scheich Abscha, oder Abischa (אַבְשַׁי, אֲבִישַׁי) mit Spezereien nach Ägypten[2]). Man hat in dem Bilde, das die Ankunft der 37 Asiaten (des Scheichs und seiner Leute) verewigt, oft eine Darstellung der Einwanderung Abrahams erblicken wollen. Das ist schon chronologisch unmöglich. Zeitlich berührt sich das Ereignis vielmehr mit der Ankunft Jakobs im Pharaonenlande, da es der Reise der Brüder Josephs (1897) nur um 2 Jahre vorausgeht. Daß es sich aber nicht um Jakob und seine Söhne handeln kann, ist sofort klar, wenn man die Szene auf dem Bilde mit der Erzählung Gen 42—47 vergleicht.

h) Die Chronologie der 12., 18. und 19. Dynastie ist durch die Zeugnisse *Manethos* und der Denkmäler, die wir beibrachten, unseres Erachtens hinreichend gesichert und kann nur noch unwesentliche Korrekturen und Verschiebungen erfahren; besonders für das Ende der 19. Dynastie wäre weiteres Material sehr erwünscht[3]). — Auf die Chro-

---

[1]) Sesostris II tritt ja 1904 v. Chr. an, als Mitregent des Amenemhat II; vgl. die Liste oben X 2.

[2]) Das Ereignis ist dargestellt in dem Grabe des Chnumhetep zu Beni-Hassan. Veröffentlicht wurde das Bild von *Lepsius* (Denkmäler II 131—133) und ist seitdem unzählige Mal wiederholt worden.

[3]) Es könnte vielleicht jemand daran denken, die 12. Dynastie um eine Sothisperiode früher anzusetzen. Dann würde die Geschichte der Patriarchen Abraham und Jakob ganz mitten in die 16. mane-



nologie der 1.—12. Dynastie kann man sich, scheint uns, weniger verlassen. Namentlich flößt es Besorgnis ein, daß zwischen dem Sothisfest, das dem Antritt des Menes unmittelbar vorangeht [19. Juli (16. Mesore) 2858] und dem entsprechenden ägyptischen Datum [16. Mesore (27. Oktober) 340], das dem Ende der manethonischen Geschichte Ägyptens unmittelbar folgt, genau 2520 = 7×360 ägyptische Gemeinjahre oder 2520×365 = 7×360×365 Tage liegen. Es macht fast den Eindruck, als sei die Angabe für den Antritt des Menes kein absolut genaues Datum, sondern nur eine sehr gute, aber doch etwas schematisierte Annäherung[1]. — Glücklicherweise hat aber auch nur die Chronologie der 12., 18. und 19. Dynastie für den Exegeten Bedeutung. Für die 11 ersten Dynastien genügt ihm die Erkenntnis, daß Abraham 100 Jahre vor der 12. Dynastie, also unter der 8. Dynastie nach Ägypten kam.

---

thonische Dynastie hineinfallen, von der wir nichts wissen, als daß *Manetho* ihr 511 Jahre gegeben hat. — Wir halten diese längere Chronologie beim jetzt erreichten Fortschritt der Forschung nicht mehr für sehr wahrscheinlich. Indes zählt sie noch immer namhafte Vertreter.

[1]) Man erlaube uns, in diesem Zusammenhange auf eine andere merkwürdige Erscheinung hinzuweisen. Vom Sothisfeste des Jahres der Sintflut bei LXX [19. Juli (6. Pachon) 3258 v. Chr.] bis zum Sothisfeste, das dem Ende der manethonischen Geschichte Ägyptens unmittelbar folgt [19. Juli (6. Pachon) 340], sind es genau 2918 Sothisjahre (= julianische Jahre), aber auch genau 2920 = 8×365 ägyptische Gemeinjahre oder 8×365×365 Tage. Das dürfte wiederum darauf hindeuten, daß die Zahlen des hebräischen Urtextes bei LXX im Laufe der Zeit eine schematisierende Überarbeitung erfahren haben (vgl. oben n. 7 c). Haben die Alexandriner vielleicht deshalb die Sintflut gerade 400 Jahre (nicht etwa 300 oder 500 Jahre) vor Menes angesetzt, weil so die hier beobachtete schöne Zahlenproportion entstand? — Von der Schöpfung bis zur Sintflut sind es nach LXX bekanntlich 230 +205+190+170+165+162+165+167+188+600 = 2242. Jahre Das Jahr der Sintflut ist also das Jahr 2243, wenn wir die Schöpfung als Jahr 1 bezeichnen. Wir haben mithin nach LXX die Gleichung 3258 v. Chr. (oben c) = Jahr 2243 der Schöpfung. Daraus folgt Jahr 1 n. Chr. = Jahr 5501 der Schöpfung. Die Jahre der christlichen Ära sind also genau um 5½ Jahrtausend kleiner als die Jahre der Schöpfung. Es könnten also bei der Wahl des Anfangsjahres

XIII. Die genaueren Daten für die 11 letzten Dynastien des Manetho

1. Wir haben gesehen, daß die 3. Periode der ägyptischen Geschichte bei *Manetho* 11 Dynastien zählt (oben VII 4), die 20.—30. Dynastie. Als Dauer dieser Dynastien haben wir im Anschluß an den syncellischen *Afrikanus* 135, 114, 120, 89, 6, 40, 150, 124, 6, 21, 38 Jahre gefunden (oben V 4). Wenn wir jetzt nach diesen Zahlen die Daten der Dynastien berechnen, indem wir vom 15. Juni 1183 (dem Ende der 19. Dynastie) ausgehen, finden wir, daß die 27. Dynastie oder der Perser Kambyses am 3. Januar 529 antrat. Nach der gewöhnlichen und gut begründeten Ansicht kam aber Kambyses erst im Frühjahr 525 nach Ägypten, und wir werden deshalb seinen Antritt auf den ganz in der Nähe liegenden 1. Thoth (2. Januar) des Jahres 525 setzen dürfen[1]). Die Überarbeiter des *Manetho* haben, scheint es, den Antritt des Kambyses um 4 Jahre hinaufgerückt, vielleicht weil sie seinen Antritt in Ägypten mit dem Antritt in Persien verwechselten, der allerdings nach dem ptolemäischen Regentenkanon auf den 3. Januar 529 fiel. Wir werden diesen Fehler am einfachsten korrigieren, indem wir die 27. Dynastie mit *Eusebius* (*Müller* 595b) um 4 Jahre vermindern, dafür aber die 25. Dynastie, wiederum mit *Eusebius* (*Müller* 593a), um 4 Jahre erhöhen. Es hat demnach die 25. Dynastie 44, die 27. Dynastie 120 Jahre.

2. Nun können wir ohne jeden Anstoß die Daten für alle Dynastien berechnen (die eingeklammerten Zahlen geben die Regierungsdauer).

20. Dyn. (135) 15. Juni 1183—12. Mai 1048.
21. Dyn. (114) 12. Mai 1048—14. April 934.
22. Dyn. (120) 14. April 934—15. März 814.
23. Dyn. (89) 15. März 814—21. Febr. 725.

---

unserer Ära, das ja nur sehr gut angenähert mit der Geburt Christi sich berührt, schematisierende Bestrebungen einen kleinen Einfluß ausgeübt haben. Hat man vielleicht das Geburtsjahr Christi (und nicht etwa sein Todesjahr) zum Ausgangspunkt der Zeitrechnung gewählt, weil sich so die neue (christliche) Ära in die einfachste Beziehung zur früheren (jüdisch-alexandrinischen Ära nach Schöpfungsjahren bringen ließ? — Das Jahr 5501 der Schöpfung ist als Geburtsjahr Christi bei den byzantinischen Chronographen (außer *Eusebius*) fast allgemein anerkannt. Vgl. darüber *Gelzer*, Julius Afrikanus.

[1]) Streng genommen müßten wir den Antritt auf den folgenden 1. Thoth (1. Januar 524) verschieben.

24. Dyn. (6) 21. Febr. 725—19. Febr. 719.
25. Dyn. (44) 19. Febr. 719—8. Febr. 675.
26. Dyn. (150) 8. Febr. 675—2. Jan. 525.
27. Dyn. (120) 2. Jan. 525—3. Dez. 406.
28. Dyn. (6) 4. Dez. 406—1. Dez. 400.
29. Dyn. (21) 1. Dez. 400—26. Nov. 379.
30. Dyn. (38) 26. Nov. 379—16. Nov. 341.

3. Der 1. König der 22. Dynastie ist nach *Manetho* (*Afrikanus*) Sesonchis (Schaschank I); er regierte (*Müller* 590b) 21 Jahre, d. i. 14. April 934—8. April 913[1]). Von ihm (Sesak, שׁוּשַׁק) erzählt die Bibel, daß er im 5. Jahre des Roboam Jerusalem brandschatzte (3 Reg 14,25). Roboam regierte nach der Bibel 932—915 v. Chr. vgl. diese Zeitschrift 1912, 54). Die Angaben des *Manetho* werden also durch die Bibel bestätigt.

4. Der 2. König der 22. Dynastie ist nach *Manetho* (*Afrikanus*) Osorthon [Wasarken, Osorkon); er regierte (*Müller* 590b) 15 Jahre. d. i. 8. April 913—5. April 898[2]). Von ihm (Zara, זֶרַח) erzählt die Bibel [2 Chron. 4,8 [Vulg. 14,9], daß Asa von Juda in Krieg mit ihm war. Asa regierte nach der Bibel 913—874; es wird also wieder unsere Liste (*Manetho*) durch die Bibel bestätigt[3]).

5. Im übrigen interessieren den Exegeten nur noch die Könige seit der 25. Dynastie. Ihnen wollen wir uns jetzt zuwenden. — In der 24. Dynastie herrschte nur ein König, der Saite Bocchoris (21. Febr. 725—19. Febr. 719).

---

[1]) Eine Inschrift im Steinbruch von Silsileh erwähnt gleichfalls sein 21. Jahr. *Breasted* IV § 706.

[2]) Die Denkmäler erwähnen sein 36. Jahr (*Petrie,* History of Egypt III 241). Er regierte also nicht bloß die 15 Jahre, welche *Manetho* verzeichnet, sondern auch neben seinem Vorgänger oder seinem Nachfolger.

[3]) Die Chronologie der folgenden Könige der 22. Dynastie ist noch etwas unklar. Die Denkmäler nennen mehrere Könige mit auffallend hohen Regierungszahlen. Diese Könige haben augenscheinlich mehrfach zu zweien bis dreien neben einander regiert, was auch *Manetho* ausdrücklich behauptet (*Müller* 590 b). *Manetho* und die Denkmäler nennen übereinstimmend 9 Könige. Vgl. *Breasted* IV § 6 93 *Petrie,* History III 228.

XIV. Die Könige der 25. und 26. Dynastie

1. In der 26. Dynastie herrschten nach *Manetho* (*Afrikanus*) zuerst 3 Könige, im ganzen 21 Jahre. Auf diese Übergangszeit von 21 Jahren folgten der Reihe Psammetich I, Necho, Psammetich II, Apries, Amasis mit 54, 6, 6, 19, 44 Jahren; den Schluß bildet Psammetich III mit 6 Monaten (*Müller* 593a). Die Übergangszeit vor Psammetich I war eine Zeit der größten inneren und äußeren Unruhen, während deren die Assyrer unter Assarhaddon und Assurbanipal zweimal in Ägypten einfielen, bis Theben vordrangen und neue Könige einsetzten. Taharka, der letzte König der 25. Dynastie, lebte noch in der Übergangszeit, mußte aber schließlich vor den Assyrern nach Äthiopien fliehen. Er betrachtete sich nichtsdestoweniger immerfort als König von Ägypten und wurde auch von vielen, wenigstens im Geheimen, anerkannt, wie uns die Apisinschriften im Serapeum verraten (*Breasted* IV § 917). Auch Psammetich I betrachtete Taharka als seinen unmittelbaren Vorgänger (*Breasted* IV § 962; vgl. unten XV 6). Die Wirren hielten teilweise noch an während der ersten Jahre Psammetich I[1].

2. Necho regierte nach *Afrikanus* 6 Jahre. *Herodot* (II 159) gibt ihm 16 Jahre; auch die Denkmäler erwähnen sein 16. Jahr (*Breasted* IV § 976). Wir müssen ihm also mindestens 15 Jahre (und ein gebrochenes Jahr) zuschreiben. Zugleich müssen wir aber, da die Dauer der Dynastie nicht vermehrt werden kann, die 9 Jahre, welche Necho so gewonnen hat, bei der Übergangszeit wieder in Abzug bringen, so daß ihr nur 12 Jahre bleiben. — Ferner scheint es angemessen, daß wir die 6 Monate des Psammetich III für unsere Dynastie nicht ganz vernachlässigen, sondern als ein Jahr berechnen. Dafür müssen wir der Übergangszeit wieder ein Jahr abziehen, so daß sie schließlich nur 11 Jahre behält. — Wir haben also in der 26. Dynastie eine Übergangszeit von 11 Jahren, dann 6 Könige mit 54, 15, 6, 19, 44, 1 Jahren.

3. In der 25. Dynastie nennt *Afrikanus* 3 Könige Schabaka, Schabataka, Taharka mit 8, 14, 18 Jahren (*Müller* 593a). *Eusebius* aber (*Müller* 593a) und *Syncellus* (Ed. *Dindorf* 347, Z. 10) geben dem Schabaka und Schabataka gleich viele Jahre (je 12). Demgemäß geben auch wir bei *Afrikanus* dem Schabaka die Jahre des Schabataka, nämlich 14. So haben Schabaka und Schabataka zusammen 28 Jahre und es bleiben, da die Dynastiedauer 44 Jahre ist (oben XIII 1), für Taharka nur 16 Jahre. Doch ist zu beachten, daß die Jahre der Übergangszeit am Anfange der 26. Dynastie

[1]) Vgl. hierüber *Wiedemann*, Ägyptische Geschichte 590.

vielfach als Jahre des Taharka gezählt wurden (oben n. 1); diese Übergangszeit währte aber 11 Jahre (oben n. 2), so daß Taharka im ganzen 16+11 = 27 Jahre hat, was die Dokumente bestätigen[1]). Die 3 Könige der 25. Dynastie regieren also der Reihe nach 14, 14, 16 Jahre.

4. Jetzt können wir leicht die Daten der einzelnen Regierungen bestimmen. In der 25. (äthiopischen) Dynastie haben wir:

Schabaka (14) 19. Febr. 719—16. Febr. 705.
Schabataka (14) 16. Febr. 705—12. Febr. 691.
Taharka (16) 12. Febr. 691—8. Febr. 675.

5. In der 26. (saitischen) Dynastie haben wir:

Übergangszeit (11) 8. Febr. 675—5. Febr, 664.
Psammetich I (54) 5. Febr. 664—23. Jan. 610.
Necho (15) 23. Jan. 610—19. Jan. 595.
Psammetich II (6) 19. Jan. 595—18. Jan. 589.
Apries (19) 18. Jan. 589—13. Jan. 570[2]).
Amasis (44) 13. Jan. 570—2. Jan. 526.
Psammetich III (1) 2. Jan. 526—2. Jan. 525.

XV. Bestätigung der für die 25. und 26. Dynastie gewonnenen Resultate

1. Die Bibel berichtet (4 Reg 17,4), daß Osee von Israel im Jahre 725 oder 724, da er im Begriffe stand, von Assyrien abzufallen, Gesandte an Schabaka (Sua, סוא), den König von Ägypten schickte. In den assyrischen Berichten Sargons [Prunkinschrift Z. 25—26 (Keilinschr. Bibl. II 55)] wird dieser Sua (Sibʿu) nicht König, sondern Turtan „Feldherr" genannt. Die Bibel bezeichnet ihn mithin proleptisch als König. Damals, als Osee sich an Ägypten wandte, war Schabaka noch nicht König, son-

---

[1]) Eine Apisstele im Serapeum erwähnt das 26. Jahr des Taharka und zeigt, daß zwischen dem Antritt des Taharka und dem des Psammetich I 27 Jahre lagen (vgl. XV 6).

[2]) Apries regierte auch noch 570—564 gemeinsam mit Amasis; er hat also im ganzen 25 Jahre, wie *Herodot* (II 161) berichtet. Vgl. *Wiedemann* aaO. 640. — Nach den Dokumenten (*Petrie* III 352; *Breasted* IV § 998) scheint die gemeinsame Regierung nur 3 Jahre gedauert zu haben; Apries hätte also nur 22 Jahre (589—567) regiert, und *Herodot* hätte sich um 3 Jahre geirrt.

dern allmächtiger Berater des Königs Bokchoris (vgl. oben XIII 5[1]). Die Kombination des biblischen und assyrischen Berichtes ergibt, daß Schabaka bald nach 725 König von Ägypten wurde. So besagt es auch unsere nach *Manetho* entworfene Königsliste: Schabaka trat an 719.

2. Die Bibel berichtet weiter (4 Reg 19,9; Is 37,9), daß Taharka, König von Äthiopien, gegen Sennacherib von Assyrien im Jahre 701 ausrückte[2]). Man beachte, daß Taharka hier nur König von Äthiopien ist. Formeller König von Ägypten ist er also erst einige Zeit nach 701 geworden. Damit stimmt unsere Königsliste: er trat an 691[3]).

3. Sodann berichtet die Bibel (4 Reg 23,29), daß Necho (Nechao נְכֹה) von Ägypten im Jahre 610 den König Josias bei Megiddo schlug und tötete. Nach unserer Liste war Necho tatsächlich in jenem Jahre Pharao; sie ist also in Ordnung.

---

[1]) Gegen Ende der 23. Dynastie fiel Pianchi von Äthiopien in Ägypten ein und riß fast alle Gewalt an sich. Seit jener Zeit waren die Äthiopen fast vollständig die Herren von Ägypten, wenn auch formell die Königswürde in diesem Lande erst im Jahre 720—719 ihnen zufiel. Vgl. *Wiedemann* 564.

[2]) Das Datum 701 gewinnen wir aus den Keilinschriften, nach denen Sargon II 722—705 und Sennacherib 705—681 in Assyrien herrschten. Die Belagerung Jerusalems durch Sennacherib unter König Ezechias erzählt die Prismainschrift des Taylor-Cylinders Z. 11 ff (Keilinschr. Bibl. II 95). — Die Bibel gibt im Anfange ihrer Erzählung (4 Reg 18,1; Is 36,1) das vierzehnte Jahr des Ezechias (714) als Datum. Damals begannen nämlich die Verwicklungen des Ezechias mit Assyrien, die im Jahre 701 die Belagerung Jerusalems herbeiführten. Azot schickte sich an zum Kampfe gegen Assyrien. Aber das Unternehmen endete zunächst 711 mit der Eroberung Azots durch den Feldherrn (Turtan) des Königs Sargon von Assyrien (Is 20,1). — Übrigens gilt das biblische Datum des 14. Jahres des Ezechias auch noch für die gleich (4 Reg 20,1; Is 38,1) sich anschließende Erzählung von der Krankheit des Ezechias. Diese Krankheit fällt nämlich 15 Jahre vor den Tod des Königs (4 Reg 20,6; Is 38,5), d. h. in sein 14. Jahr, da er 29 Jahre regierte (4 Reg 18,2).

[3]) Daß man den Titel König von Äthiopien proleptisch deute ist wohl nicht notwendig.

4. Endlich weissagte nach der Zerstörung Jerusalems der Prophet Jeremias (44,30; 46,13), Nabuchodonosor von Babylon werde nach Ägypten ziehen, das Land plündern und seinen König Apries (Ephree, חָפְרַע) demütigen. Also war um die Zeit der Zerstörung Jerusalems (586) Apries Pharao; er war es wohl auch (neben Amasis), als Nabuchodonosor, in seinem 37. Jahre (568) den Raubzug nach Ägypten unternahm[1]). Zu allem stimmt unsere Liste.

5. Nach *Herodot* (II 157. 159. 161; III 10. 14) regierte Psammetich I 54, Necho 16, Psammetich II 6, Apries 25, Amasis 44 Jahre: Psammetich III aber nur 6 Monate (rund 1 Jahr). Zu alledem stimmt wieder unsere Liste; nur könnte für Apries *Herodot* sich um 3 Jahre geirrt haben, wie bereits bemerkt wurde. Für Necho gibt unsere Liste nur 15 Jahre. Das 16. Jahr, das *Herodot* beifügt, war also ein gebrochenes Jahr.

6. Eine Apisstele im Serapeum zu Memphis (*Breasted* IV § 960) meldet, daß der dort begrabene Stier starb im 20. Jahre 12. Monat 21. Tag (21. Mesore) des Königs Psammetich I; d. h. 19 Jahre 11 Monate 20 Tage nach dem 1. Thoth, welcher dem wirklichen Tage des Antritts des Psammetich I unmittelbar voranging. Das Tier war, wie die Stele weiter meldet, 21 Jahre 2 Monate 7 Tage alt geworden. Es war also geboren 1 Jahr 2 Monate 17 Tage vor dem 1. Toth, der dem Antritt des Psammetich I voranging. Es war aber, wie die Stele beifügt, geboren im 26. Jahre des Königs Taharka und zwar muß es geboren sein im 10. Monate 14. Tage (14. Payni) dieses Jahres, weil es am 21. Mesore seines Todesjahres (und eines jeden Jahres seines Lebens) außer den vollen Jahren 2 Monate und 7 Tage zählte. Von dem 1. Thoth, welcher dem wirklichen Tage des Antritts des Königs Taharka voranging, bis zur Geburt des Tieres (im 26. Jahre 10. Monate 14. Tage des Königs) haben wir also 25 Jahre 9 Monate 13 Tage. Von der Geburt des Tieres bis zum 1. Thoth, welcher dem wirklichen Tage des Antritts des Königs Psammetich I vorausging, haben wir vorhin gefunden 1 Jahr 2 Monate 17 Tage. Beides

---

[1]) Der Zug fällt ins 37. Jahr des Nabuchodonosor, wie wir aus einem Annalenfragment (Z. 13) ersehen, das *Pinches* in den Transactions of the Society of Bibl. Arch. VII (1882) 210—225 veröffentlichte. Darnach ist *Josephus* (Antiqu. X 9,7), der das Ereignis ins 23. Jahr des Nabuchodonosor verlegt, zu berichtigen. Vgl. *Maspero*, Histoire Ancienne III 558; *Wiedemann* 641.

zusammen gibt 27 Jahre als die Zeit, welche liegt zwischen dem 1. Thoth vor dem Antritt des Taharka und dem 1. Thoth vor dem Antritt des Psammetich I; oder auch als die Zeit, welche liegt zwischen dem 1. Thoth unmittelbar nach Antritt des Taharka und dem 1. Thoth nach Antritt des Psammetich I. Ein Blick in unsere Liste zeigt, daß sie dazu stimmt. Die 27 Jahre laufen vom 12. Februar 691 bis zum 5. Februar 664. — Die 11 Jahre der Übergangszeit werden nach dieser Stele als Jahre des Taharka gezählt, da sie von seinem 26. Jahre redet (vgl. oben XIV 3).

7. Nach einer andern Stele (*Breasted* IV § 978) starb ein Apis im 16. Jahre 2. Monate 6. Tage (6. Paophi) des Königs Necho im Alter von 16 Jahren 7 Monaten 17 Tagen. Das Tier starb also 15 Jahre 1 Monat 5 Tage nach dem 1. Toth, der unmittelbar vor Antritt des Necho lag; und es war geboren 1 Jahr 6 Monate 12 Tage vor jenem 1. Thoth. Das Tier war aber geboren, wie die Stele sagt, im 53. Jahre 6. Monate 19. Tage (19. Mechir) des Psammetich I oder 52 Jahre 5 Monate 18 Tage nach dem 1. Thoth vor dem Antritt des Psammetich I. Durch Addition erhält man 54 Jahre als die Zeit zwischen dem 1. Thoth vor (oder nach) dem Antritt des Psammetich I und dem 1. Thoth vor (oder nach) dem Antritt des Necho. So sagt es auch unsere nach *Manetho* entworfene Liste, sie ist also in Ordnung. Die 54 ägyptischen Jahre laufen vom 5. Februar 664 bis zum 23. Jan. 610.

8. Nach einer andern Stele (*Breasted* IV § 987 starb ein Stier im 12. Jahre 8. Monate 12. Tage (12. Pharmuthi) des Königs Apries im Alter von 17 Jahren 6 Monaten 5 Tagen. Er starb also 11 Jahre 7 Monate 12 Tage nach dem 1. Thoth, der unmittelbar vor dem Antritt des Necho lag; und er war geboren 5 Jahre 10 Monate 24 Tage vor jenem 1. Thoth. Das Tier war aber geboren, wie die Stele uns belehrt, im 16. Jahre 2. Monate 7. Tage (7. Paophi) des Königs Necho oder 15 Jahre 1 Monat 6 Tage nach dem 1. Thoth vor Antritt dieses Königs. Durch Addition erhält man 21 Jahre als die Zeit zwischen dem 1. Thoth vor (oder nach) dem Antritt des Necho und dem 1. Thoth vor (oder nach) dem Antritt des Apries. Genau so steht es in unserer Liste. Die 21 Jahre laufen vom 23. Januar 610 bis zum 18. Januar 589.

9. Auf einer Grabstele (*Breasted* IV § 1029) lesen wir, daß der Priester Psammetich starb im 27. Jahre 8. Monate 28. Tage (28. Pharmuthi) des Königs Amasis im Alter von 65 Jahren 9 Monaten 27 Tagen[1]). Er starb also 26 Jahre 7 Monate 27 Tage nach

[1]) Der Text gibt als Alter 65 Jahre 10 Monate 2 Tage, also 5 Tage mehr. Diese 5 Tage sind die Epagomenae, welche zwischen



dem 1. Thoth, der unmittelbar vor dem Antritt des Amasis lag; und er war geboren 39 Jahre 2 Monate vor jenem 1. Thoth. Er war aber geboren nach den Angaben der Stele im 1. Jahre 11. Monate 1. Tag (1. Epiphi) des Königs Necho oder 10 Monate nach dem 1. Thoth vor Antritt dieses Königs. Durch Addition erhält man 40 Jahre als die Zeit zwischen dem 1. Thoth vor (oder nach) dem Antritt des Necho und dem 1. Thoth vor (oder nach) dem Antritt des Amasis. So sagt es auch *Manetho* in unserer Liste. Die 40 Jahre laufen vom 23. Januar 610 bis zum 13. Januar 570.

10. Wir fügen noch bei, daß eine Inschrift das 16. Jahr des Necho (*Breasted* IV § 976), eine andere das 7. Jahr des Psammetich II (*Breasted* 988 E) erwähnt. Daraus folgt, daß Necho und Psammetich II mindestens 15 und 6 Jahre regiert haben. — Es gibt auch eine Inschrift[1]), die das 44. Jahr des Amasis erwähnt.

11. Aus den beigebrachten Monumenten ersieht man: Taharka hat mit Einschluß der Übergangszeit 27 Jahre (oben n. 6); Psammetich I hat 54 Jahre (n. 7), Necho und Psammetich II zusammen 21 Jahre (n. 8), Necho, Psammetich II und Apries zusammen 40 Jahre (n. 9), Amasis 44 Jahre (n. 10), Psammetich III bei *Herodot* 6 Monate (n. 5) regiert. Aus n. 8 in Verbindung mit n. 10 folgt, daß Necho 15 und Psammetich II 6 Jahre regierte. — Die Chronologie der 26. Dynastie ist also durch die Monumente durchaus gesichert. Indem man vom Jahre 525, da Kambyses bekanntlich nach Ägypten kam, rückwärts rechnet, kann man aus ihnen die Regierungszeit aller Könige bis hinauf zu Taharka berechnen und so die Angaben des *Manetho* bestätigen.

XVI. Die Könige der 27. bis 31. Dynastie

1. Die Könige der 27. Dynastie (Perser) geben wir nach dem sehr zuverlässigen Regentenkanon des Astronomen *Ptolemäus*, der übrigens mit *Manetho* (*Afrikanus*) übereinstimmt; nur übergeht der Kanon die Herrscher, die bloß einige Monate regierten.

---

dem Datum der Geburt (1. Epiphi) und dem folgenden Datum des Todes (28. Pharmuthi) liegen. Zur Vereinfachung der Rechnung beachten wir die 5 Epagomenae nicht. — Im Beispiele oben n. 7 hat auch der ägyptische Rechner diese 5 Tage vernachlässigt. Der dort beigesetzte Apis war eigentlich 16 Jahre 7 Monate 22 Tage (nicht bloß 17 Tage) alt; d. h. er zählte 16 Jahre und 232 Tage.

[1]) Felsinschrift am Hammamat bei *Lepsius*, Denkm. III 275 b.

Kambyses (4) 2. Jan. 525—1. Jan. 521.
Darius I (36) 1. Jan. 521—23. Dez. 486.
Xerxes (21) 23. Dez. 486—17. Dez. 465.
Artaxerxes I (41) 17. Dez. 465—7. Dez. 424.
Darius II (18) 7. Dez. 424—3. Dez. 406[1]).

2. Während der 28., 29. und 30. Dynastie hatte Ägypten sich von Persien losgerissen und stand unter einheimischen Herrschern. Wir geben sie nach *Manetho* (*Afrikanus*).

28. Dyn. Amyrtäus (6) 3. Dez. 406—1. Dez. 400.
29. Dyn. Nepherites I (6) 1. Dez. 400—30. Nov. 394.
Achoris (13) 30. Nov. 394—26. Nov. 381.
Psammuthis (1) 26. Nov. 381—26. Nov. 380.
Nepherites II (1) 26. Nov. 380—26. Nov. 379[2]).
30. Dyn. Nectanebus I (18) 26. Nov. 379—21 Nov. 361.
Teos (2) 21. Nov. 361—21. Nov. 359.
Nectanebus II (18) 21. Nov. 359—16. Nov. 341.

3. Die 31. Dynastie, welche wohl dem ursprünglichen *Manetho* fremd ist (oben VII 4), besteht wieder aus Perserkönigen. Wir geben sie nach dem Kanon des *Ptolemäus*, der dem Arses 2 Jahre gibt statt der 3 bei *Afrikanus*.

Ochus (3) 16. Nov. 341—16. Nov. 338[3]).
Arses (2) 16. Nov. 338—15. Nov. 336.
Darius III (4) 15. Nov. 336—14. Nov. 332.

Hierauf folgt in Ägypten Alexander der Große bis zum 12. Nov. (1. Thoth) 324.

XVII. Der Turiner Königspapyrus und andere Zeugnisse

1. Um die Wiederherstellung des Turiner Papyrus hat sich *Seyffarth* (1826) große Verdienste erworben. Der Papyrus (eine hieratische Königsliste) lag in ungefähr 300 Fragmente zerbrochen mit den Fragmenten anderer Papyri vermischt in einer Kiste. *Seyffarth* suchte die Fragmente, die nach Schrift, Inhalt und Papier zu dem Papyrus gehörten, zusammen, fügte sie nach Möglichkeit mit genauer Berücksichtigung der Faserung (lesen konnte er den Papyrus nicht) aneinander, so daß es nur mehr 164 Fragmente waren, die er mit großem Geschicke ordnete, numerierte, aufklebte und vor gänzlichem Untergang bewahrte. Natürlich kamen

[1]) In Persien herrschte Darius noch ein Jahr länger.

[2]) *Manetho* gibt ihm 5 Monate; wir verrechnen sie als ein Jahr (vgl. oben V 4 Fußnote).

[3]) In Persien trat Ochus 18 Jahre früher an.

dabei einige Irrtümer vor und in manchen Fällen bleibt die getroffene Ordnung zweifelhaft. Die letzten Könige, deren Namen auf dem Papyrus nachgewiesen werden können, gehören der 15. Dynastie an[1]).

Was auf dem Papyrus zu lesen ist und nicht erst durch Hypothesen hineingetragen wird, steht meist in wesentlicher Übereinstimmung mit *Manetho.* So zählen beide in der 1. Dynastie 8, in der zweiten 9, in der vierten 8, in der fünften 9 Könige usw.; dabei entsprechen die Namen der Könige sich trefflich; auch in den chronologischen Angaben zeigt sich Verwandtschaft. Natürlich gibt es auch Unterschiede. Der Papyrus hat zB. in der 3. Dynastie nur 5 Könige. *Manetho* nennt diese 5 Könige und außerdem 4 andere, welche der Papyrus aus irgend einem Grunde unterdrückte.

2. Auch den „Stein von Palermo", das Fragment einer 6½ cm dicken Dioritplatte, hat man chronologisch auszubeuten versucht[2]). Der Stein ist in dem uns erhaltenen Reste eine Art Chronik, in der zu jedem Jahre der Könige einige Notizen über Götterfeste, Nilhöhe, Viehzählungen usw. gemacht werden. Die Chronik scheint bei Menes begonnen zu haben, und sie ging wenigstens tief bis in die 5. Dynastie. — Was jetzt noch auf dem Stein zu sehen ist: steht in Übereinstimmung mit *Manetho* und dem Turiner Papyrus; wir stoßen überall auf dieselben Königsnamen in wesentlich gleicher Ordnung. Auf die Hypothesen, die man an den Stein geknüpft hat, brauchen wir uns nicht einzulassen.

3. Verwendbar für die Chronologie sind in einem gewissen Grade auch die 3 großen Königstafeln. Sie bieten nur Königsnamen ohne weitere chronologische Vermerke. Die Liste von Karnak (aufgestellt von Tutmes III in der 18. Dynastie) ist nicht chronologisch geordnet und deshalb weniger wertvoll. Die Liste von Sakkara aber und die von Abydos (beide aus der Zeit Ramses II in der 19. Dynastie) bieten 58 und 76 Königsnamen in chronologischer Folge. So weit diese Tafeln sich mit *Manetho* berühren, bestätigen sie im wesentlichen dessen Angaben; es ist also klar, daß die Ägypter über die Namen und die Ordnung der meisten

---

[1]) Vgl *Lauth,* Manetho und der Turiner Königspapyrus (1865) *Ed. Meyer,* Chronologie 105.

[2]) Vgl. *H. Schäfer,* Ein Bruchstück altägypt. Annalen (Abh. der Berliner Akademie 1902); *Sethe,* Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens (Untersuchungen zur Gesch. Ägyptens III, 1903) 42—59; *Meyer,* Chronologie 181. — *Schäfers* Arbeit gibt ein Faksimile des Steins, Text, Übersetzung und einleitende Bemerkungen.

Dynastien und ihrer Könige eine ziemlich feste Tradtion besaßen[1]). Die für kultische nicht historische Zwecke bestimmten Listen lassen zuweilen einige Könige wohl als weniger wichtig weg, die wir bei *Manetho* finden. Seltener bieten sie einen Herrscher, den dieser übergehen zu sollen glaubte und mit dem Vorgänger oder Nachfolger verrechnete.

4. Ein näheres Eingehen auf den Turiner Papyrus, den Palermostein und die drei Königslisten ist für unsere Zwecke nicht angezeigt. Weitere chronologische Aufschlüsse könnten fast nur für die dem Exegeten weniger interessanten 11 ersten Dynastien erwartet werden. Zudem sind durch die bisherige Diskussion dieser Dokumente fast nur wenig zuverlässige Hypothesen gezeitigt worden. Immerhin scheint der Palermostein für die 6 ersten Dynastien die kürzere Chronologie zu begünstigen (vgl. die oben zitierten Arbeiten).

5. Hier schließen wir unsern Aufsatz. Wir haben aus *Manetho* eine chronologische Übersicht der ägyptischeu Geschichte gewonnen, die durch die Angaben der *Bibel, Herodots* und der *Monumente* bestätigt wird. Der Widerspruch, den man bisweilen in der Überlieferung gefunden hat, existiert nicht in der angenommenen Schärfe und kann durch geeignete Kombination, bessere Deutung und angemessene Modifizierung der Zeugnisse so ziemlich zum Verschwinden gebracht werden. Von der 18. Dynastie ab ist die Chronologie im wesentlichen gesichert, und für die 26. Dynastie sind Korrekturen und Verschiebungen, die mehr als das eine oder das andere Jahr betragen, kaum mehr zu erwarten. Für die 12. Dynastie stehen sich einstweilen noch zwei Ansichten gegenüber, die genau um 1460 Jahre (Sothisperiode) differieren. Doch wird, scheint uns, die kürzere Chronologie schließlich den Sieg davontragen. Ihr widerspricht, glauben wir, selbst *Manetho* nicht so scharf, wie man gewöhnlich annimmt; *Eratosthenes* (oben VI 2), die Septuaginta (oben XII 6c) und die Monumente begünstigen sie.

[1]) Wie weit trotz jener Ordnung eine Gleichzeitigkeit der Dynastien und ihrer Könige statt hatte, bleibt bei dem Turiner Papyrus, dem Palermostein und den Königslisten unklar.



Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Besprechungen

Abschluß des Nomenclator literarius theologiae catholicae. Dem Versprechen des Verfassers gemäß ist nun die 3. Auflage des Nomenclator lit. mit dem II. Teil des 5. Bandes, der soeben erschienen ist, Innsbruck bei Wagner S. 1425—2092, I—CCLIX, zu Ende geführt. Dieser II. Teil bespricht die Theologen, die nach dem vatikanischen Konzil bis auf unsere Tage (1910) geblüht haben. Es ist das eine wahre Glanzperiode der katholischen Theologie neuerer Zeit, denn da lehrten Männer, in solcher Zahl, wie kaum je, und zwar Theologen ersten Ranges. Um nur einige von den beinahe Unzähligen zu nennen, da glänzte in Deutschland die Universität Würzburg durch ihr gelehrtes Dreigespan *Denzinger, Hettinger, Hergenröther;* Tübingen kann sich rühmen eines *Kuhn, Aberle, Hefele, Schanz, Funk*. Nicht zu vergessen sind ein *Kleutgen,* der sich um die Neubelebung des Studiums der scholastischen Philosophie und Theologie unsterbliche Verdienste erworben, der geistreiche und tiefe Denker *Scheeben,* die gründlichen Dogmatiker *Franzelin, Jungmann, Granderath, Schäzler, Heinrich, Schneemann, Wilmers,* an deren Spitze als Nestor unter den Dogmatikern *Oswald* steht. Das Bibelstudium förderten *Kaulen, Reinke, Allioli, Haneberg, Cornely.* Viel Gutes stiftete durch seine apologetischen Werke *Hammerstein,* ebenso die apostolischen Bischöfe *Räß, Ketteler, Martin,* die volkstümlichen Schriftsteller *Alb. Stolz, Hattler, Wetzel.* Gewaltiges Aufsehen erweckten durch ihre geschichtlichen Forschungen *Janssen* und *Denifle. Const. Höfler* zählt zu den besten Geschichtsforschern Deutschlands, *Feßler,* Sekretär des vatikanischen Konzils, und

Werner ragen hervor durch ihre erstaunliche Gelehrsamkeit. Auf dem Gebiete der Archäologie bewährte sich *Fr. X. Kraus*, in der Liturgik *Thalhofer, Probst, Nilles. Walter, Roßhirt, Vering* und namentlich der feingebildete *Philipps* reinigten das jus canonicum von dem durch Jahrzehnte eingeschmuggelten Febronianismus und Josephinismus. Eine gesunde, man möchte in Vergleich mit so vielen neueren philosophischen Anschauungen sagen vernünftige Philosophie bieten *Stöckl, Morgott, Tillmann Pesch.* Die Gebrüder *Aloys* und *August Backer* sammelten mit staunenswertem Fleiße eine Bibliothèque des Ecrivains de la Comp. de J., die ihr Ordensbruder *C. Sommervogel* in 10 Foliobänden in wahrhaft mustergültiger Ausgabe wieder veröffentlichte. — Doch nicht nur in Deutschland finden sich so viele gelehrte Namen in den verschiedensten Fächern, auch andere Länder können darin recht zahlreiche aufweisen. Wir erinnern nur in Italien an die Philosophen *Liberatore, Signoriello, Zigliara,* an die Dogmatiker *Perrone,* dessen *praelectiones* in zahlreichen Auflagen die meisten dogmatischen Lehrkanzeln beherrschten, *Passaglia,* der leider seinen Ruhm befleckte, *Cercià,* an den gründlichen *Palmieri,* den genauen Exegeten *Patrizi,* an den weltberühmten Katakombenforscher *de Rossi,* den Archäologen *Garucci,* an *Boero, Capelletti,* an den kritischen Moralisten *Ballerini,* an den Canonisten Kard. *Cavagnis.* — Zu den berühmtesten Namen in dieser Periode gehören in Frankreich der Patrologe *Pitra,* die Apologeten *Duilhé* und *de Broglie,* die gewaltigen Redner *Dupanloup* und *Freppel,* der Archäolog *X. Barbier de Montault,* der Kanonist *Bouix, Montalembert,* der Bibelforscher *Glaire,* der um die Liturgie in Frankreich hochverdiente *Gueranger.* — In dem benachbarten Belgien zeichneten sich aus die Archäologen *Remige* und *Victor de Buck,* Prof. *Lamy*[1]) Patrologe in Löwen, der Redemptorist *V. Aug. Dechamps,* Erzbischof von Mecheln. — In Ungarn ragen hervor *Dankó, Roskovány, Simor.* — Rußland ist vertreten durch *Martinov,* der unermüdlich tätig war für die Wiedervereinigung seines Vaterlandes mit der Mutterkirche, wie auch der Konvertit *Vladimir Solovier,* der seines Scharfsinnes und seiner Gelehrsamkeit wegen von seinen Landsleuten der „russische Newman" genannt wurde. — In Spanien zeigt sich gerade in dieser Zeit ein neues Aufblühen der Studien nach langem traurigen Verfall nicht nur des politischen sondern auch des wissenschaftlichen Lebens. Um den großen Philosophen und Kirchenfürsten *Zeph. Gonzales y Diaz Tunon*

[1]) Der Name *Th. J. Lamy* († 1907) ist leider im Namensverzeichnis ausgefallen. Von ihm ist die Rede in diesem Th. S. 1907.



O. Praed. trauerte ganz Spanien. Einen geschätzten Philosophen und Apologeten verlor es auch an *Jo. Manuel Orti y Lara.* — In England rührte sich schon seit längerer Zeit ein recht rühriger Forschungsgeist, angeregt durch den Puseyismus. Das ernste Forschen in den Schriften der Väter und in den Denkmälern des christlichen Altertums führte viele hervorragande Männer in den Schoß der katholischen Kirche zurück. Da glänzen die Namen eines *Newman, Manning, Ullathorne, Allies, Wilberforce, Stevenson, Bridgett.* — Auch schon in Amerika vertritt die kath. Theologie *Spalding,* Erzbischof von Baltimore. Gewiß eine erkleckliche Zahl von Gelehrten, wie man sie nicht so leicht in irgend einer Periode so dicht gedrängt zusammen findet. Doch glaube man ja nicht, daß wir hier alle aufgezählt haben. Eine neue Reihe von verdienten Theologen dieser Perioden könnte man noch aufführen, doch wir wollen uns der Kürze befleißen und verweisen auf den Nomenclator. Reichhaltige Tabellen chronologisch nach Fächern (I—LXXIX) und Ländern (LXXX-CLXXV) geordnet, samt einem *index nominum* der im ganzen 5. Bd. besprochenen Theologen (CLXXVII—CCXXVII) und *index rerum* (CCXXIX—CCLIX) machen das Werk brauchbar. Freilich hätte es mit mehr Mühe und Fleiß noch ergiebiger und verläßlicher ausfallen können, wenn das hohe Alter dem Verfasser mehr Muße gewährt und nicht zur Beschleunigung gedrängt hätte. Aber der Wunsch, dies schon in den sechziger Jahren begonnene Werk zu Ende zu führen und nicht unvollendet zu lassen, mahnten zum Abschluß. Deswegen werden manche Flüchtigkeiten und Mängel sich fühlbar machen, die der kritische Leser in Hinblick auf das hohe Alter des Verfassers, auf den Mangel an Hilfe und mit Rücksicht auf die Unermeßlichkeit des von Jahr zu Jahr wachsenden Gebietes der theologischen Literatur gütigst entschuldigen wolle.

Innsbruck. Hugo Hurter S. J.

Die Realität der Außenwelt mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen von Dr. phil. *Heinrich Ostler.* Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1912. S. XII 444 gr. 8. M 8.

Der philosophische Beweis für die Realität der Körperwelt hängt so sehr mit wichtigen Voraussetzungen der Theologie zusammen, daß die Besprechung des „auf einem neuen Geleise stehenden“ Beweises *Ostlers* in einer theol. Zeitschrift nicht wertlos sein dürfte.

Dem Beweise voran geht eine sehr eingehende Kritik mehrerer auf dasselbe Ziel gerichteter Bemühungen, welche in den letzten Dezennien gemacht worden sind. Fast zu viel Sorgfalt ist S. 49—90 auf die Kritik des transzendentalen Realismus verwendet, durch welchen *Ed. v. Hartmann* über den absoluten Idealismus hinauszukommen sucht. Aber anzuerkennen ist die Ausdauer, mit welcher O. allen Wendungen *v. Hartmanns* folgt, um zu zeigen, warum diesem der Beweis einer dem Wahrnehmungsinhalt transzendenten Welt mißlingen muß, nämlich deshalb, weil er die Anwendbarkeit der Kategorien der Substanz und Ursache, ja des Seins auf Inhalte, welche als jenseits unserer Vorstellungen befindlich gedacht werden, in Schwebe läßt und sogar die absolute Möglichkeit einer widerspruchsvollen Organisation unseres Geistes zugibt. Überdies betont O. mit Recht, daß in jedem mit Selbstbewußtsein verbundenen Akt die Gewißheit der Wirklichkeit des Ich als Subjektes seines Aktes virtuell eingeschlossen ist, was *Hartmann* leugnet. Auf S. 90—138 untersucht O. die Beweisführungen, welche sich bei *Gutberlet*, *Lehmen*, *Wohlmuth* und *Geyser* finden und zeigt, warum auch diese nicht genügen, um uns von der Realität einer von den Wahrnehmungsakten unabhängigen Körperwelt zu überzeugen. Alle genannten Auktoren kommen nämlich darin überein, daß der Gegenstand des Seh- und Tastaktes von diesem so abhänge, wie der allgemein gedachte Inhalt, zB. Ursache, vom Denkakte. Und dies müssen sie von der Tast- oder, wie O. später sagt, Gefühlswahrnehmung auch inbezug auf unsern gefühlten Leib behaupten, weil der Grund bei dieser der gleiche ist. Dies vorausgesetzt suchen nun die einen, besonders *Gutberlet*, mit manchen Schwankungen nachzuweisen, daß das Bewußtseins-Ich nicht die genügende Ursache der Wahrnehmungsakte sein könne und darum eine von ihm verschiedene und zwar ausgedehnte Ursache verlange, welche auf das Ich einwirke. Darauf erwidert O., daß die Gründe für den ersten Teil des Schlusses bei *Gutberlet* teils schwer verständlich, um nicht zu sagen widerspruchsvoll sind (S. 110), teils die Realität der Außenwelt nur als eine gute Hypothese erweisen (S. 119). Natürlich kann der zweite Teil des Schlusses nämlich, daß die Außenwelt körperlich sein müsse, nicht fester stehen als der erste. Und selbst wenn der erste streng bewiesen wäre, würde der Beweis des zweiten unmöglich bleiben, weil wir nicht wissen, was die vom Ich oder Bewußtseins-Subjekt verschiedene Ursache in diesem vor der Wahrnehmung bewirkt, ja noch mehr, weil eine körperliche Ursache auf das geistige Bewußtseins-Ich nicht einwirken könnte.

Lehmen und *Wohlmuth*, aber nebenbei auch *Gutberlet*, stützen sich auf die in der Gesichts- und Gefühlswahrnehung liegende Nötigung zum Urteil, daß der wahrgenommene Gegenstand, also Körper, außer mir seien. Darauf erwidert O. mit Recht, es helfe nichts, sich auf diese Nötigung zu berufen, wenn man nicht nachweisen kann, daß im Wahrnehmungsinhalt der Grund vorhanden sei, welcher uns zu dem Urteil berechtigt. Überdies zeigt er an anderer Stelle, daß das „Außer mir“ mit Recht nur bedeuten könne: außer meinem gesehenen Leibe, und daß darum die Aufgabe bleibe, den gesehenen Leib als unabhängig vom Sehakte nachzuweisen. Endlich betont er noch gegen *Gutberlet* und *Wohlmuth*. daß die ungleiche Behandlung der sog. primären und secundären Qualitäten den auf eine unwiderstehliche Überzeugung von der Außenwelt aufgebauten Beweis wirkungslos macht (S. 127 f). Bezüglich der Berufung auf wissenschaftliche Experimente aber, welche nach *Wohlmuth* die nur virtuelle Realität der sekundären Qualitäten beweisen sollen, bemerkt O. treffend: „Liegt aber ein Widerspruch zwischen wissenschaftlichen Folgerungen und unmittelbarem Sinnenzeugnis vor, dann darf die Entscheidung nicht zugunsten der Wissenschaft gegen das Bewußtsein erfolgen, sonst stürzt mit der Verlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseins, dem Fundament der Wissenschaft, die ganze Wissenschaft samt all ihren künstlichen Apparaten in sich zusammen.“

Das scheinen leider viele nicht zu bemerken, welche sich auf „unumstößliche Tatsachen“ sei es der Physik, sei es der Physiologie berufen, um die sekundären Qualitäten als nur virtuell reale zu beweisen; — als ob jene „Tatsachen“ d. h. Gegenstände der Sinneswahrnehmung, und zwar an erster Stelle des Sehens, etwas anderes wären als Komplexe sekundärer Qualitäten, oder anderswoher bekannt wären als durch das Sehen.

Die ganze von O. an den genannten Auktoren geübte Kritik ist durchaus sachlich und berechtigt. Das gilt auch von der günstigern gegen *Geyser* gerichteten (S. 128 f). Auf die Kritik läßt O. von S. 139—283 seine neue Begründung des Realismus folgen und ergänzt dieselbe S. 283—381 durch eine Theorie der Gesichtswahrnehmung und endlich S. 381 ff durch eine Untersuchung über die Gründe, welche von *Fröbes, Balzer* und andern gegen die Realität der Farben vorgebracht worden sind. In dieser beinahe 300 Seiten füllenden Beweisführung sind so viele erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen, sowie Diskussionen verschiedener Ansichten enthalten, daß eine alles Zusammengehörige berücksichtigende Beurteilung keine leichte Arbeit wäre und eine lange Abhandlnng erfordern würde.

Ich beschränke mich daher in dieser Besprechung auf die erkenntnistheoretischen Untersuchungen und bei diesen auf die Grundlage der übrigen. Sie wird von O. als der archimedische Punkt seines Realismus bezeichnet und besteht in der Erklärung des Verhältnisses von Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsakt. O. untersucht dieses Verhältnis zunächst bei der Gesichtswahrnehmung und kommt nach einer sorgfältigen „Säuberung" des Inhaltes derselben von allen Zutaten des Denkens und der Assoziation zu folgendem Ergebnis: Der reine Inhalt der Gesichtswahrnehmung, nämlich Farbe, ist weder real identisch mit dem Akt des Sehens noch von ihm irgendwie abhängig, daher kein bloßes *esse obiectivum* oder *intentionale* im Sinne des *Suarez* und anderer Scholastiker (*Schwarz,* Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode I S. 48); er ist vielmehr eine wirkliche physische Realität. Diese wird durch den Akt des Sehens nur in eine b e s o n d e r e Seinsbeziehung zum Ich gesetzt, welche die reale Gegenwart des Inhaltes und seine reale Verbindung mit ihm voraussetzt. Das ergibt sich aus der Analyse des Selbstbewußtseins oder des bewußten Sehens (S. 165-69).

Und daraus folgt, daß die von uns gesehenen Farben oder unser jeweiliges Sehfeld im Sehorgan gelegen ist. „Wir sind bereits zu dem Ergebnis gekommen, daß das Wahrnehmungssubjekt und das Wahrnehmungsobjekt einander gegenwärtig sein müssen, daß mithin unser Sehfeld im Sehorgan gelegen ist" (S. 283). „Genauer müssen wir eine besondere Schicht der Netzhaut, die Stäbchen- und Zapfenschicht als Ort der Gesichtswahrnehmung (und des gesehenen Gegenstandes) bezeichnen" (S. 287). Aber gegen diese Folgerung erhebt sich eine doppelte Schwierigkeit; denn 1. sind die Stäbchen und Zäpfchen der Netzhaut und folglich die in denselben befindlichen Farbenelemente (S. 289) von einander getrennt, unser Sehfeld aber, welches aus den Farbenelementen bestehen soll, ist lückenlos; 2. die ganze Netzhaut ist (auch für O.) kleiner, als unser Sehfeld in den meisten Fällen zu sein pflegt.

Um diese Schwierigkeiten zu beseitigen, „postuliert" O. eine Ausgestaltung des Sehfeldes durch die Seele. „Die Psyche kann das von den physischen Elementen dargebotene Material sozusagen zu jeder beliebigen Flächengröße auswalzen, ohne irgendwie aus sich selbst neues Material erzeugen zu müssen" (S. 346). „Damit ist aber auch genügend Raum gewonnen für die Größe des Gesichtsfeldes, wie wir sie beurteilen, trotz der Kleinheit der Netzhaut, mit deren Bildmaterial wir das Wahrnehmungsbild identifizieren . . . Die Ausbreitung oder Vertiefung des gebotenen Materials durch die Psyche muß aber jedenfalls dem eigentlichen

Wahrnehmungsakt vorausgehen" (S. 347). Kann aber die Seele das dargebotene Material ausbreiten, dann kann sie auch die Lücken desselben ausfüllen und somit sind, wie es scheint, die beiden Schwierigkeiten beseitigt, die Realität der Farbenwelt ist nach O.s Ansicht sicher gestellt. Dieselbe ist eine objektive, weil sie weder eine Eigenschaft des „Ich" noch irgendwie abhängig vom Sehakt, darum nicht psychisch ist. Und in diesem Sinne kann sie Außenwelt genannt werden, jene Teile nicht ausgenommen, welche wir unseren g e s e h e n e n Körper nennen. Aber Außenwelt in dem Sinne, welchen das naive Denken meint und einige Philosophen zu verteidigen scheinen, ist die Farbenwelt nach O. nicht. Denn der größte Teil derselben liegt zwar außer unserem g e s e h e n e n Körper, aber er liegt mitsamt diesem innerhalb unseres nicht gesehenen, sondern durch schlußweises Denken erkannten Körper. Daher ist die unmittelbar erkannte Farbenwelt keinem ihrer Teile nach eine dem Ich und dem mit ihm verbundenen Körper räumlich ferne Außenwelt (S. 433). Und dies gilt noch mehr von den Objekten des Tast- oder (nach O. richtiger:) Gefühlssinnes. Denn diese werden nicht nur als reale sondern auch als zum Ich gehörige oder mit ihm verbundene unmittelbar wahrgenommen (S. 227 f) und sind insofern subjektive.

Wie können wir aber nun zu einer sichern Erkenntnis der mit dem Ich nicht verbundenen oder transzendenten Außenwelt gelangen? Auf diese Frage antwortet O. am Ende seines Buches (S. 433) also: „Das Dasein dieser Außenwelt wird nicht unmittelbar erkannt, sondern erst durch Kausalitätsschluß in einwandfreier Weise gesichert. Diese Auffassung trennt uns vom naiven Realismus und allen Anschauungen, die gleich ihm an der Identität von Wahrnehmungsbild und transsomatischer Außenwelt festhalten . . . Die Gewißheit dieser Außenwelt ist nun natürlich nicht für alle ihre Teile die gleiche. Es kann sogar zugegeben werden, daß das räumliche Moment festere Grundlagen für den Schluß auf die jenseitige Welt bietet als die Qualitäten für sich" . . . Leider hat O. es unterlassen, an einigen konkreten Beispielen zu zeigen, wie wir durch Kausalitätsschluß zu einer sichern Erkenntnis wenigstens mancher Teile der genannten Außenwelt gelangen, insbesondere jener, von welchen unsere Gesichts-, Gehörs- und Gefühlswahrnehmungen sicher irgendwie beeinflußt werden und auf welche wir durch unsere Bewegungstätigkeit einwirken können.

Die vorausgehenden Mitteilungen dürften genügen, um die erkenntnistheoretischen Ansichten O.s bezüglich der Realität der Außenwelt in ihren Hauptzügen hervortreten zu lassen. Wenden wir uns nun der Beurteilung derselben zu und zwar vor allem

der Beurteilung der Ansicht O.s über das Verhältnis des Wahrnehmungsaktes zu seinem Inhalt oder seinem Objekte. Denn von der Gewißheit oder größern Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht hängt es ab, ob wir O. auf dem neuen Wege folgen können oder nicht. Wir stellen uns darum die Frage: ist der Wahrnehmungsakt, zB. der Sehakt, inbezug auf seinen (reinen) Inhalt so zu verstehen, wie er von O. verstanden wird und kann der Sehakt, wenn er nicht eine bloße (besondere) Seinsverbindung des Ich mit physisch realen Farben ist, in keinem berechtigten Sinne Wahrnehmungsakt genannt werden? Meine Antwort auf den ersten Teil der Frage ist folgende: Ich stimme mit O. darin überein, daß nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins die gesehenen Farben inbezug auf ihre Realität dem Ich gleichwertig gegenüberstehen und setze hinzu, daß dieses Zeugnis aufrecht zu halten ist, so lange sich nicht beweisen läßt, daß dasselbe durch Assoziation eines abgekürzten und bloß wahrscheinlichen Schlusses entstanden sein müsse. Auch anerkenne ich, daß die genannte Gleichwertigkeit durch O.s Ansicht vom Wahrnehmungsakt ausnahmslos und insoferne besser als durch andere Ansichten sicher gestellt werden könnte. Aus diesem Grunde würde ich mich seiner Ansicht gerne anschließen, wenn mich nicht zwei Bedenken davon abhielten. Das erste ist dieses: wenn der Sehakt und der sicher oft hinzukommende Akt des Selbstbewußtseins nur eine (besondere) Seinsverbindung des realen Ich mit ebenso realen oder physischen Farben wäre, dann müßte das Ich ebenso klar wie die Farben und darum in seiner geistigen Realität als solcher unmittelbar erkannt werden. Das ist aber nicht der Fall.

Mein zweites Bedenken betrifft die Folgerung, welche O. (S. 283 f) aus seiner Ansicht zieht, nämlich daß die gesehenen Farben aus dem in den Stäbchen und Zapfen der Netzhaut befindlichen Material gebildet seien. Zunächst erhebt sich die Frage, woher wir nach O.s Theorie wissen, daß wir eine Netzhaut haben und daß in dieser Stäbchen und Zapfen sind. Wir fühlen zwar unmittelbar unsern Leib, d. h. einen Komplex von Druck und Zug, Wärme und Kälte usw.; aber dieses Fühlen offenbart uns solche Feinheiten nicht, wie Netzhaut, Stäbchen usw. sind — vorausgesetzt, daß diese schon feststehen, was für die jetzige Untersuchung eben nicht der Fall ist —. Sehen wir vielleicht die Netzhaut, von welcher O. redet? Die unsrige sehen wir jedenfalls nicht direkt (S. 289); was wir aber möglicherweise mit Hilfe eines Spiegels sehen und unsere Netzhaut nennen können, ist nicht diejenige, welche uns von O. zugeschrieben wird, sondern ein Sehobjekt, welches aus dem Farbenmaterial der von O. gemeinten Netzhaut

gebildet sein soll. Dasselbe gilt von der Netzhaut, welche wir nach der naiven Auffassung im Auge eines andern sehen können. Und darum können wir aus dieser gesehenen, d. h. nach O. aus der vorübergehend von dem Ich gebildeten und mit ihm vereinten, nicht auf eine gleiche schließen, welche nach O. bleibend mit dem Ich verbunden und der Ort oder Boden für die gesehene sein soll. Woher wissen wir also etwas von der nicht gesehenen? Ist diese vielleicht als transsomatische Ursache der gesehenen bewiesen?

Darüber finde ich trotz vielen Suchens bei O. keine befriedigende Erklärung, auch S. 399 nicht, wo er von der Nichtidentität des Netzhautbildes und Wahrnehmungsbildes und der Erkennbarkeit des erstern durch den Anatomen spricht. Und wie würde eine befriedigende Erklärung, wenn sie von mir übersehen worden wäre, mit dem übereinstimmen, was O., wie oben erwähnt wurde, von der Erkennbarkeit einer transsomatischen Außenwelt in einigen Zeilen andeutet? Gehört ja doch der Anatom (nicht sein bloßes Ich), das uns und ihm fremde Auge usw. auch zur transsomatischen Außenwelt. Daher kann man wohl mit Recht fragen, ob O. bei seinen Zitaten aus *Ranke*, *Wundt* und andern Auktoren nicht etwa vergessen habe, daß Physiologen und Anatomen ihre Gegenstände nicht vom kritischen Standpunkte der Erkenntnistheorie aus beschreiben. Ich will das nicht behaupten, weil es mir bei einem so gründlichen Auktor, wie O. ohne Zweifel ist, zu unwahrscheinlich vorkommt; aber bedauern muß ich, daß er, wie so viele andere in der Erkenntnistheorie wiederholt von Objekten der Physiologie, Physik und anderer Naturwissenschaften wie von unzweifelhaft realen und transsomatischen Dingen redet, ja dieselben zur Erklärung und Lösung erkenntnistheoretischer Fragen zu verwenden scheint, während er seinen erkenntnistheoretischen Ansichten entsprechend, zuerst beweisen müßte, daß sie reale (transsomatische) Dinge seien. Immer genau den Standpunkt hervorzuheben, von welchem aus die erkenntnistheoretischen Untersuchungen ausgehen, fortschreiten und wie sie zusammenhängen, wäre für das Verständnis derselben keineswegs überflüssig.

Doch ich will nun einmal annehmen, es sei schon bewiesen, daß wir eine Netzhaut mit Stäbchen und Zapfen haben, und daß aus dem in diesen befindlichen Farbenmaterial das physisch reale Wahrnehmungsbild zB. eines Baumes durch die Seele gebildet worden sei. Ferner will ich annehmen, daß das diesem Wahrnehmungsbilde zugrunde liegende Netzhautbild von einem Anatomen (S. 399) gesehen werde. Müßte nun nicht auch das in uns vorhandene physische Wahrnehmungsbild von dem Anatomen gesehen werden? O. berührt auch diese Frage (S. 399—400) und

sagt: „Das Wahrnehmungsbild dagegen hat einen starken Einschlag psychischer Realität und kann nach dieser Richtung allerdings nicht unmittelbar ein Wahrnehmungsbild in einem anderen Subjekt hervorrufen.“ Darauf erwidere ich: 1. O. hat früher gesagt, daß das Wahrnehmungsbild oder das Sehobjekt aus dem Farbenmaterial durch die Seele gebildet werde, ohne daß diese neues Material hinzufüge; es bleibt physisch. Was kann er nun unter dem Einschlag psychischer Realität verstehen? 2. Wenn das Wahrnehmungsbild des A im B nicht unmittelbar ein ihm gleiches Wahrnehmungsbild hervorrufen kann, warum kann es nicht ein sich entsprechendes Netzhautbild im B hervorrufen und die Seele des B auf Grund dieses ein entsprechendes Wahrnehmungsbild als Sehobjekt hervorbringen? Auf diese Frage finde ich bei O. keine Antwort und kann darum, so lange diese und die andern mit ihr verbundenen Fragen keine klarere Lösung erhalten, seiner Ansicht nicht beistimmen.

Inbezug auf den zweiten Teil der oben gestellten Frage, ob nämlich der Sehakt und andere Akte, wenn sie nicht eine bloße (besondere) Seinsverbindung des Ich mit einem realen Objekt sind, in keinem berechtigten Sinne Wahrnehmungen genannt werden können, antworte ich folgendes: Wahrnehmung kann mit Recht jeder Akt genannt werden, welcher vermöge seines Inhaltes Motiv für ein sicheres Urteil über das dem Akte gleichzeitige Verwirklichtsein seines Inhaltes ist. Daß nun solche Akte nicht notwendig nach der Ansicht O.s aufzufassen sind, schließe ich aus jenen, durch welche wir uns mit Gewißheit an eben vorausgegangene erinnern. Denn sie sind sicher nicht eine bloße (besondere) Verbindung des Ich mit einem existierenden Objekte, sondern enthalten ihr Objekt als ein phänomenales, welches aber vorher verwirklicht war. Dieses phänomenale Objekt und seine Beziehung sowohl zu dem Akte dessen Inhalt es ist, als zu dem andern, durch welchen es verwirklicht war, mag wie immer rätselhaft sein, leugnen läßt es sich vernünftigerweise nicht. Kann aber ein solches Objekt und vermöge seiner der Akt, dessen Inhalt es ist, Motiv eines sichern Urteils über die vergangene Verwirklichung eben dieses Inhaltes sein, dann kann ein gleicherweise phänomenales Objekt und der Akt, in welchem es ist, vermöge desselben auch Motiv eines sichern Urteils über die dem Akte gleichzeitige Verwirklichung seines Objektes sein. Und daß dies nicht nur möglich sondern auch wirklich so sei, unterliegt für mich inbezug auf den Akt des Ichbewußtseins keinem ernstlichen Zweifel. Denn dieser Akt ist in e i n e m Sinne sicher Wahrnehmung; daß er es aber im Sinne O.s sei, ist aus dem oben angegebenen

Grunde unmöglich. Inbezug auf andere Akte, welche einen von diesen klar unterscheidbaren phänomenalen (d. h. mit dem realen Akt nicht numerisch identischen) Inhalt haben, halte ich an deren Wahrnehmungscharakter so lange fest, so lange dessen Unmöglichkeit nicht evident oder doch besser bewiesen ist, als es durch *Fröbes*, *Balzer* und andere bisher geschehen ist. Denn auch für mich ist das unmittelbare Zeugnis des Selbstbewußtseins und das in ihm allein begründete Urteil über die gleichwertige Realität des Ich und der Farben, Töne, Zug- und Druckqualitäten der Kardinalpunkt der realistischen Erkenntnistheorie. Daß dessen Verteidigung in der von mir bevorzugten Ansicht vom Wahrnehmungsakte mit anderen und zahlreichern Schwierigkeiten verbunden ist als in der Ansicht O.s, übersehe ich keineswegs. Würde O. die dunklen Partien seiner Ansicht aufhellen, so würde mich das ebenso freuen, wie es mich gefreut hat, daß er den bezeichneten Kardinalpunkt so entschieden betont und eine in sehr vielen Stücken gründliche, wenn auch in ihrem Zusammenhange oft schwer zu verfolgende Arbeit geliefert hat.

Innsbruck. Heinrich Timp S. J.

De ecclesia Christi. Auctore *Antonio Straub S. J.*, theologiae et philosophiae doctore, theologiae in c. r. universitate Oenipontana professore. Oeniponte. Typis et sumptibus Feliciani Rauch (L. Pustet). Volumen I (XCII+500) et II (VI+916).

Es ist gewiß ein erfreuliches Zeichen, daß wir binnen einer verhältnismäßig kurzen Zeit das Erscheinen von zwei gründlichen und umfangreichen Schriften, welche den so wichtigen und eminent praktischen theologischen Traktat über die Kirche behandeln. begrüßen konnten, nämlich den zweiten Band von *Ottigers* Fundamentaltheologie und das vorliegende Werk von *Straub*.

Der bekannte Dogmatiker und Honorarprofessor der Innsbrucker Universität behandelt in den zwei Bänden des breit angelegten Werkes alle einschlägigen theologischen Fragen über die Kirche und den römischen Papst, angefangen von der Nominaldefinition, bis er am Ende in der 40. These in einer Realdefinition alle gewonnenen Resultate zusammenfaßt und ein vollkommenes Bild der wahren Kirche Christi, wie sie einzig und allein in der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft erscheint, vor unseren Augen entrollt. — Das Vorgehen des Verfassers ist rein dogmatisch, aus dogmatischen Quellen werden die Beweise geführt. Im Gegensatz zu *Ottiger*, welcher hauptsächlich die positive Seite be-

rücksichtigt, ist der Charakter des *Straub*'schen Buches vorwiegend spekulativ. Aus diesem Charakter des Werkes erklärt sich auch, daß gerade die mehr spekulativen Fragen (de origine jurisdictionis episcoporum, de transferibilitate sedis primatus usw.) ausführlich behandelt werden.

Die Argumentation des Autors ist durchwegs streng syllogistisch, wodurch besonders bei den langen, oft Seiten ausfüllenden Beweisen doch die Übersicht bewahrt und die Prüfung der Beweiskraft erleichtert wird. — Die Gründlichkeit, welche ein besonderer Vorzug des Buches ist, zeigt sich vor allem in jenen Traditionsbeweisen, die er aus den Aussprüchen der Väter führt. Str. hat sich nicht damit begnügt, die bekannten und bisher gebrauchten Väterstellen alle Wort für Wort mit den besten Ausgaben zu vergleichen, sondern er hat eine Reihe neuer, wertvoller Belege aus den Vätern gebracht. Um auch dem Laien in der Theologie die mühsame Arbeit, welche dazu erforderlich ist, klar zu machen, sei zB. auf die 18 Seiten lange Erklärung des bekannten Irenäustextes vom Primat verwiesen [Bd. II, S. 362—380), wo *Straub* um die Bedeutung des Wortes ἀνάγκη zu eruieren, nicht weniger als 60 Stellen aus Irenäus gesammelt und zusammengestellt hat. Das Lob gebührt dem Verfasser ohne Zweifel, daß er in der Kenntnis der Väterliteratur und in der Gabe der Spekulation eine der ersten Stellen in der Reihe der gleichzeitigen Dogmatiker einnimmt.

Was nun das methodische Verfahren und die Darstellungsweise S.s betrifft, so möchten wir doch mehrere Wünsche äußern. Die Einheit und die Übersicht des Werkes wird dadurch gestört, daß sich der Verfasser öfters durch das persönliche Interesse verleiten ließ, Fragen, welche mit dem behandelten Traktate nur ganz lose zusammenhängen, sehr breit und ausführlich zu behandeln. (So zB. de materia extremae unctionis et poenitentiae — de iterabilitate s. unctionis — de potestate confirmandi — de origine potestatis civilis — de obligatione concordatorum). — Bei den Schriftbeweisen vermißt man fast durchwegs eine nähere Erklärung und Exegese des Textes (so zB. bei Act 15,7, I B., S. 213 — Eph 4,11 ss. [I 339] — 1 Kor 3,10 [II 214] — Io 14,25; 15,26 [II 194] — Is 2,2. 3. [II 593] usw.). Besonders liebt es der Autor als Beweis eine ganze Reihe von Schriftstellen ohne jede Erklärung und Bemerkung zusammenzustellen, darunter oft auch solche, deren Beweiskraft nicht von allen Theologen zugegeben wird (zB. I 205, 212, 254, 324, 339; II 197, 607, 616, 785, 844). Dagegen wird in einer 10 Seiten zählenden Anmerkung die Paulusstelle 1 Kor 15,51 eingehend und gründlich exegesiert. — *Straub* zitiert im Allgemeinen die benützten Werke nicht.

ebenso nennt er die gleichzeitigen Theologen, gegen welche er polemisiert, nicht mit dem Namen. Die merkwürdige Bezeichnung der Gegner mit *nonnemo*, *quispiam*, *nonnemo recens* u. ä erschwert es jedenfalls dem Leser, sich ein klares Urteil über die bekämpfte Meinung zu bilden. — Auch das wird gewiß von manchen als ein Mangel empfunden werden, daß Str. bei manchen Traditionsbeweisen und besonders bei der Beantwortung der Schwierigkeiten aus der Geschichte nicht etwas mehr die historische Methode berücksichtigt und nicht mehr direkte, auf Grund der Tatsachen gewonnene Lösungen gibt. (So zB. bei den Lösungen der Schwierigkeiten aus Cyprian, über den gleichzeitigen Episkopat des hl. Petrus und Paulus in Rom, über die Bußdisziplin, die Wiederholbarkeit der letzten Ölung usw.). — Die bis ins Peinlichste gehende Genauigkeit des Verfassers hat an manchen Stellen einen wirklich schweren und unklaren Stil geschaffen (vgl. I, N. 347, 542, 542; II 649, 689, 895, 919). — Wünschenswert wäre es, wenn der Autor die Literatur, welche er in dem letzten Teile (*de notis*) so reichlich anführt, auch bei den anderen Thesen (bes. von der Hierarchie) angeführt hätte. — Der allzu lange dauernde Druck des Werkes ist schuld daran, daß Str. im Verlaufe der Schrift mehrere Auflagen desselben Buches benützt und zitiert (so zB. *Harnacks* Dogmengeschichte, *Denzingers* Enchiridion) und daß er in dem ersten Teile manche neueren Veröffentlichungen nicht benützen konnte.

Was den Inhalt des Werkes betrifft, so ist *Straub* natürlich vor allem bemüht, die traditionelle Lehre, das Dogma der Kirche präzis darzulegen und aus den Quellen zu beweisen. Und es ist keine bloße Wiederholung der hergebrachten Argumente, sondern es werden die Beweise geprüft, erweitert und korrigiert, neue Beweise hinzugefügt, manche Wahrheiten von neuen Standpunkten beleuchtet. Es sei hier bloß zB. auf die These von der Notwendigkeit der Kirche, von der Natur des kirchlichen Lehramtes und seinem Verhältnis zu der Jurisdiktionsgewalt, auf die Abhandlung von dem *obiectum primarium* und *secundarium* der kirchlichen Unfehlbarkeit usw. verwiesen. Dann geht aber der Verfasser auch auf die kontroversen Fragen ein, läßt keine Frage und keine Schwierigkeit unberücksichtigt, sucht überall zu einem selbständigen, abschließenden Urteile zu kommen. Es ist nun begreiflich, daß er hierin nicht überall Zustimmung finden wird; ein Widerspruch wird sich vielleicht gerade deshalb bemerkbar machen, weil er überall bei der Verteidigung seiner Meinungen mit großer Sicherheit auftritt, und unseres Erachtens manchmal die Gegengründe etwas zu wenig einschätzt.

Uns möchte es vor allem scheinen, daß der Verfasser bei der Bestimmung des *valor dogmaticus* der Thesen manchmal etwas

zu viel behauptet. Eine ausdrückliche Definition, daß die Kirche als Gesellschaft von Christus gestiftet wurde, können wir in der (I, S. 19) angeführten Stelle des Vatikanums nicht finden, ebenfalls ist es nicht bewiesen, daß die *necessitas medii ecclesiae*, wenigstens der Sache nach (I, 285) zu glauben ist. Nach II. N. 1257 scheint Str. als Glaubenslehre anzunehmen, daß auch die materiellen Schismatiker außer der Kirche sind, II, N. 1347 stellt er die Lehre von der simultanen und relativen Katholizität der Kirche als geoffenbarte Wahrheit dar; in beiden Behauptungen scheint er etwas zu weit zu gehen. Es müßte übrigens genauer gezeigt werden, daß die Aussprüche der Tradition, welche die Häretiker und Schismatiker als aus der Kirche ausgeschlossen bezeichnen (II, 1261), auch auf die *haer.* und *schism. materiales* anzuwenden sind. — Auch den Begriff des *factum dogmaticum* faßt er etwas weit auf. Er schreibt der Kirche die Gewalt zu, die Tatsache der nach der Zeit Christi geschehenen Wunder unfehlbar festzulegen; den Grund aber, den er angibt (II, 256), daß nämlich sonst die Tatsache und die Beweiskraft der Wunder Christi in Gefahr käme können wir nicht einsehen. Ebenfalls betrachtet er die Erscheinung der unbefleckten Jungfrau in Lourdes und die Stigmatisation des hl. Franziskus als unfehlbar festgestellte Tatsache. Hierin dürfte er mit seiner Ansicht ziemlich vereinzelt dastehen; und wir verweisen hier unter anderem auf die Schlußworte der Enzyklika Pius' X gegen den Modernismus. („Nam Apparitionis cujusvis religio, prout factum ipsum spectat et relativa dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti; prout vero absoluta est, semper in veritate nititur, fertur enim in personas ipsas Sanctorum, qui honorantur".) Ebenfalls ist es nicht ersichtlich, warum der Tod Petri in Rom ein *factum dogmaticum* sein soll (I. N. 588). — Mit dem Verfasser möchten auch wir als Hauptbeweis für die *necessitas medii* das Argument aus der Notwendigkeit der Taufe betrachten. Doch scheint dieses Argument erst dann die volle Beweiskraft zu haben, wenn man nachweist, daß die Taufe nach der Tradition und der beständigen Lehre der Kirche deshalb als *necessitate medii* notwendig betrachtet wird, weil sie einen Anschluß an die Kirche bewirkt, weil man durch sie ein Glied der Kirche wird, und nicht bloß deshalb, weil sie die Nachlassung der Sünde bewirkt, oder wenn man wenigstens nachweist, daß der Anschluß an die Kirche der *effectus primarius* der Taufe ist. Denn sobald man sagen könnte, die Taufe sei *necessitate medii* bloß wegen der durch sie bewirkten Nachlassung der Sünde notwendig, folgt aus dieser Notwendigkeit noch nicht die *necessitas medii* der Kirche. — Die Schwierigkeit, welche der Verfasser darin findet,

daß der Papst seinem eigenen Beichtvater die Jurisdiktion geben sollte (II, N. 797), werden wohl die meisten gar nicht haben, wie auch *Suarez* (de poen. disp. 27, sect. 2) und *Lugo* (de sacr. poen. disp. 15. s. 2) hierin keinen Widerspruch gefunden haben, und die dort ausgesprochene Ansicht des Verfassers, daß sich niemand einem anderen gegenüber verpflichten könnte, dürfte auch kaum viele Anhänger finden. — Mit *Palmieri* nimmt auch Str. gegen *Schneemann, Pesch* u. a. ein einziges Subjekt der kirchliehen Unfehlbarkeit an. Dem *Palmieri* scheint *Pesch* (Praelectiones dogmaticae. Tomus I.[4] p. 309) mit Recht vorzuwerfen, er habe die Meinung der Gegner so dargestellt, als ob sie lehrten, die Bischöfe seien auch ohne den Papst unfehlbar. Str. stimmt nun hierin *Palmieri* bei, wie aus seiner Darstellung der Kontroverse (II, S. 470) und seiner Argumentation (S. 471) hervorgeht. Auch ist es nicht richtig, daß die gegnerische Sentenz eine doppelte, beiderseitig unabhängige Unfehlbarkeit (infallibilitates duae independentes) in der Kirche (S. 472 und 473) annimmt. Deshalb ist auch die Antwort des Verfassers auf das erste Hauptargument der Gegner unrichtig. Auch der zweite Hauptbeweis der bekämpften Sentenz scheint uns nicht genug widerlegt zu sein. Die allgemeine Überzeugung und der allgemeine Glaube der Kirche von dem Gesamtepiskopate als dem Träger der unfehlbaren kirchlichen Lehrgewalt zur Zeit, wo die Unfehlbarkeit des Papstes theoretisch noch angezweifelt wurde, läßt sich schwer dahin erklären, man habe die Unfehlbarkeit der Bischöfe keineswegs als ihre eigene, sondern als Ausfluß der unfehlbaren Lehrgewalt des Papstes betrachtet. — Str. vertritt auch die Ansicht, daß einer, dessen Taufe aus einem nicht öffentlich bekannten Defekte ungültig ist, doch ein wirkliches Glied der Kirche sein kann, wenn sonst die anderen Bedingungen (das öffentliche Bekenntnis zum Glauben usw) da sind (II, N. 1304). Mit Recht lässt er aber das oft gebrauchte Argument aus den Dekretalen (cap. 2 de presbytero baptizato X. III. 43) fallen. Er stützt sich vielmehr auf die Analogie mit den geheimen Häretikern. Ein öffentlicher Ketzer ist nicht mehr ein Glied der Kirche, ein geheimer verbleibt noch in dem Verbande der kirchlichen Gemeinschaft, ähnlich kann also, so schließt der Verfasser, ein ungültig Getaufter ein wirkliches Glied der Kirche bleiben, solange dies nicht öffentlich bekannt ist. — Es ist jedoch zweifelhaft, ob hier die Analogie angebracht ist. Denn der Grund, warum ein öffentlicher Häretiker nicht zu den Gliedern der Kirche zählt, der geheime Häretiker aber von der Mehrzahl der Theologen noch als ein Glied der Kirche betrachtet wird, ist nicht der, weil bei dem ersten der Bruch mit dem kirch-

lichen Lehramte bekannt, bei dem andern verborgen ist, sondern weil die positiven Zeugnisse zur Einheit der Kirche und deshalb zur Zugehörigkeit zur Kirche zweifellos die *professio externa fidei* verlangen, während sich die Notwendigkeit des inneren Glaubens nicht erweisen läßt. In unserem Falle sprechen aber die positiven Zeugnisse alle von der wirklichen Taufe als notwendiger Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche, und es ist fraglich ob durch die Distinktion *per se* und *per accidens* diese Zeugnisse entkräftet werden (S. 694), ebenso wie man mit Recht zweifeln kann, ob die Tatsache, daß der ungültig Getaufte die Sakramente der Kirche nicht gültig empfangen kann, durch die Parallele mit dem nicht disponierten Sünder erklärt wird (S. 695). — In der Beantwortung der Schwierigkeit aus dem abendländischen Schisma bekennt sich der Verfasser zu der Ansicht, welche bloß die Obedienz des Papstes Urbans VI. und seiner rechtmäßigen Nachfolger als wahre Kirche Christi anerkennt, die anderen Obedienzen als schismatisch betrachtet. Es läßt sich nicht leugnen, daß manche von den angeführten Gründen für diese Ansicht recht plausibel sind; die Schwierigkeit, welche man dann aber gegen die Katholizität und die Sichtbarkeit der Kirche erhebt, erscheint nicht befriedigend gelöst, besonders dann nicht, wenn der Verfasser selbst eine catholicitas perpetua (II., N. 1347) und eine *visibilitas capitis per se facillima* (II., N. 1439) für die Kirche als notwendig erachtet. Der Vergleich des Zustandes während des abendländischen Schismas mit dem Zustande der Kirche *sede vacante* scheint weniger angebracht zu sein, weil die Kirche *sede vacante* aus anderen Zeichen genügend sichtbar ist. — Das Argument, womit Str. gegen die allgemeine Meinung der Theologen, den Schismatikern (zu welchen nach der eben erwähnten Meinung des Verfassers auch die von Urban dem VI. und seinen Nachfolgern getrennten Obedienzen beizuzählen wären) die Beichtjurisdiktion abspricht, (II., S. 887, Anm.) beweist zu viel, da es sich auch auf die geheimen Häretiker und gewisse Sünder anwenden lässt. Es ist auch nicht ersichtlich, warum der Autor den Schismatikern schon die apostolicitas materialis abspricht und warum er meint, daß sie bloß eine scheinbare Einheit haben können (II., S. 844, N. 1443 und N. 1471). Nach dem, was der Vf. S. 737 und S. 873, N. 1465 sagt, wäre den Schismatikern jede Heiligkeit der Glieder abzusprechen; doch gesteht er I 900, N. 1479, daß sich während des abendländischen Schisma in den getrennten Obedienzen „viele, die guten Glaubens waren, ja Heilige fanden". Ein näheres Eingehen auf die positiven Quellen (die Berichte von Wundern, die sog. Kanonisationen, die Lebensbeschreibungen u. s. w.) der ge-

trennten orientalischen Kirchen wäre hier jedenfalls wünschenswert. Auch sollte die behauptete Abhängigkeit der orientalischen Kirchen von der Staatsgewalt (II., S. 886) durch Zeugnisse oder Tatsachen genauer bewiesen werden.

Wenn man nach dem Gesagten auch nicht behaupten kann, daß der Verfasser in allen Fragen zu einem objektiv abschließenden Resultate gelangt ist, so muß man doch zugeben, daß er durch seine scharfsinnige und gründliche Untersuchung viele Schwierigkeiten definitiv gelöst hat; in manche anderen Fragen hat er wenigstens ein neues Licht gebracht und mannigfache Anregung gegeben.

Mit Befriedigung, mit dem Gefühle der Hochschätzung von der Leistung des Verfassers, mit aufrichtigem Glückwunsche zu der Frucht seiner langjährigen Arbeit legen wir das Buch aus der Hand. In der Flut der verschiedenartigen Schriften und Schriftchen, mit welchen uns in den letzten Dezennien die irr- und ungläubige Theologie über den Ursprung, das Wesen und die Konstitution der christlichen Kirche beschert hat, und welche sich größtenteils mit Hintansetzung der Überlieferung in willkürlichen Hypothesen ergehen, muß ein so gründliches Buch, welches wie ein Echo der ehrwürdigen Vergangenheit mit solcher Pietät die traditionelle Lehre darlegt und mit entschiedener Sprache die Rechte der verkannten und bekämpften *Mater Ecclesia* verteidigt, wohltuend wirken und nicht bloß den katholischen Dogmatiker, sondern einen jeden Freund der Wahrheit mit Freuden erfüllen. In der Reihe der katholisch dogmatischen Schriften, welche von der Zeit des *Canus* und *Bellarmin* an über die Kirche erschienen sind, wird das Werk von *Straub* für immer eine hervorragende Stelle einnehmen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Die Sündenvergebung bei Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Bußlehre von Professor *Bernhard Poschmann*. Braunsberg Ostpr. Kommissionsverlag von Benders Buchhandlung (Hans Grimme) 1912. 66 S.

Der Verfasser dieser kleinen, aber für die Erforschung der altchristlichen Bußdisziplin sehr bedeutsamen Schrift hatte in seiner 1908 herausgegebenen Studie: „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heiligen Cyprian“ eingehend auch die Bußlehre dieses Kirchenvaters untersucht. Seine dort niedergelegten Anschauungen fanden aber auf mancher Seite energischen Widerspruch (vgl. auch diese Zeitschr. 1909 S. 232 ff). Dies bewog ihn

nun, wie er selbst gesteht (S. 4), zu der geäußerten Kritik Stellung zu nehmen und gewisse Punkte einer Revision zu unterziehen. Bei der Vergleichung der cyprianischen Lehre mit der des Origenes fand er verschiedene Beobachtungen, die er dort gemacht, bei diesem Schriftsteller bestätigt, nur daß sie hier noch klarer hervortreten. Daher entschloß er sich, zunächst die Lehre des Alexandriners über die Sündenvergebung zu erörtern.

Die gründliche und äußerst interessante Abhandlung beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage, woher es denn komme, daß Origenes, der so nachdrücklich und so häufig wie kaum ein Schriftsteller seiner Zeit die Verzeihung aller Sünden von seiten Gottes und die Wiederaufnahme aller reuigen Sünder in die Kirche lehrt, gleichwohl nicht selten den Gedanken ausspreche, daß es keine Verzeihung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden mehr gebe. Hat Origenes sich hierin widersprochen? Oder sind seine Anschauungen über die Sündenvergebung zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen? Keines von beiden ist annehmbar. P. sucht den Knoten auf eine ganz einfache und originelle Weise zu lösen, indem er aus den Werken des Alexandriners selbst den Nachweis zu erbringen bestrebt ist, daß dessen scheinbar sich widersprechenden Äußerungen sich sehr wohl harmonisch mit einander vereinigen lassen und die ganze Schwierigkeit nur auf einer falschen Interpretation gewisser Ausdrücke beruht.

Im ersten Teile seiner Schrift handelt der Verf. von der Vergebung der Sünden durch Gott. An verschiedenen Stellen lehrt Origenes, daß jede schwere Sünde eines Getauften eine Sünde gegen den hl. Geist und darum unvergebbar ist, nicht bloß in dem abgeschwächten Sinne, daß es äußerst schwer ist, eine wahre Reue darüber zu erwecken, sondern in dem Sinne, daß Gott sie selbst dem wahrhaft bußfertigen Sünder nicht mehr nachlassen will. Als einziges Mittel zur Sündenvergebung nach der Taufe kennt Origenes nur noch das Martyrium (S. 6—10). Wie aber läßt sich damit die unzählige Male von ihm vorgetragene Lehre in Einklang bringen, daß Gott keinen wahrhaft reumütigen Sünder verwirft und jede aufrichtige Buße von Nutzen ist? Darauf antwortet P., daß Origenes unter der ἄφεσις, die er allen nach der Taufe Gefallenen abspricht, die Vergebung im vollsten Sinne, die Nachlassung von Schuld und Strafe zugleich versteht. Eine Sündenvergebung, bei der nicht bloß die Schuld getilgt, sondern jede Genugtuung erlassen und jede Strafe geschenkt wird, gibt es nur bei der Taufe; alle Sünden nach der Taufe müssen abgebüßt werden, und zwar entweder im Jenseits durch die Feuerstrafe, oder hier auf Erden durch freiwillige Übernahme von harten und

langwierigen Bußwerken. Die Bußwerke gelten demnach dem Origenes als ein vom Sünder selbst aufzubringendes Lösegeld, wodurch er sich von der Gewalt des Teufels wieder loskauft, und als ein Mittel, womit er die Verzeihung verdient. Bei der Taufe braucht der Sünder nicht selbst Genugtuung zu leisten, sondern Schuld und Strafe werden ihm erlassen auf Grund des Opfertodes Christi; nach der Taufe aber findet eine solche ἄφεσις nicht mehr statt, sondern der Sünder muß durch eigene Bußwerke seine Sünden abtragen. Daß dies wirklich die Lehre des Alexandriners sei, wird durch viele Stellen aus seinen Werken bewiesen (S. 10 bis 20) und kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. Hält man sich aber dies vor Augen, dann versteht man ohne Schwierigkeit, wie er einerseits jede Sündenvergebung nach der Taufe in Abrede stellen und andererseits gleichwohl der freiwillig übernommenen Buße die Kraft zuschreiben konnte, jede nach der Taufe begangene Sünde zu tilgen. Auf solche Weise lassen sich, wie der Verf. des näheren ausführt (S. 20—28), alle jene Texte ungezwungen erklären, die scheinbar jede Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe leugnen.

P. untersucht dann weiter (S. 28—39), was Origenes unter der „Sünde zum Tode“ und der „unheilbaren Sünde“ versteht. Sünden zum Tode sind ihm alle schweren Sünden, wie Götzendienst, Mord, Ehebruch, überhaupt alle jene Sünden, derentwegen im A. B. die Todesstrafe verhängt wurde. In der 15. Homilie zum Buche Leviticus aber macht Origenes doch einen Unterschied zwischen den sogenannten Kapitalsünden, den „*crimina*“, und anderen „*culpae mortales*“; für die ersteren kann man nur einmal Buße tun, die letzteren aber „*semper paenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur*“. Außerdem kennt Origenes auch läßliche Sünden, die nicht den Tod herbeiführen, sondern der Seele nur Schaden bringen. — Noch eine andere Bedeutung hat die Bezeichnung „Sünde zum Tode“ bei Origenes; so nennt er nämlich manchmal auch jene Sünden, die den jenseitigen Tod zur Folge haben, d. h. jene schweren Sünden, für die man hier auf Erden keine Buße tut, oder die „unheilbare Krankheit“. Die Unbußfertigkeit bis zum Tode macht, daß die an sich heilbare Krankheit unheilbar oder „Sünde zum Tode“ wird. Nur wer an Gottes Barmherzigkeit verzweifelt, „der ist endgültig zu Boden geworfen“ (S. 35). Für solche unheilbare Sünden nimmt Gott selbst die Strafe und Züchtigung in die Hand. Es ist nach Origenes eine häretische Auffassung, daß irgend ein Mensch nicht mehr der Heilung fähig wäre; unheilbar ist nur jener, der sich nicht heilen lassen will.

Im zweiten Teile (S. 40—61) handelt der Verf. von der Vergebung der Sünden durch die Kirche. Er kommt hiebei zu demselben Resultate, das der Referent schon i. J. 1907 in dieser Zeitschrift (S. 113—228) als sicher aufgestellt hatte, daß nämlich nach Origenes die Kirche berechtigt sei, allen Sündern ohne Ausnahme bei genügender Buße die Rekonziliation zu gewähren. Der Sünder muß sein Vergehen dem Priester bekennen und die auferlegten Bußwerke verrichten. Die Priester sind die von Gott bestellten Ärzte, die unsere Wunden und Sünden zu heilen vermögen. Das Heilmittel, das sie anwenden, ist ein doppeltes: 1) die *correptio* oder die Züchtigung; 2) die Lösung von der Sünde. Die *correptio* geschieht entweder unter vier Augen (geheime Beichte und Buße) oder vor mehreren Zeugen oder endlich vor der ganzen Gemeinde (öffentliche Buße). Gewöhnlich beruft man sich auf Origenes als Zeugen dafür, daß man für geheime Kapitalsünden keine öffentliche Beichte und Buße forderte; P. aber spricht sich für die gegenteilige Meinung aus. Hierin kann ich ihm nicht beistimmen. Die öffentliche Zurechtweisung und der öffentliche Ausschluß aus der Kirche wird nach Origenes nie vom Beichtvater, sondern von der kirchlichen Sittenbehörde verhängt und hat zur Voraussetzung, daß das Vergehen notorisch sei. Der Nachweis dieser für die Geschichte der Bußdisziplin und besonders der geheimen Beichte äußerst wichtigen Tatsache würde hier zu weit führen; wer sich dafür interessiert, lese die Analekte: „Öffentliche und geheime Buße bei Origenes".

Auch die zweite Seite der priesterlichen Tätigkeit, die Lösung von der Sünde, ist bei Origenes reichlich bezeugt. Selbst die berühmte Stelle de or. c. 28 lehrt ganz klar, daß der vom hl. Geist erfüllte Priester die Vollmacht hat, jene Sünden nachzulassen, die auch Gott nachläßt. Wenn es aber ebendort heißt, es sei eine Anmaßung, wenn einige Priester glaubten, sie könnten durch ihr Gebet auch die Sünden des Götzendienstes, des Ehebruchs und der Unzucht nachlassen, so will Origenes damit nur sagen, daß durch das bloße Gebet der Priester solche Sünden nicht Verzeihung finden können, sondern nur durch Übernahme schwerer Bußwerke. Er eifert also gegen eine zu laxe Handhabung der Buße (S. 58).

Den Schluß der verdienstvollen Arbeit bildet der Hinweis, daß Origenes zwar ganz klar die faktische Dazwischenkunft und Notwendigkeit der Schlüsselgewalt der Kirche bei der Nachlassung der Sünden lehrt, daß dagegen seine theoretischen Anschauungen über die Wirksamkeit dieser Gewalt noch sehr unklar, ja zum Teil widerspruchsvoll sind.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Lehrbuch der Religion. Von *W. Wilmers*, Priester der G. J. Siebte Auflage, neu bearbeitet von *Jos. Hontheim*, Priester ders. G. J. Münster, Aschendorff. 1. B. Lehre vom Glauben überhaupt und vom Glauben an Gott den Dreieinigen und Erschaffer (1. Glaubensartikel) insbesondere. 1909. — 2. B. Von Jesus Christus dem verheißenen Erlöser, vom hl. Geiste, von der Kirche, von der Vollendung (2.—12. Glaubensartikel). 1910. — 3. B. Von den Geboten. 1911. — 4. B. Von der Gnade und den Gnadenmitteln. 1912.

Während die 6. Auflage des bekannten und in weiten Kreisen beliebten Lehrbuches P. *Lehmkuhl* zu danken war, wurde die 7. nunmehr erschienene Auflage desselben von dem langjährigen Lehrer der Dogmatik P. *Hontheim* besorgt. Es ist dankbar zu begrüßen, daß das geschätzte Werk nach dem Tode des Verfassers aus dem Buchhandel nicht verschwunden ist, sondern auch jetzt noch nacheinander neue Auflagen erlebt. Daß auch der vorliegenden 7. Auflage noch manche andere folgen mögen, ist ohne Zweifel der lebhafte Wunsch nicht bloß von gebildeten Laien und Seelsorgspriestern, sondern auch von Lehrern der Dogmatik. Das verdienen auch voll und ganz die anerkannt großen Vorzüge dieses Lehrbuches, die gelegentlich der 6. Auflage in dieser Zeitschrift (Bd. 27 S. 589 ff) hervorgehoben und kurz begründet wurden; sie erheben es weit über manches theologische Kompendium. Es sind erstens eine solche Vollständigkeit, daß keine einzige Lehre von allgemeinerer Bedeutung übergangen sein dürfte; zweitens vollkommene Reinheit und Orthodoxie der Lehre; drittens solide Beweisführung verbunden mit großer Klarheit und Bestimmtheit der Darstellung; viertens endlich die konsequente Hinrichtung der Lehre aufs praktische Leben, und ein Hauch des Ernstes, der Frömmigkeit und Salbung, die das Werk beleben und den Leser fesseln.

Die neue 7. Auflage unterscheidet sich von der 6. dadurch, daß eine ganze Reihe von Paragraphen einer tiefgreifenden Neubearbeitung und Umgestaltung unterzogen wurden. Als solche umgearbeitete Paragraphen hebt der Herausgeber selbst aus dem 1. Bande hervor die folgenden: 6. dem Glauben notwendig vorausgehende Akte; 8. Beweggrund des Glaubens; 9. Gegenstand des Glaubens, Offenbarung; 11. die hl. Schrift; 14. Notwendigkeit des Glaubens; 15. Eigenschaften des Glaubens; 18. Quellen der Gotteserkenntnis; 19. Wesenheit Gottes; 30. Hervorbringung aus Nichts und in der Zeit; 31. Zweck des Schöpfers und der Schöpfung; 37. Erschaffung und Natur des Menschen; 39. der Mensch als das zweifache Ebenbild Gottes; 42. Folgen der Erbsünde. Leider

sind die in den anderen Bänden vorgenommenen Veränderungen und Umarbeitungen nicht eigens kenntlich gemacht worden. Wie aus den eben bezeichneten Paragraphen ersichtlich ist, betreffen die Umarbeitungen durchgehends Fragen von Aktualität und Bedeutung; es ist auch für einen Theologen von Fach interessant und nützlich, das gewichtige Urteil des Herausgebers über solche Fragen zu erfahren. Dem Referenten gereicht es zur Freude und Genugtuung, hervorheben zu können, daß einerseits auch alle neubearbeiteten Paragraphen die oben erwähnten Vorzüge aufweisen, und andererseits die Neubearbeitungen und Umgestaltungen in dogmatisch-wissenschaftlicher Beziehung einen entschiedenen Fortschritt zu bezeichnen scheinen, oder jedenfalls mit seiner eigenen wissenschaftlichen Anschauung in der Hauptsache wenigstens durchgehends harmonieren. Insbesondere mögen diesbezüglich beispielsweise hervorgehoben werden die lichtvollen Erörterungen des Herausgebers über den Glaubensakt und seine Analyse, über den Zweck des Schöpfers und der Schöpfung. Weniger eingehend und befriedigend erscheint die innere Erklärung der Wirksamkeit der Sakramente; die diesbezüglichen scharfsinnigen Erörterungen des Kardinals *Billot*, und die damit im Wesentlichen harmonierenden Darlegungen *Lehmkuhls* im Kirchenlexikon dürften die beste Lösung dieser schwierigen Frage bieten unter allen, die bisher vorgelegt worden sind. — Bei den anerkannt großen Vorzügen des W.schen Lehrbuches scheint es überflüssig, andere unwesentliche Differenzen geltend zu machen.

Ich schließe mit dem Wunsche des Herausgebers: „Möge Gott auch diese neue Auflage segnen, daß sie reiche Früchte trage zum Heile vieler Seelen.“

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Viktor Frins S. J., **De Actibus humanis**: Pars III: **De formanda conscientia.** Friburgi, Herder, 1911.

In sehr glücklicher Weise vereinigt diese Arbeit des inzwischen verstorbenen P. *Frins* scharfsinnige und tiefgehende scholastische Behandlung mit positiver und gründlicher Belesenheit sowohl der patristischen und scholastischen, als der neuzeitlichen Auktoren. Und die Zahl dieser Auktoren, die hier nicht nur einfach angeführt sondern studiert, beurteilt und verwertet werden mußten, ist wahrlich nicht klein und zeugt von gewaltiger Erudition des Verf. Aber die Frage, um die es sich handelt, ist es auch wert: in ihr kristallisieren sich ja die Resultate der früheren Traktate über die

Freiwilligkeit und Sittlichkeit der Akte, über das Gesetz als die entferntere Norm des sittlichen Handelns zu der endgültig entscheidenden Frage: Wie muß die nächste Regel des Handelns, das Gewissen, sich zur Beurteilung der Akte stellen, damit sie auch subjektiv sittlich gut seien.

Ganz natürlich fügt sich hier auch die Behandlung der verschuldeten und unverschuldeten Unkenntnis des Gesetzes ein, die in anderen Lehrbüchern an anderer Stelle behandelt wird. Wer die geschichtliche Entwickelung der Frage über die Formierung des Gewissens kennt, findet auch von dieser Seite aus jene Anordnung begründet.

Ganz besonders verdient die gründliche und objektive, auch in der Zurückweisung anderer Ansichten leidenschaftslose Behandlung der Moralsysteme und des Probabilismus Anerkennung. Die erste Aufgabe ist dem Verf. hier die Klarstellung der Begriffe, von der ja so viel, man möchte sagen alles abhängt; das gilt nicht nur von der älteren, sondern auch von der neueren und neuesten Literatur über den Probabilismus; man wendet viel Mühe und Gelehrsamkeit auf, um sich gegenseitig zu überzeugen — und erreicht nichts, weil jeder sich einen anderen Begriff von p r o b a b i l e gebildet hat. Auch die Beweise, die *Frins* für die Erlaubtheit des einfachen Probabilismus bringt, haben im Vergleich zu anderen Auktoren eine Vertiefung erfahren, was sich besonders am ersten (S. 240 ff) zeigt, in dessen Ausführung nicht selten eine *petitio principii* begangen wird; der Verf. vermeidet sie und zeigt zugleich darin den tiefsten Grund des Probabilismus.

Außer der Schwerfälligkeit der lateinischen Diktion, die hie und da die Verständlichkeit beeinträchtigt, hätte Ref. nur etwas auszusetzen. Bekanntlich wird oft zur Bekämpfung des einfachen Probabilismus die Wahrscheinlichkeitsrechnung herangezogen, mit Hilfe derer man erweisen möchte, daß es bei größerer Wahrscheinlichkeit des einen Teiles nicht nur unvernünftig, sondern auch unerlaubt sei, dem anderen, einfach probablen Teil zuzustimmen und zu folgen. Auch *Frins* kommt auf diese Argumente zu sprechen besonders n. 190 ff, 193 ff, aber er schenkt denselben unseres Erachtens viel zu viel Entgegenkommen. Diese Objektionen wären nämlich viel besser *a limine* abzuweisen, weil wir in der Probabilismusfrage einen ganz anderen Fragepunkt haben. Gewiß, wenn ich für die Wahrscheinlichkeit einer Sentenz eine Formel gefunden hätte, die dieselbe genau ausdrückt, zB. $^{7}/_{10}$, so kann ich diese Sentenz probabel nennen und eine andere mit $^{8}/_{10}$ Wahrscheinlichkeit probabler. Aber eine solche Formel verlangt, daß ich die Summe der möglichen Fälle und durch

Proben oder Erfahrung die Summe der günstigen Fälle kenne; wie kann ich aber bei der Frage, ob das Gesetz in diesem Einzelfalle verpflichtet, wo für und gegen die Verpflichtung gewichtige Gründe und Auktoren stehen — wie kann ich da die Probabilität durch ein Verhältnis von möglichen und günstigen Fällen bestimmen, wo ich nicht einmal weiß, wo die Wahrheit liegt, welches also die günstigen Fälle sind? Ja, wenn es sich um Erfahrungstatsachen handelte, zB. in wie vielen Fällen ein Kind gelogen hat, in wie vielen es die Wahrheit gesagt hat, so kann ich aus diesen Erfahrungstatsachen eine Wahrscheinlichkeitsformel finden dafür, daß es auf eine bestimmte Frage wahr antwortet. So müßte ich also eigentlich wissen, in wie vielen ähnlichen Fällen der Gesetzgeber verpflichtet hat, in wie vielen nicht; das ist aber gar nicht der *status quaestionis* des Probabilismus.

Aber wie soll die Beweiskraft von Gründen durch eine Formel ausgedrückt werden? Höchstens könnte man noch für die äußere Probabilität, wenn es sich bloß um die Zahl der Auktoren handelte, eine Formel als passend finden; jedoch auch hier wird jeder Vernünftige nicht die Zahl, sondern das Gewicht und die Argumente der Auktoren in Rechnung ziehen — und wir stehen wieder vor derselben Unmöglichkeit. Die Unterscheidungen zwischen mehr oder weniger probabel, solange man im Bereich wirklicher Probabilität bleibt, sind eben so abhängig von subjektivem Empfinden und so abstrakt, daß jeder Versuch, mit mathematischen Formeln und Regeln an sie heranzutreten, unmöglich ist; man hat eben nicht meß- und zählbare Vorgänge vor sich, sondern rein geistige Gedankenfolgen.

Und selbst wenn es gelungen wäre, den Grad der Probabilität beider Sentenzen durch mathematische Formeln auszudrücken, so stehen wir immer noch am Anfang der ganzen Streitfrage, ob die größere Probabilität nicht nur für die logische Ordnung, sondern für die ethische Ordnung eine eigentliche Verpflichtung enthalte.

Das sind eben zwei Hauptgründe, weshalb der einfache Probabilismus die Frage nach dem größeren oder geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit ganz ausschaltet: die Unmöglichkeit, ihn zu bestimmen, und die Unmöglichkeit, daß bloße Probabilität eine Verpflichtung auferlege.

So sei das Buch Freund und Feind zum eingehenden Studium empfohlen.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Collectanea Biblica Latina. Cura et studio Monachorum S. Benedicti. Vol. I. **Liber Psalmorum,** iuxta antiquissimam Latinam Versionem nunc primum ex Casinensi Cod. 557 curante D. *Ambrosio M. Amelli* O. S. B., Abbate S. M. Florentinae, in lucem profertur. Romae 1912, Fr. Pustet. In 8, pp. XXXV et 175 cum tab. 4 phototypicis. M 6.50.

Die mit der Herstellung einer neuen kritischen Ausgabe der Vulgata des hl. Hieronymus betraute Kommission des Benediktinerordens beginnt unter dem Titel „*Collectanea Biblica Latina*" die Veröffentlichung wichtiger handschriftlicher Funde, um die Ergebnisse ihrer Nachforschungen auf den verschiedensten Bibliotheken weiteren Gelehrtenkreisen zugänglich zu machen. Als erste Veröffentlichung liegt der angeführte Liber Psalmorum ex Casinensi Cod. 557 vor. Weitere Veröffentlichungen sind in Vorbereitung. Der Präses der Kommission, Abt *Aidan Gasquet,* stellt in Aussicht: Comm. de Codice Evangeliorum Vercellensi, Abt *Amelli,* die Herausgabe zweier weiterer Psalteria Casinensia. Eine Reihe von Veröffentlichungen („Editiones textuum" und „Commentationes") von *Donatian de Bruyne, H. Quentin* und *Anselm Manser* werden sich dann in zwangloser Folge den erstgenannten Publikationen anschließen.

Mit hingebendem Fleiße hat Abt *Amelli* an der Herausgabe des vorliegenden Psalteriums gearbeitet. In der Einleitung gibt er zunächst eine Beschreibung des Codex Casin. 557 und seines Inhalts. Die auch künstlerisch wertvolle, aber im 18. Jahrh. schon 14 der schönsten Initialbuchstaben beraubte Pergament-Handschrift besteht aus 325 Blättern in der Größe von nur 270×200 mm. Der größere Teil der Handschrift, nämlich S. 1—82; 107—298; 475—618, ist hergestellt von einem Schreiber *Ferro* im 12. Jahrhundert. Die SS. 217—238 der Handschrift enthalten das jetzt von Abt *Amelli* edierte Psalterium eines unbekannten Verfassers und zwar inmitten dreier anderer Psalterien; vorausstehen: 1) das *Psalterium s. Hieronymi secundum Hebraeos* und 2) das *Psalterium Gallicanum*; dann folgt als drittes das in Frage stehende Psalterium, den Schluß bildet 4) das *Psalterium Romanum.*

Aus orthographischen, paläographishen und philologischen Gründen glaubt Abt *Amelli* schließen zu können, daß der Archetypus dieses von *Ferro* um 1166 abgeschriebenen Psalteriums wenigstens dem 6. Jahrhundert zugeschrieben werden könne. Die Feststellung der Herkunft, des Alters und des Verfassers dieses in mehrfacher Hinsicht recht eigenartigen Psalteriums verursachte

dem Herausgeber großes Kopfzerbrechen. Angesichts der Textesgestalt desselben begreift man recht wohl seine Worte (S. XIII): „Huiusmodi versionis genealogiam nobis inquirentibus, eamque sub diversis aspectibus considerantibus, nihil certi de eius origine. aetate, atque auctore invenire potuimus, quin potius indefinibile quidpiam, ac veluti proteiforme, quod diu incertos nos et hesitantes reliquit, utrum ab ipso fonte hebraico, an a LXX virali versione iuxta antiquam latinam versionem sit derivata, vel potius tentamen aliquod novae correctionis veteris latinae versionis proferat.“ Den Grundstock des Textes dieses Psalteriums mag wohl, wie der Herausgeber aus guten Gründen vermutet, die altlateinische, afrikanische Übersetzung bilden, obwohl sich gegen den afrikanischen Ursprung desselben wieder sprachliche Schwierigkeiten zu erheben scheinen. Am schwersten zu erklären sind aber jene Abweichungen vom Texte der altlateinischen Übersetzung, welche sich als Anpassungen an den hebräischen Text oder auch den hexaplarischen Text erkennen lassen. *Amelli* ist geneigt. hiefür zwei Bearbeiter anzunehmen (S. XXI), den einen für die Collation des hexaplarischen, den andern für die Collation des hebräischen Textes. Die hebräischen Kenntnisse dieses Bearbeiters waren jedenfalls nicht sehr groß: das zeigen die vom Herausgeber so fleißig gebuchten Proben, bezw. Übersetzungsfehler zur Genüge. Diese Proben lassen doch nur auf ein „*tentamen aliquod novae correctionis veteris latinae versionis*“ schließen. Fraglich dürfte es auch sein, ob sich die Hoffnung des Herausgebers erfüllen wird, daß diese Übersetzung des Psalteriums sei „nova fodina singularium lectionum tam pro hebraico textu, quam pro LXX virali versione sive etiam pro Hexaplari, sed praesertim pro antiquissima africana et itala versionibus.“ Als Bearbeiter dieser eigentümlichen Rezension des altlateinischen Psalters sucht Abt *Amelli* den Kirchenschriftsteller *Rufin* zu erweisen; doch ist er sich der Anfechtbarkeit dieser seiner Vermutung wohl bewußt. Kann uns nun der gelehrte Herausgeber auch nicht alle Rätsel lösen, welche diese so eigenartige Rezension des altlateinischen Psalters an den Forscher stellt, so muß man doch seine große Sorgfalt in der Herausgabe des Textes und seinen unermüdlichen Eifer im Aufsuchen der verschiedensten Belegstellen mit Dank anerkennen. Ein interessantes Dokument bleibt dieses Psalterium, wenn auch vielleicht mehr interessant als nutzbringend für die textkritische Forschung.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira. Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des A. T. dargestellt von Dr. *Andreas Eberharter*, Professor der Theologie in Salzburg. [Alttestamentliche Abhandlungen herausgegeben von Prof. Dr. *J. Nikel*, Breslau. III. Band, 3. Heft]. Münster in W. 1911, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 77 S. M 2.10.

Die vorliegende Untersuchung „der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des A. T." ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Kanons der alttestamentlichen Bücher und die katholische Einleitungswissenschaft wird gut daran tun, sich die Resultate dieser mühsamen, aber sorgfältigen Untersuchung zu Nutzen zu machen.

Ausgehend von der nicht zu bestreitenden Tatsache, daß „der Sirazide zu seiner Darstellung die vorausgehenden Bücher verwertet hat" (S. 3), geht Prof. *Eberharter* allen Beziehungen desselben zu den alttestamentlichen Schriften mit großer Akribie nach, um zu erforschen, welche Bücher er bei Abfassung seines Werkes benützte, und welche weiterhin sein Enkel mit der dreinamigen Sammlung „des Gesetzes", „der Propheten" und „der anderen Schriften" bezeichnete. Der übersichtlichen Zusammenstellung der Beziehungen des Jesus Sirach zu den Schriften seiner Vorfahren schickt der Verfasser einige orientierende Bemerkungen über die Art und Weise voraus, wie dieser alttestamentliche Schriftstellen in seinem Buche verwendet hat. Da „die Benutzung der alttestamentlichen Bücher von seiten des Siraziden eine durchgehends freie, gedächtnismäßige ist" (S. 4), so unterscheidet der Verfasser in seiner Untersuchung auch möglichst genau zwischen 1) „Anspielungen", d. i. Stellen, die sachlich und formell an frühere Schrifttexte anklingen, auf dieselben sich zu beziehen scheinen, die aber immerhin auch die Möglichkeit einer vollends unabhängigen Entstehung offen lassen, 2) „Anlehnungen", d. i. Stellen, welche inhaltlich wie formell so beschaffen sind, daß sie eine Bezugnahme auf die vorausgehenden Bücher deutlich erkennen lassen, und 3) Stellen, in welchen eine Kombination aus mehreren Texten der vorausgehenden Bücher vorliegt, wobei es aber in jedem einzelnen Falle zu bestimmen ist, ob eine Anspielung oder Anlehnung vorliegt und welche Stelle der Sirazide in erster Linie vor Augen hatte. Diese Unterscheidung und Gruppierung der verschiedenen Beziehungen des Sirachbuches zu den früheren alttestamentlichen Schriften, welche auch, wie anerkannt werden muß, mit großer Genauigkeit durchgeführt wird, zeigt schon, daß sich der Verfasser seine Sache wahrlich nicht leicht gemacht hat, und daß man daher auch seinen minutiösen Untersuchungen volles Ver-

trauen entgegenbringen kann. In Bezug auf die Beweiskraft legt er auch mit Recht mehr Gewicht auf die „Anlehnungen", speziell auf jene, welche sowohl inhaltlich als sprachlich mit den Stellen, auf welche sie sich beziehen, übereinstimmen und die man daher öfters geradezu als Zitate betrachtet hat.

Das allgemeine Resultat, welches Prof. *Eberharter* durch seine eingehenden Untersuchungen erzielte, ist zunächst nun folgendes: „Die Benützung der 5 Bücher Mosis, der früheren Propheten (Jos, Richt, die 2 Bücher Sam und die 2 Bücher Kön), der späteren Propheten Jesaias, Jeremias, Ezechiel und der Hagiographen: Psalter, Sprichwörter, Job, Klagelieder, Prediger (Ḳohelet), Esdras, Nehemias und der 2 Bücher der Chronik dürfte über jeden Zweifel erhaben sein. Denn so viele und zum Teil so auffällige Berührungen können ohne Bezugnahme auf die vorausgehenden Bücher nicht erklärt werden. Auch die Benützung der kleinen Prophetenschriften wird kaum angefochten werden können, wenn man erwägt, daß zu keiner derselben die eine oder die andere Berührung fehlt, und daß der Sirazide 49,10 ausdrücklich der zwölf kleinen Propheten Erwähnung tut. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob der Sirazide auch das Hohelied, Esther und Daniel gekannt und benützt hat. Denn zu den ersteren zwei Büchern konnten wir nur je eine, zu Daniel zwei Parallelen verzeichnen. Dieselben sind zudem noch etwas unsichere Wortparallelen. Man wird daher höchstens sagen können: vollständlg grundlos ist die Annahme, daß der Sirazide diese Bücher benützt hat, nicht, zumal es bekannt ist, daß er ein sorgfältiger Nachahmer der vorausgehenden Schriften gewesen ist . . .[1]) Von den sogenannten deuterokanonischen Büchern kann der Sirazide Tobias und das Buch der Weisheit vor Augen gehabt haben, vielleicht auch Baruch, zu dem sich wenigstens eine Anspielung bei ihm findet" (S. 53). Dieses so erzielte Resultat gibt also genügend klaren Aufschluß darüber, welche Bücher der Sirazide nach dem Zeugnisse seines Enkels

---

[1]) Bezüglich des Büchleins Ruth wird S. 31 und S. 53 gut bemerkt, daß, da jede Beziehung des Jesus Sirach zu diesem Buche fehlt, daraus nicht gefolgert werden könne, daß er es nicht gekannt hat, und noch weniger, daß dasselbe zu seiner Zeit noch nicht existierte. „Beim geringen Umfange des Buches und dem Mangel einer größeren Anzahl sprachlicher Eigentümlichkeiten ist das Fehlen einer besonderen Beziehung leicht begreiflich". „Möglicherweise war das Büchlein schon zu seiner Zeit mit dem Buche der Richter vereinigt, in welchem Falle ja auch dieses Buch wenigstens indirekt von ihm gebraucht worden wäre".

mit Eifer studiert und durch welche er den Antrieb erhalten hat, etwas „zur Lehre und Weisheit zu schreiben“; noch mehr, welcher Umfang der dreinamigen Sammlung dieser Bücher „des Gesetzes“, „der Propheten“ und „der anderen Schriften“ für seine Zeit zuzuschreiben ist. Und insoweit eine Benützung der früheren und in der so bezeichneten Sammlung enthaltenen Bücher feststeht, werden wir diese Bücher auch als „kanonische“ zu betrachten haben, d. h. als anerkannte Bestandteile eines „offiziellen Kanons, der (zwar) fest geschlossen, aber nicht abgeschlossen war“ (S. 77).

Aber auch die weitere Schlußfolgerung des Verfassers verdient gebührende Beachtung: „Umfaßte zur Zeit des Siraziden die Sammlung alle protokanonischen Schriften, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß dieselbe auf Esdras und Nehemias zurückgeht. Denn in der Zwischenzeit zwischen Esdras und Nehemias einerseits und Jesus Sirach andererseits wird eine Sammlung von Büchern nicht erwähnt, noch ist man bis jetzt zur Annahme einer solchen genötigt, da erwiesenermaßen kein protokanonisches Buch in dieser Zeit entstanden ist. So erhält unseres Erachtens jene Anschauung, welche den Kanon der protokanonischen Bücher zur Zeit Artaxerxes' I abgeschlossen werden läßt, eine nicht zu verachtende Stütze. Damit wäre aber auch 2 Mach 2,13 [καταβαλλόμενος (Νεεμίας) βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς τῶν βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων] im Sinne der Tradition (von einer Aufzählung fast aller protokanonischen Schriften des A. T.) zu erklären“ (S. 4).

Zu diesem Hauptresultate kommen dann noch einige Teilresultate hinzu, welche ebenfalls hervorgehoben zu werden verdienen. Bezüglich des Psalters wird von Prof. *Eberharter* (S. 25) darauf hingewiesen, daß die Benützung sämtlicher 5 Bücher des Psalters und speziell auch der sog. Makkabäerpsalmen durch den Siraziden einerseits eine nicht zu unterschätzende Instanz gegen die Ansicht bildet, welche die Entstehung dieser Psalmen bis in die Makkabäerzeit herab verlegt, und andererseits zum Schlusse berechtigt, daß der Psalter zur Zeit Sirachs im großen und ganzen bereits vorlag. Dieselbe Schlußfolgerung kann der Verfasser auch für das Buch der Sprüche aufstellen (S. 29). Ein interessanter Exkurs (S. 31—50) behandelt die Beziehungen Sirachs zum Buche des Predigers, näherhin die von *J. Halévy, E. König* und besonders von *N. Peters* behauptete Abhängigkeit des Buches des Predigers von Ekkli. *Eberharter* unterzieht die von *Peters* für die Abhängigkeit des Buches des Predigers von Ekkli vorgebrachten Gründe einer genauen, sorgfältigen Überprüfung und kommt zu dem berechigten Schlusse, „daß der Beweis,

Ekkli habe Ekkle beeinflußt, noch nicht in befriedigender Weise erbracht ist“ (S. 32).

Über den eigentlichen Rahmen der Arbeit hinausgreifend behandelt dann Prof. *Eberharter* in einem Schlußkapitel noch die Frage, welches für die Gottesgemeinde des Alten Bundes das kompetente Organ war, um festzustellen, ob ein Buch inspiriert sei oder nicht. Hiemit wirft er eine Frage auf, welche katholische Autoren, wie *W. Fell, Fr. Kaulen, R. Cornely* zwar schon irgendwie berührten, ohne aber in eine eingehendere Diskussion derselben einzutreten. Den Weg zur Lösung dieser Frage bahnt sich der Verfasser durch eine ausführliche Erörterung über die Stellung des alttestamentlichen Priestertums hinsichtlich des Lehrberufes, seines Lehramtes und den Gegenstand und die verpflichtende Kraft seiner Lehrautorität. Mit guten Gründen wird der Satz erhärtet, „daß die Priester des Alten Bundes das Lehramt von der Zeit Mosis an bis herab zur Fülle der Zeiten besessen haben“ (S. 73) und zugleich gezeigt, daß das außerordentliche Lehramt des Prophetentums, welches neben dem ordentlichen Lehramt des Priestertums einherging, das Lehramt der Priester nicht in Abrede stellte oder dasselbe zeitweilig für aufgehoben erklärte, sondern dasselbe ausdrücklich anerkannte. Den Gegenstand der priesterlichen Lehrtätigkeit bildete zunächst „das Gesetz“ als die Summe jener Gottesoffenbarungen, welche Gott durch Moses seinem Volke verkündet hat, und weiterhin „die Gesamtheit der Offenbarungen, welche bis zur bezüglichen Zeit an das Volk (Israel) ergangen waren“ (S. 74). „Hierin ist inbegriffen, sowohl was aufgeschrieben war, als auch das, was durch Priester- und Prophetenmund von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wurde“. Von diesen Prämissen ausgehend — bezüglich ihrer Begründung muß der Rezensent auf die Ausführungen des Verfassers selbst verweisen — zieht dann derselbe die folgende Schlußfolgerung: „Das zwingt uns zur Schlußfolgerung, daß für die göttlich inspirierten Schriften im Alten Testamente zu allen Zeiten ein Organ vorhanden gewesen sein mußte, welches für die religiöse Gemeinde kompetent war, festzustellen, ob ein Buch inspiriert sei oder nicht. Ein solches Organ war aber nicht vorhanden, wenigstens nicht für immer, wenn wir dem ordentlichen Lehramte des Priestertums diese Befugnis absprechen. Dieses Recht der Entscheidung, ob ein Buch inspiriert sei oder nicht, hängt endlich innerlich mit der Lehrgewalt des Priestertums zusammen. Die Priester hatten die Aufgabe, das Volk Israel das Gesetz zu lehren. Bei diesem Umstande ist es nicht begreiflich, wie sie das konnten, wenn sie selbst nicht wußten, welches das Gesetz, d. h. die Gottesoffenbarung ist“ (S. 76).

Professor *Eberharter* hat seinen Lösungsversuch, denn als solcher ist er von ihm zur Diskussion gestellt, mit Geschick vertreten und man wird demselben, falls das Lehramt des Prophetentums in dieser Hinsicht nicht ganz ausgeschaltet wird, wohl zustimmen können. So bietet die lehrreiche Schrift neben den oben aufgezählten wertvollen Resultaten für die Geschichte des Kanons der alttestamentlichen Bücher auch in der letzterwähnten Frage noch neue Anregung und Förderung.

1. Dr. *Nivard Schlögl O. Cist.,* Professor der Alttestamentlichen Exegese und der Biblisch-Orientalischen Sprachen an der Theologischen Fakultät in Wien, **Die echte Biblisch-Hebräische Metrik.** Mit grammatischen Vorstudien. (B St. XVII 1). Freiburg i. Br. 1912, Herder'sche Verlagsbuchhandlung, X und 109 S. M 3.40.

2. Derselbe, **Die Psalmen,** hebräisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar. Graz und Wien 1911, Verlagsbuchhandlung „Styria". XXVII und 235 S. M 10.—.

1. Eine neue biblisch-hebräische Metrik, und zwar die echte biblisch-hebräische Metrik will uns Professor Dr. *N. Schlögl* nunmehr bieten. Bedenkt man die zahlreichen Versuche auf diesem Gebiete bis in die neueste Zeit herein, Versuche, die kamen und kaum beachtet wieder verschwanden, bedenkt man die ob der vielen verunglückten Versuche herrschende Skepsis in Sachen der hebr. Metrik, so braucht es wirklich viel Mut, sich aufs neue „auf das gefährliche Glatteis zu wagen"[1]) und ein neues metrisches System und zwar als das allein richtige hebräische Metrum den so skeptisch gesinnten Fachgelehrten vorzulegen. Prof. *Schlögl* hat es trotzdem gewagt, die Resultate seiner 14jährigen Studien über die hebr. Metrik zu veröffentlichen und zugleich die Anwendung derselben am Psalmenbuche zu zeigen. Mit Recht erwartet der gelehrte Verfasser, daß seine Arbeiten einer wohlwollenden und sachlichen Prüfung von seiten der Fachgenossen unterzogen werden, wenn er auch nicht erwarten kann, daß seine Aufstellungen sofort und ohne Widerspruch angenommen werden, sie bieten eben zu viel des Neuen auf einmal.

Viel Neues bietet schon der erste Teil seines Werkes über die hebr. Metrik, nämlich die „grammatischen Vorstudien zur

[1]) So *C. Budde* in seiner Abhandlung „Das hebräische Klagelied" in: Zeitschrift für alttest. Wissenschaft II (1882) S. 2.



hebr. Metrik". Was aber die Zweifler in ihren Zweifeln über die Richtigkeit des neuen metrischen Systems schon von vornherein bestärken mag, das sind so manche neue Theorien zur hebr. Laut- und Formenlehre, welche die hergebrachten Regeln der hebr. Grammatik fast radikal umstürzen. Gewiß, nicht wenige „Leistungen" der Massorethen sind richtig gestellt; ob aber umgekebrt diese neue Behandlung der hebr. Grammatik auf einer „völlig neuen Basis" sich durchringen wird, erscheint doch recht fraglich.

Den grammatischen Voruntersuchungen folgt dann im 2. Teil (S. 69—109) die eigentiche Metrik. Der Verfasser beabsichtigte nicht, sich auf eine Polemik gegen neuere Versuche einer hebr. Metrik (zB. von *Sievers, Giesebrecht, Zapletal, Rothstein*) einzulassen (S. 69), gleichwohl finden sich wiederholt manche scharf pointierte Ausführungen gegen seine Gegner. Seine gegen *D. H. Müller* gerichteten Ausführungen hat Prof. *Schlögl* in einer eigenen Broschüre „*Audiatur et altera pars*" Wien 1912 noch weiter ausgeführt und begründet. So manche Erfahrungen, welche der gelehrte Metriker im Laufe der Jahre gemacht haben mag, lassen diese öfters etwas zu temperamentvollen Äußerungen entschuldbar erscheinen, wenn sie auch in der rein wissenschaftlichen Zwecken dienenden Schrift über die Metrik besser unterdrückt worden wären. Immerhin war auch diese Polemik gegen *D. H. Müller*, wie es dem Referenten scheint, insofern nicht unnütz, als *Schlögl* einem jetzt weniger bekannten Autor, dem Orientalisten *Ernst H. Meier*, das Recht der Priorität bezüglich der Entdeckung der wichtigen Kennzeichen der hebr. Strophik, der „Entsprechung" „Verkettung", „Einschließung" nämlich, gewahrt hat.

Prof. *Schlögl* vertritt in seiner Metrik ein akzentuierendes System mit Berücksichtigung der Quantität der Silben. Als Hauptregel wird betont: Jeder Hauptton muß auch in der Poesie metrischer Akzent (d. h. jede haupttonige Silbe muß Hebung, ἄρσις) werden. Diese Regel erleidet aber die Einschränkung: wenn er nicht durch einen unmittelbar folgenden Hauptton behindert ist. Man nennt dies *Nᵉsīgā*, d. h. Zurückweichung des Tones. Die Ausführungen des Verfassers über die haupttonigen und nebentonigen Wörter können hier nicht ausführlich wiedergegebeu werden: es sei diesbezüglich auf § 4 seiner Metrik (S. 73—75) verwiesen. Doch sollen wenigstens die von *Schlögl* aufgestellten vier Regeln, unter welchen Bedingungen der Nebenton metrischer Akzent werden kann, hier noch ihre Stelle finden:

1. Es können höchstens vier (nebentonige) Silben in der Senkung stehen, und zwar darf darunter höchstens eine schwere oder lange und diese nicht die erste und ungehindert sein. (Die Ausdrücke

„schwere oder lange“, bezw. „kurze oder leichte Silben“ sind aber nach der Auffassung *Schlögls* zu verstehen, wie dieselbe im ersten Teile §§ 3 u. 4 „Silbenlehre niedergelegt ist.)

2. Sind drei nebentonige Silben schwer, so muß die mittlere Hebung werden.

3. Sind die ersten zwei von drei nebentonigen Silben schwer, so wird die erste, wenn sie den stärkeren Akzent (Nebenton) hat, Hebung. Im allgemeinen kann aber der Dichter in solchen Fällen den Nebenton nach Belieben auf die erste oder zweite Silbe legen, je nachdem er einer Hebung mehr bedarf oder nicht.

4. Ist von drei nebentonigen Silben die mittlere leicht, so wird die erste Silben (als schwere, den Nebenton tragende) Hebung.

„Diese wenigen Regeln“, sagt der Verfasser (S. 78), „machen die ganze hebräische Metrik aus.“

Im weiteren Verlaufe seiner Abhandlung spricht dann Prof. *Schlögl* über den hebr. Rhythmus, die hebr. Versfüße und Versarten. Aus der Tatsache, daß der hebr. Akzent ein steigender ist, wird zunächst gefolgert, daß auch der hebr. Rhythmus richtig nur als ein steigender bezeichnet werden kann (S. 79). Auf Grund dessen ergeben sich dann 19 verschiedene Versfüße, welche im einzelnen vorgeführt werden (S. 79—82). Die Verse aber, welche aus diesen verschiedenen Versfüßen entstehen, „können selbstverständlich nur Knittelverse sein, d. h. solche, bei denen es nur auf die Zahl der Hebungen ankommt, nicht aber auf die Zahl der Senkungssilben“ (S. 82). Es sind entweder Zweiheber (selten, zB. im Hohen Liede), zumeist Vierheber, bezw. Dreiheber (= katalektische Vierheber) und Fünfheber (nach *Schlögl* mit Unrecht *Ḳina*-Verse genannt).

Die Schlußparagraphen (§§ 14—16) behandeln noch kurz die hebr. Strophik. Der wichtigste Anhaltspunkt für die Strophenabteilung ist die Disposition des Inhalts, „der Sinnesabschnitt (S. 96): weitere Kennzeichen sind die Anapher, d. h. das gleiche Wort am Anfange mehrerer aufeinander folgender Verse, die Refrains oder Kehrverse, seltener der Reim (S. 98—99). Diesen ersetzt im Hebräischen der Parallelismus membrorum oder Gedankenrhythmus. Wichtige Kennzeichen der hebr. Strophik und „in ihrem ausgedehnten Gebrauch für diese geradezu charakteristisch sind die Kunstfiguren der Responsio (Entsprechung), Concatenatio (Verkettung) und Inclusio (Einschließung, Umrahmung)“. „Ein ganz äußerliches Zeichen für die strophische Gliederung ist endlich das Wörtchen סֶלָה, dessen Vokalisation aber ebenso zweifelhaft ist wie seine Bedeutung“ (S. 99). Im Psalmenkommentar (S. XXVI) wird dieses Wort von *Schlögl* unter der Annahme der Lesung סָלֶה als intransitives Partizip von סָלָה

(arab. sâlâ) = שָׁלָה „ruhig, sanft sein“ erklärt und daher = „sanft, sanftes Spiel“ gedeutet, ganz so wie *piano*.

Soweit, kurz skizziert, der Hauptinhalt der an erster Stelle angeführten Schrift über die biblisch-hebräische Metrik!

2. Die praktische Anwendung dieser neuen hebr. Metrik zeigt uns dann Prof. *Schlögl* in seinem Psalmenkommentar. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (S. X—XXVII), die, wenn auch in den Hauptpunkten im herkömmlichen Sinne geschrieben, doch wieder in manchen Einzelnheiten interessante neue Erklärungsversuche bietet. Notiert seien hier nur die Datierungsversuche *Schlögls* für die 5 Bücher, bezw. Sammlungen des Psalteriums: die erste Psalmensammlung, welche nur Davidische Psalmen enthält, mag höchst wahrscheinlich noch zu Lebzeiten Davids entstanden sein, etwa zur Zeit, als David nach Übertragung der Bundeslade auf den Sion (um 1002 v. Chr.) den Gottesdienst regelte; die zweite Sammlung erfolgte ebenfalls noch zu Lebzeiten Davids, die dritte Sammlung unter Ezechias (727—696), die vierte um 535 v. Chr. bei Gelegenheit der ersten Wiederherstellung des gesetzlichen Gottesdienstes nach dem Exil, die fünfte aus Anlaß der Einweihung des 2. Tempels (517 v. Chr.), mit Ausnahme jedoch der beiden Gruppen ψψ 138—145; 120—134, welche erst später, vielleicht von Nehemias oder Esdras, der Sammlung einverleibt wurden. Mit Nachdruck wird dann (S. XXV) noch betont: „Einzelne Lieder oder kleinere Gruppen (zB. ψψ 111—118) mögen später in den Psalter aufgenommen worden sein; von später verfaßten Liedern ist keine sichere Spur zu finden.“

Der Kommentar selbst bietet „die Psalmen metrisch und strophisch im textkritisch hergestellten Urtexte“ mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung. Die im Kleindruck beigegebenen Erklärungen beschränken sich wirklich „auf das Notwendigste“; denn, so betont der Verfasser selbst in seinem Vorworte, „eine gute Übersetzung ist der beste Kommentar“. Als Übersetzer bekundet Prof. *Schlögl* nicht geringe Meisterschaft, wenn er auch in dieser Hinsicht von *Zenner* wohl gelernt haben mag. Doch wahrt er sich seine Selbständigkeit auch dort, wo seine Übersetzung an die Arbeit dieses seines Vorgängers sich anlehnt, zB. in 132; ein Hinweis auf *Zenner* wäre hier aber gut gewesen, schon um seine von *Zenner* verschiedene Stellungnahme in der Textfolge und in der Anreihung von V. 1^{bc} nach V. 10 hervorzuheben.

Doch nun zum Hauptfragepunkte selbst: Hat Prof. *Schlögl* durch diesen seinen Psalmenkommentar auch den Beweis für die Richtigkeit seiner hebr. Metrik erbracht? Wir lesen zwar in seiner

oben besprochenen Metrik (S. 69—70) die Versicherung, daß sich seine einfachen metrischen Regeln an den vierhebig geschriebenen poetischen Büchern der Bibel: an den Sprüchen, an Job, Ḳoheleth, Sirach glänzend bestätigt finden. In diesen 4 Büchern sind, wie er sagt, weit über 90 Prozent der metrischen Verse nach den von ihm gefundenen Regeln richtig; in den vierhebigen Psalmen fast 91½ Prozent. Nur die Fünfheber sind schlechter erhalten; trotzdem sind auch von diesen durchschnittlich zwei Drittel, also ungefähr 67 Prozent, richtig erhalten. Und wiederum betont er (S. 78), daß seine metrischen Regeln bei den vierhebigen Psalmen auf über 92 Prozent, bei den Sprüchen auf über 98 Prozent, bei Sirach auf über 96 Prozent aller metrischen Verse passen. Gleichwohl werden diese seine Versicherungen keineswegs alle Zweifel zerstreuen, denn der Texteskorrekturen, welche *Schlögl* in seinem Psalmenkommentar vornimmt, sind viel, sehr viel, und dazu sind sie nur zu oft aus — metrischen Gründen erfolgt. Speziell das Zeichen „Pasek" spielt hiebei eine große Rolle: „Der Text ist verderbt" (Pasek!), „ist verschrieben" (Pasek!), „ist eine Glosse" (Pasek!), „ist eine Variante" (Pasek!). Solche und ähnliche Wendungen kehren fortwährend wieder. Wahrlich, die neue Metrik fordert viele, viele Opfer vom überlieferten Text! Worte, Versteile, Verse müssen in nicht geringer Zahl fallen und selbst gut bezeugte Lesarten (z. B. auch durch das N. T.!) können vor der echten hebr. Metrik des Verfassers nicht bestehen. Manche dieser Texteskorrekturen werden geradezu auf Widerspruch stoßen. So wird, um nur ein Beispiel hervorzuheben, die Rechtfertigung des Verfassers, womit er zu 110,1ᵇ die Auslassung von לְאֹדֹנִי zu begründen sucht, kaum Billigung finden. Bedenkt man nun die eingangs erwähnte herrschende Skepsis in Sachen der hebr. Metrik, so wird man nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß angesichts solcher Tatsachen die Skepsis nicht oder wenigstens nicht sofort schwinden wird. Oder sollte Professor *Jakob Ecker* vielleicht gar aufs neue sein bekanntes Wort wiederholen, das er einst über *Bickells* Buch „Carmina Veteris Testamenti metrice" geschrieben: „ein neues — sehr kunstvolles — Denkmal auf dem Kirchhofe hebräischer Metrik?" Solcher Skepsis will sich zwar der Referent nicht hingeben, aber er hofft doch — und dies schon aus Gründen der Schonung des überlieferten Textes — daß die neue biblisch-hebräische Metrik von Prof. *Schlögl* noch nicht die endgültige sein werde. Für die vielen, oft recht geistreichen Anregungen aber, welche in den beiden Werken in sprachlicher und auch textkritischer Hinsicht niedergelegt sind, gebührt dem gelehrten Verfasser der beste Dank.

Veteris Testamenti Chronologia monumentis Babylonico-Assyriis illustrata ab *Antonio Deimel* S. J., Prof. Assyr. in Pontif. Inst. Biblico. Romae, Max Bretschneider. 1912. VIII et 124 p. M. 4.50. (Erschienen in den Scripta Pontificii Instituti Biblici).

P. *A. Deimel*. Professor der Assyriologie am päpstlichen Bibelinstitute in Rom, hat, zunächst zu Lehr- und Unterrichtszwecken des Bibelinstitutes, eine Reihe praktischer Hilfsmittel zum Studium assyrischer und sumerischer Texte veröffentlicht. So erschienen 1910: 1) Tabulae Grammaticae Assyricae nebst Tabulae Signorum Cuneiformium; 2) Textus Cuneiformes, enthaltend die für die alttestamentliche Geschichte wichtigsten historischen Texte nebst Umschrift, lateinischer Übersetzung und Vokabular; 3) Codex Hammurabi, textus primigenius, transscriptio, translatio latina, vocabularia, tabula comparationis inter leges Mosis et Hammurabi; 4) Vocabularium Sumericum ad textus archaicos, historicos et alios quosdam, qui administrationem templorum potissimum et palatiorum principum spectant, wohl das vollständigste in seiner Art! 1911 ließ dann P. *Deimel* seine instruktiven Quaestiones selectae de Grammatica Hebraica folgen und 1912 die oben angeführte Chronologia Veteris Testamenti, sowie neuerdings „Enuma Eliš" sive Epos Babylonicum de creatione mundi. Die Aufzählung dieser Publikationen *Deimels* zeigt schon, von welchem praktischen Werte dieselben nicht zuletzt auch für den Theologen sind, welcher sich eingehender mit den babylonisch-assyrischen Urkunden, welche zum Alten Testamente in Beziehung stehen, beschäftigen will. Sie werden dem Theologen durch einen Fachmann in sachgemäßer und zuverlässiger Ausgabe dargeboten und dazu durch einen sehr mäßigen Preis leicht zugänglich gemacht. Das päpstliche Bibelinstitut hat sich durch diese Veröffentlichungen auch den besonderen Dank der Seminarvorstände verdient, welche nun in der Lage sind, ihren Schülern praktische und billige Textausgaben zu seminaristischen Übungen in die Hand zu geben.

Unter den aufgezählten Publikationen aber muß ihres großen wissenschaftlichen Wertes wegen die Chronologia Veteris Testamenti noch besonders hervorgehoben werden. Das Werk zerfällt in zwei Teile: I. Chronologia Babyloniorum et Assyriorum; II. Chronologia Veteris Testamenti. Der große wissenschaftliche Wert des Werkes liegt speziell im ersten Teile, in welchem uns P. *Deimel* eine vollständige Sammlung aller babylonischen und assyrischen Dokumente, welche sich auf die Chronologie beziehen, vorlegt. Den einzelnen Texten ist eine gedrängte Beschreibung und Erklärung beigegeben. In der Darlegung der verschiedenen

Berechnungsweisen der Zeit Hammurapis konnte *Deimel* leider die neueste Berechnung von *Fr. X. Kugler* noch nicht verwerten. Im 2. Teile sind auf Grund der chronologischen Daten der Bibel die Beziehungen der biblischen und babylonischen Chronologie auseinandergesetzt und auch die wichtigeren Theorien und Ansichten neuerer Gelehrten, welche diese chronologischen Fragen zum Gegenstande ihrer Studien, bezw. ihrer Hypothesen machten, diskutiert. Eine eingehende Begründung der richtigeren oder wenigstens wahrscheinlicheren Lösungsversuche der chronologischen Schwierigkeiten zu geben, lag aber außerhalb des Rahmens des Werkes. Der Verfasser bezweckte zunächst nur, das chronologische Material gesammelt klar vorzulegen und die notwendige Unterlage für die Arbeit des Exegeten zu schaffen. Diesen Zweck hat er auch erreicht und so dem Exegeten, oft aus recht schwer zugänglichen Werken, ein brauchbares, gut orientierendes Hilfsmittel in die Hand gegeben.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau. Mit Erläuterungen herausgegeben von *Adolf Franz*. Mit 7 Tafeln in Farbendruck. Freiburg i. B., Herder, 1912. S. XI 92.

Diese neueste Publikation des um die Geschichte der Liturgik hochverdienten Prälaten *Franz* ist Seiner Eminenz dem hochwürdigsten Herrn Fürstbischof von Breslau, Kardinal Georg Kopp, dem mächtigen Förderer kirchlicher Wissenschaft, gewidmet, der vor 50 Jahren durch die Priesterweihe in das Heiligtum des Herrn aufgenommen wurde und zudem heute auf eine fünfundzwanzigjährige segensreiche Tätigkeit als Fürstbischof seiner ausgedehnten Diözese zurückblickt. Das Buch bietet in sinniger Weise dem Doppeljubilar den mit wertvollen kritischen Erläuterungen versehenen Text eines liturgischen Buches, das ein Vorgänger Seiner Eminenz, Fürstbischof Heinrich I, 1302—1319, anfertigen ließ. Es ist das einzige bekannte alte Rituale, das sich in Schlesien erhalten hat. Entsprechend der damals üblichen Praxis, enthält es die Formeln für die Wasserweihe, für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien, Anweisungen für die Seelsorge der Kranken und der Sterbenden, für den Begräbnisritus, für die Kerzenweihe an Mariä Lichtmeß, für die Aschenweihe am Aschermittwoch, für die Palmenweihe, für die Fußwaschung am Gründonnerstag und die *Adoratio Crucis* am Karfreitag. Es gereicht dem Bischof Heinrich I von Breslau zur Ehre, daß in seinem Ri-

tuale Formeln für die abergläubischen Gottesurteile keinen Platz gefunden haben. In dem Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert, das Prälat *Franz* im Jahre 1904 herausgegeben hat (vergl. diese Zeitschrift 1904, 732 ff), stehen deren vier.

Vorläufer der Ritualien waren die Handbüchlein, in welchen die für die Spendung der Sakramente und der Sakramentalien nötigen Unterweisungen und Gebete verzeichnet standen. Da die ersten Seelsorger des kolonisierten Schlesiens Mönche gewesen sind, so gingen diese Manualien klösterlichen Ursprungs nach Besetzung der Kirchen mit Weltpriestern auf diese über. Es ist klar, daß so die Einheit des Ritus schwer zu erreichen war. Sie konnte lediglich dadurch erzielt werden, daß der Bischof für die Herstellung offizieller liturgischer Bücher sorgte und daß diese auch den Seelsorgern in Abschriften vorlagen. Aber nur sehr allmählich kam es dazu; denn das Beispiel des Bischofs Gundekar II von Eichstätt, 1057—1075, fand wenig Nachahmung.

Zu den ersten deutschen Kirchenfürsten, welche in ihren Sprengeln die Einheit der Liturgie wirksamst vorbereiteten, gehört Bischof Heinrich I von Breslau, dessen Rituale zunächst allerdings für die Domkirche bestimmt war, mit entsprechenden Abänderungen indes sämtlichen Seelsorgern der Diözese eine Norm bieten wollte für die Ausübung gottesdienstlicher Funktionen.

Der Pergamentkodex besteht, abgesehen von dem besonders eingehefteten Titelblatt, aus 176 beschriebenen und zwei leeren Blättern. Ursprünglich zählte er außer den beiden unbeschriebenen nur 163 Blätter. Elf weitere mit den auf Noten gesetzten Präfationen an Mariä Lichtmeß, am Palmsonntage und bei der Taufwasserweihe wurden bald eingefügt. Dazu kamen während des 14. und 15. Jahrhunderts mancherlei Zusätze zum Text und um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Blätter 175 und 176 mit dem Eide der Prälaten und der Kanoniker. Der Buchschmuck sieht von figürlichen Darstellungen vollständig ab und beschränkt sich auf die künstlerische Ausgestaltung zahlreicher Initialen, bei denen Rot und Blau Verwendung gefunden haben; auf dem Titelblatt (Tafel 1) erscheint zweimal auch das Gelb. Die von dem Herausgeber beigegebenen schönen Tafeln in Farbendruck zeigen einige größere und kleinere ornamentierte Anfangsbuchstaben, von denen hübsche Randleisten nach oben und nach unten ausstrahlen.

Höhere kunstgeschichtliche Bedeutung haben die Notensätze. Die von der ersten Hand geschriebenen Texte der Präfationen zur Kerzen-, Palmen- und Taufwasserweihe sind noch mit Neumen versehen, welche bei Einübung der Gesänge stets die größten Schwierigkeiten im Gefolge hatten. Für die Responsorien *Sub-*

venite und *Antequam nascerer* sowie für die Antiphon *Clementissime Domine* finden sich indes schon im alten Bestand des Rituale Liniensysteme mit Noten und dem C-Schlüssel (Tafel 7, die durch ein kleines Versehen mit 186, statt 168 bezeichnet ist und vor die Tafel 6 gehört). In Kurzem stellte sich das Bedürfnis ein, auch die Neumen durch die guidonische Praxis zu ersetzen. So entstanden durch eine andere Hand jene auf den erwähnten 11 Blättern eingetragenen drei Präfationen mit der Melodie auf Linien (ein Beispiel gibt Tafel 4).

Die Aufnahme der Notenlinien durch Bischof Heinrich I von Breslau war eine musikgeschichtlich bemerkenswerte Tat. Denn wenn auch die epochemachende Erfindung des Guido von Arezzo schon im 11. Jahrhundert stattfand, so erfolgte doch die Einführung des neuen Systems fast überall ziemlich spät. An Versuchen hat es auf deutschem Boden allerdings schon im 12. Jahrhundert, vielleicht auch früher nicht gefehlt. Den Anstoß zur allgemeinen Wertschätzung der Notenlinien gab indes offenbar erst das Beispiel des sich rasch ausbreitenden Minoritenordens in Verbindung mit dem Befehl Papst Nikolaus des III., 1277—1280, in Rom sämtliche alte Gesangbücher zu beseitigen und durch franziskanische zu ersetzen. Dasselbe tat bald danach in engerem Kreise Bischof Heinrich II von Regensburg, 1277—1296. Vermutlich bestand der neue Brauch damals schon, wie in österreichischen Klöstern, so auch im Kloster Heilsbronn. Denn von hier berief Bischof Heinrich im Jahre 1295 nach Regensburg zwei Mönche, beschaffte die nötigen Chorbücher und ließ seine eigenen Sänger nach der guidonischen Methode unterrichten. Einige Jahre später führte Abt Johannes von Schwanden, 1299—1327, in Einsiedeln diese Praxis ein. Aus der Zeit seiner Regierung sind im Stift Einsiedeln noch fünf wertvolle Codices, vier Antiphonarien in Folio und ein Prozessionale in klein Quart, erhalten, deren Herstellung er auf seine Privatkosten veranlaßt hat. In ihnen stehen die liturgischen Gesänge des ganzen Jahres. Von Einsiedeln aus ward die Reform rasch in andere Klöster der Schweiz, zunächst nach Pfäffers und Dissentis, verpflanzt (die Belege in meiner Geschichte des deutschen Volkes IV 341 ff).

Zu den ältesten Codices, in denen, soweit bekannt, für den Weltklerus das guidonische Notensystem auf deutschem Boden in Anwendung gekommen ist, zählt das Rituale des Breslauer Bischofs Heinrich I, der auch sonst als Freund des Kirchengesanges bezeugt ist. Dieser schlesische Kirchenfürst vom Anfange des 14. Jahrhunderts hat also durch sein Rituale das doppelte Verdienst, eines der ersten Beispiele nicht bloß von Herstellung größerer litur-

gischer Einheit, sondern auch von Annahme einer musikalischen Praxis gegeben zu haben, deren geniale Einfachheit sich bis zur Stunde glänzend bewährt hat.

Wie für seine früheren Publikationen hat Prälat *Franz* auch für die vorliegende eine sehr beträchtliche Anzahl von Handschriften aus Deutschland, Österreich und der Schweiz herangezogen und durch deren Verwertung sowie durch die ausgiebigste Benützung der einschlägigen gedruckten Literatur diese jüngste Gabe seines Forscherfleißes zu einer Fundgrube kulturhistorischen und im besonderen liturgisch-geschichtlichen Wissens gemacht. Selbstredend mußte sich der Verfasser wiederholt auf seine Studie über das Florianer Rituale sowie auch auf seine gediegenen Werke über die Messe im deutschen Mittelalter (1902) und über die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (2 Bde 1909) berufen. Wie diese Arbeiten ist auch das vorliegende Buch ausgezeichnet durch peinliche Sorgfalt der Methode, durch kritische Abwägung der Quellenberichte und infolge dessen durch den Vorzug großer Zuverlässigkeit der gewonnenen Resultate. Überaus wohltuend berührt in den beigegebenen Erläuterungen das erfolgreiche Bestreben, die in dem Rituale niedergelegten Bestimmungen genetisch zu erklären und ihre weitere Entwicklung, hie und da sogar bis in die Gegenwart, zu verfolgen, wofür der Prälateneid S. 88 ein bezeichnendes Beispiel liefert.

Möchte es dem hochwürdigsten Herrn Verfasser, welcher das hier angezeigte Werk in seinem 70. Lebensjahre hergestellt hat, beschieden sein, die Wissenschaft noch recht oft mit den Früchten seiner rüstigen Schaffensfreude zu bereichern.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit societas Goerresiana, promovendis inter Germanos catholicos literarum studiis. — Tomus secundus: **Concilii Tridentini diariorum pars secunda.** Massarelli diaria V—VII L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvinii, A. Guidi, P. G. de Mendoza, N. Psalmaei commentarii. Collegit. edidit, illustravit *Sebastianus Merkle.* Cum tabula phototypica. Friburgi Brisgoviae. B. Herder. 1911. CLXXVII & 964 pp. in 4°. — Tomus quintus: **Concilii Tridentini actorum pars altera.** Acta post sessionem tertiam usque ad concilium Bononiam translatum. Collegit, edidit, illustravit *Stephanus Ehses.* Friburgi Brisgoviae. B. Herder 1911. LX. 1079 pp. in 4°.

Später als angekündigt worden war, erschienen die zwei neuen Bände der monumentalen Quellenausgabe zur Geschichte des Konzils von Trient, die von der Görresgesellschaft mit großen Opfern begonnen worden ist. Die Gründlichkeit der Arbeit erforderte ein sehr eindringendes Handschriftenstudium und wiederholte Reisen, da viele Handschriften nur an Ort und Stelle eingesehen werden konnten. Dafür bieten die beiden Herausgeber auch eine Arbeit, die abschließend genannt werden muß, und ohne zufällige Entdeckung neuer Originale, die von einzelnen Stücken möglicher Weise noch in irgend einem Kodex verborgen liegen nicht leicht übertroffen werden wird.

Merkle bringt in diesem neuen Bande die Diarien *Massarellis* zum Abschluß. Auch bezüglich des fünften Diariums, das das Konklave nach dem Tode Pauls III zum Gegenstande hat, bemühte sich der Herausgeber mit großem Fleiße und lobenswerter Umsicht um die Herstellung eines vollständigen Textes. Da nur etwa die Hälfte dieses Diariums in einer von *Massarelli* selbst geschriebenen oder wenigstens durchgesehenen und verbesserten Handschrift erhalten ist, ergänzte er den fehlenden Teil aus der Bearbeitung *Panvinis* in der ersten, vom Texte *Massarellis* noch nicht sehr abweichenden Form. Die spätere Bearbeitung wird unter dem Striche verwertet, wenn sie etwas Neues bietet. Zur Beurteilung des Quellenwertes dieses Diariums untersucht M. überdies in der Einleitung (Prolegomena) das Verhältnis zu den andern Quellenschriften dieser Art, insbesondere zu dem bekannten Diarium des Kardinals *Bernhardin Maffeus,* des Bischofs von Viterbo, *Sebastian Gualterius* und des Kanonikus *Petrus Paulus Gualterius* und zeigt, daß sie einander vielfach ergänzen und beleuchten und daher neben einander als Quellen benutzt werden müssen, obgleich sie in manchen Angaben von einander abhängig sind und somit in diesen Fällen nur als e i n e Quelle gelten können. — Das sechste Diarium des verdienten Konzilssekretärs ist gut erhalten, wurde aber bisher von *Woker* in dem von *Döllinger* herausgegebenen Sammelwerke: Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient I. 259—326 nur nach einer fehlerhaften Abschrift veröffentlicht. Es ist für die Geschichte des Pontifikates Julius III von großer Wichtigkeit und wird daher hier in besserer Fassung neu gedruckt. — Das siebte Diarium reicht vom Tode Julius III bis zum 30. November 1561 und enthält wertvolle Einzelheiten über den Tod des Papstes Julius III, die Wahl und kurze Regierung Marcellus II, die Wiederberufung des Konzils und die Reformtätigkeit Pauls IV. Es war bisher fast unbekannt und wurde nur von *Peter Noresius* benutzt.

Alle diese Diarien wurden mit großer Sorgfalt erläutert und aus den Schriften anderer glaubwürdiger Zeugen oft auch mit neuen Daten bereichert.

Von den andern hier veröffentlichten Kommentaren und Diarien ist der Kommentar von *Hieronymus Seripando* für die ersten Zeiten des Konzils eine schätzenswerte Ergänzung zu *Massarelli.* Die Bedeutung des Ordensmannes und Kardinals wird in der Einleitung eingehend gewürdigt und manche neue Quelle für sein ausführliches Lebensbild erschlossen. Von den zahlreichen Diarien der päpstlichen Zeremoniäre ist das von *Ludwig Firmanus* für die Geschichte der Päpste Julius III, Marcellus II und Paul IV und für die letzte Konzilstagung das inhaltsreichste und wurde daher nach den zuverlässigsten Handschriften in diese Sammlung aufgenommen. Der berühmte Augustiner *Onuphrius Panvinius* ist hier mit einer Geschichte der Wahl Pius IV vertreten, die dann noch durch die tagebuchartigen Aufzeichnungen des Juristen *Anton Guidi* ergänzt wird. Die beiden letzten Diarien dieses Bandes beziehen sich wieder ausschließlich auf die letzte Periode des Konzils. Das eine hat den Bischof von Salamanca, *Pedro Gonçalez de Mendoza*, das andere den Bischof von Verdun *Nikolaus Psalmaeus* zum Verfasser. Beide waren in Trient anwesend und berichten als Augenzeugen. *Mendoza* hält sich allerdings nicht immer an den Charakter eines Tagebuches, da er die Zeit, wann diese oder jene Rede gehalten oder ein Gutachten abgegeben wurde, nicht angibt, sondern nur im allgemeinen darüber berichtet, aber in der Sache ist er zuverlässig. Sein Zeugnis hat noch besonders deshalb großen Wert, weil er als Spanier nicht einseitig der Partei des Königs Philipp diente, sondern auch die Rechte der päpstlichen Legaten mif Eifer vertrat und den Frieden unter den Parteien zu erhalten strebte. Der Text seiner Aufzeichnungen wurde schon von *Woker* veröffentlicht, doch dürfte die vorliegende Ausgabe nicht nur zur Beurteilung des geschichtlichen Wertes mehr bieten als *Woker*, sondern auch an Herbeiziehung des umfangreichen handschriftlichen Materials weit vorzuziehen sein. Leider ist der größte Teil des Tagesbuches in spanischer Sprache geschrieben und daher nicht so allgemein verständlich wie die andern Stücke dieser Sammlung. Große Mühe und Achtsamkeit erforderte die Herstellung eines verläßlichen Textes bei den Aufzeichnungen des Bischofs *Psalmaeus, (Pseaulme, Pseaume, Psaume)*, die in mehreren Handschriften und Drucken überliefert sind. *Merkle* ging auf die Urschrift, die im Pariser Kodex 3774 A erhalten ist, zurück und verwies die Zusätze und Veränderungen der späteren Abschreiber und Bearbeiter in die Anmerkungen.

So gewinnt man einen Einblick in den Stand der Überlieferung dieser wichtigen Fragmente.

Mit derselben Umsicht und Klarheit der Methode ging auch *Ehses* bei der Herausgabe der Akten zu Werke. In der sehr lehrreichen Einleitung bestimmt er das Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen der Akten zu einander und sucht so eine sichere Grundlage für die Textgestaltung zu gewinnen. Da man in Rom frühzeitig eine Aktenausgabe plante, aber in den leitenden Kreisen über ihren Umfang getrennter Meinung war, und man bald alle Akten bald nur einen Auszug daraus allgemein zugänglich machen wollte, war der Sekretär *Massarelli* gezwungen, seine Aufzeichnungen mehrmals für die Herausgabe zu überarbeiten. Diese Überarbeitungen wurden unter der Leitung *Massarellis* nach den noch erhaltenen Anweisungen von seinen Gehilfen geschrieben und enthalten außer sprachlichen, manchmal auch sachliche Veränderungen. Eine der bedeutendsten Änderungen ist diese, daß die Gutachten in diesen Abschriften nicht nach den Aufzeichnungen *Massarellis,* sondern nach denen des Redners selbst in den Text aufgenommen wurden. *Massarelli* hatte nämlich in der Kongregation die Reden nicht vollinhaltlich nachschreiben, sondern nur mit eilender Hand den Hauptinhalt einer jeden Rede zu Papier bringen können. Wenn nun der Vortragende sein Gutachten geschrieben hatte, erbat sich der Sekretär später von ihm die Handschrift und fügte sie seinen Aufzeichnungen bei. Die Abschreiber aber nahmen sie in den Text auf. So entstanden die zum Druck bestimmten Reinschriften, die von *Theiner* teilweise veröffentlicht worden sind. *Ehses* möchte aber vor allem einen wissenschaftlich zuverlässigen Text herstellen und ging daher auf die Urschrift zurück. In der Einleitung weist er überzeugend nach, daß die für diesen Band in Betracht kommenden Akten in der ursprünglichen Fassung nur im Kodex 62 der Konzilssammlung im vatikanischen Archiv vorliegen, die Kodices 116 und 117 dagegen, die den bisherigen Ausgaben zugrunde gelegt wurden, die Überarbeitungen enthalten. *Ehses* wählte daher den Kodex 62 zur Grundlage seines Textes und fügte die Originalgutachten der Konzilsväter und Theologen, so weit er ihrer habhaft werden konnte, am Schlusse einer jeden Sitzung bei. In der Anmerkung merkte er die Veränderungen an, die *Massarelli* in seinen Aufzeichnungen vorgenommen hat. Es liegt auf der Hand, daß der durch ein so methodisches und kritisches Verfahren gewonnene Text für wissenschaftliche Arbeiten viel brauchbarer ist als der Text aller früheren Drucke. Man muß daher der mühevollen und fleißigen Arbeit des Herausgebers alle Anerkennung zollen. Aber nicht bloß die jetzt vor-

liegende Textausgabe hat dadurch gewonnen. auch das Studium der Handschriften wird durch die gründliche Untersuchung und Vergleichung der verschiedenen hier in Betracht kommenden Kodices allen Nachfolgern bedeutend erleichtert. Manche weniger richtige Aufstellungen des Diplomatikers *Theodor Sickel,* der in seinen „Römischen Berichten" auch auf die Handschriften des Konzils zu sprechen kommt, und *Merkles* im ersten Bande dieser Sammlung werden widerlegt.

Die Sammlung beginnt mit den Akten der Generalkongregation vom 8. Februar 1546 und schließt mit der Übertragung des Konzils nach Bologna. Beigefügt ist ein Verzeichnis der Konzilsväter und Theologen, die in Trient anwesend waren und der Bischöfe, die ihre Abwesenheit entschuldigten. Ein sehr reichhaltiges Namen- und Sachregister und ein Verzeichnis der Stellen der heiligen Schrift, die in den Gutachten Verwendung fanden erleichtert den Gebrauch für Historiker und Theologen. Einige Akten, die erst während des Druckes aufgefunden wurden, werden nach der Einteilung nachgetragen. Der Druck des Bandes wurde von der vatikanischen Druckerei in Rom besorgt. Die Übersichtlichkeit und Klarheit der Buchstaben ist für das Auge wohltuend. Abgesehen von einigen leicht erkennbaren Verwechslungen von Buchstaben, die man aus dem Zusammenhang verbessern kann, ist der Text korrekt. Möge das große Werk die verdiente Anerkennung finden.

Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung von *Johann Bapt. Aufhauser*, Dr. der Theologie u. Philosophie. Mit 19 Abbildungen auf 7 Tafeln. B. G. Teubner in Leipzig, 1911. XI u. 255 S. in Lex. 8. Preis 10 M. (Byzantinisches Archiv gegründet von *Karl Krumbacher* als Ergänzung der byzantinischen Zeitschrift, in zwanglosen Heften herausgegeben von *August Heisenberg.* Heft 5.)

Eine Arbeit unermüdlichen Fleißes, großer Umsicht und Achtsamkeit auf die kleinsten Einzelheiten und zugleich eindringender Kritik und Sprachstudiums liegt vor uns als ein trefflicher Behelf nicht allein für philologische, sondern auch für kirchengeschichtliche Seminare. Dr. *Aufhauser* hat sich hiezu ein vortreffliches Thema gewählt, das Drachenwunder des heiligen Martyrers Georg. Weil dieser Heilige in den Kirchen des Orientes und des Okzidentes große Verehrung genoß, umgab ihn die geschäftige Volksphantasie, die gerne etwas mehr von seinem Leben und seinen

Taten erzählt hätte, als wirklich bekannt war, mit einem Kranze der schönsten Blumen dichterischer Wundererzählungen. Sehr weite Verbreitung fand die noch heute oft wiederholte Erzählung von der wunderbaren Befreiung eines Volkes von einem gefährlichen Drachen, der Menschen verschlang. Es ist diese Erzählung in den mannigfaltigsten Formen verbreitet. Beinahe jeder Schriftsteller, der sie nacherzählte, änderte etwas daran, so daß sie uns in sehr verschiedenen Formen vorliegt. Der Verfasser war in der glücklichen Lage, eine ganze Reihe wenig benutzter oder bisher ganz unbekannter Handschriften selbst einzusehen, davon Abschriften und Photographien zu nehmen und sie mit aller Muße in seinem Studierzimmer in München, wo er auch leicht von Fachmännern sich Rat und Hilfe erbitten konnte, nach der sprachlichen, darstellenden und inhaltlichen Eigenart und ihrer geschichtlichen Bedeutung durchzuarbeiten und zu vergleichen. So kam das vorliegende Buch zustande, das mehrere empfehlenswerte Neuerungen aufweist, nicht allein inbezug auf die genauere Beschreibung der Quellen und auf die Anlage guter Quellenverzeichnisse, sondern auch inbezug aut die kritische Behandlung der Legenden. Bei andern Texten größeren Umfanges kann man in der Regel nur eine Auswahl von handschriftlichen Abweichungen drucken, hier übergibt der Verfasser das gesamte Material in einem fehlerfreien Abdruck zugleich mit den nötigen Einleitungen und sachlichen Zergliederungen zu leichter Benutzung der Öffentlichkeit. Es erübrigt daher nur, den Inhalt des vortrefflichen Buches zu skizzieren.

In der Einleitung bietet *Aufhauser* einen Überblick über die vom hl. Georg berichteten Wunder und eine Beschreibung der Handschriften, wo sie uns überliefert sind, die für die Hagiographen wichtige Fingerzeige enthält und zugleich eine gute Anleitung, wie solche Verzeichnissse angelegt werden können, damit man aus der Beschreibung gleich erkennen kann, welche Art von Wunder oder von Berichten darin enthalten ist. Zu diesem Zwecke wählt der Verfasser die *Incipit* besser aus, als es bisher in manchen Katalogen geschehen ist, und gibt nicht bloß die ersten zwei oder drei Worte wieder, sondern, wenn es notwendig scheint, ganze Sätze oder Satzteile. Auf diese Bemerkungen zur Überlieferung der Wunder folgt die Untersuchung über die Entstehungszeit und die Verfasser der Erzählungen. Die ältesten schriftlichen Aufzeichnungen reichen nicht über das erste Viertel des elften Jahrhunderts zurück. Anfangs erscheinen nur drei oder vier Wunder, später kommen andere Dichtungen hinzu. Das hier behandelte Drachenwunder erscheint zum ersten Mal in den Handschriften des zwölften Jahrhunderts. Die Entstehung dieser Er-

zählungen fällt aber nicht mit dem Alter ihrer ersten Überlieferung zusammen. Sie haben sich vor der ersten Aufzeichnung im Munde des Volkes fortgebildet und entsprachen daher schon längst nicht mehr dem ursprünglichen Tatbestande, der diesen Erzählungen nicht selten zugrunde liegt. Diesen festzustellen, ist nach so vielen Wandlungen nicht mehr möglich. Die Verwandtschaft der Erzählungen untereinander ist sehr auffallend; dennoch kann man ihre Verfasser nicht genauer bestimmen. Die meisten Legenden nennen Syrien oder Kleinasien als Schauplätze der Handlung, wo auch sehr viele Georgskirchen sich befanden. Weil an diesen Kirchen oft Mönche beschäftigt waren, haben sie sicherlich zur Verbreitung dieser Erzählungen viel beigetragen, wenn auch ihr Ursprung eher im Volke zu suchen ist, da dieses gerne seine Lieblingsheiligen durch fromme Wundererzählungen auszeichnet.

Nachdem so der Verfasser die allgemeinen Grundzüge für die weitere Erforschung der einzelnen Erzählungen festgelegt hat, beginnt er mit dem Drachenwunder. Den reichen Stoff teilt er zunächst nach der Sprache der Überlieferung in zwei Hauptteile, das Drachenwunder in der griechischen und in der lateinischen Überlieferung. Die griechische Überlieferung ist viel reichhaltiger als die lateinische, die ihre Entstehung erst dem Zeitalter der Kreuzzüge verdankt und sich in vieler Beziehung an die griechische anschließt. In der griechischen Überlieferung unterscheidet er zwei Gruppen. Der ersten Gruppe teilt er die Erzählungen zu, die in der Kunstsprache geschrieben sind; der zweiten die Bearbeitungen in der Vulgärsprache. Als Unterscheidungsmerkmal für die Einreihung der Texte innerhalb dieser zwei Gruppen legt er die Textgestalt zu Grunde. Die am öftesten wiederkehrende Form der Erzählung faßt er unter dem Titel Vulgatatexte zusammen, und unterscheidet dann einen verkürzten und einen erweiterten Vulgatatext. Manche Darstellungen verbinden das Drachenwunder mit der Erzählung des Martyriums und bilden daher die vierte Unterabteilung. Die Bearbeitungen in der Vulgärsprache hatten oft auch rednerische Zwecke. Daher unterscheidet er hier wieder einfache Erzählungen und rhetorisch erweiterte. Die rhetorisch erweiterten Texte wurden nicht selten auch in die Kunstsprache übersetzt.

Die lateinische Überlieferung des Textes bietet er in den drei Formen des Codex Monacensis, der Legenda aurea und in der Bearbeitung des *Jakobus de Stephanescis*. Bei den einzelnen Gruppen sowohl der griechischen als lateinischen Überlieferung geht jedesmal eine sorgfältige Beschreibung der Handschriften voraus, die weit mehr bietet, als die gewöhnlichen Handschriften-Kataloge. Den Inhalt und das Aussehen mancher Handschriften, die Heiligenlegenden enthalten, lernt man erst aus dieser Beschreibung genauer kennen. Zur Beur-

teilung des Textes ist es manchmal von Wichtigkeit, auch den Zusammenhang kennen zu lernen, in dem ein Text uns begegnet. Manche Handschriften werden hier zum ersten Mal genauer beschrieben. Auf die Beschreibung folgt der Text nach der ältesten und besten Überlieferung mit den Varianten der andern irgendwie zu berücksichtigenden Handschriften. Der Druck des Textes, die Anordnung der Zeichen und der Anmerkungen ist übersichtlich. Die Bemerkungen zum Texte, die sachliche und sprachliche Erläuterungen enthalten, werden nicht in Anmerkungen unter dem Striche untergebracht, sondern nach dem Texte. Dadurch wird ihre Benützung etwas erschwert; aber diese Anordnung schien notwendig, um die Übersichtlichkeit nicht zu stören. Auf die Bemerkungen zum Texte folgt eine genaue Analyse des Inhaltes mit Ziffern, um die Vergleichung der einzelnen Bearbeitungen der Legende zu erleichtern. Im Anhange zu jedem Buche wird kurz berichtet, wie das Drachenwunder in der Dichtkunst und in der bildenden Kunst Verwendung fand.

Das Ergebnis der mühevollen Forschung wird am Schlusse kurz zusammengefaßt. Die ältesten uns bekannten Wunderberichte enthalten den Drachenkampf nicht, er erscheint erst in den Legenden, die im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert entstanden sind. Doch reicht die Entstehung der Erzählung weiter zurück, da Spuren der mündlichen Überlieferung schon im achten Jahrhundert zu entdecken sind. Vom 8. bis zum 11. Jahrhundert fällt die Blütezeit der griechischen Hagiographie. Das allgemeine Motiv des Kampfes mit einem Ungeheuer war bereits aus andern Erzählungen bekannt, daher bedurfte es nur der Übertragung auf den in Vorderasien hochverehrten Martyrer Georg. Es ist eine Verkörperung des Kampfes zwischen Gut und Bös. Die Urform des Textes ist nicht bekannt, daher ist es auch nicht möglich, den Verfasser näher zu bestimmen. Auch das Verhältnis der einzelnen Überlieferungswege zu einander ist wegen der vielen gegenseitigen Beeinflussungen und Durchkreuzungen nicht völlig klar. Bisher hängen die lateinischen Berichte von den griechischen ab. Eine Anknüpfung an heidnische Erzählungen ist nicht annehmbar, weil die Zeit der Entstehung solche Erinnerungen ausschließt. Wir begrüßen daher das vorliegende Werk als eine tüchtige Leistung, die den Weg zeigt, wie man in der Legendenforschung vorzugehen hat.

Innsbruck. Alois Kröss S. J.

Handbuch der christlichen Archäologie von *Orazio Marucchi.* Deutsch bearbeitet von P. *Fridolin Segmüller O. S. B.,* Professor am Stifte Einsiedeln. Mit 360 Abbildungen im Text. Benziger und Co. A. G. Einsiedeln-Waldshut-Cöln a. Rh., 1912. XX, 441 S.

Auf ausdrücklichen Wunsch Papst Pius X ist das Studium der christlichen Archäologie in den neuen Reformplan der theologischen Seminare aufgenommen worden. Es scheint in der Tat notwendig, daß sich der angehende Priester mit der altchristlichen Vergangenheit, den Anfängen der christlichen Kultur, mit der christlichen Epigraphie, der Liturgik, dem Beginnen der christlichen Kunst vertraut mache. Er wird die von den Aposteln überlieferte Lehre des Gottessohnes an den Wänden der Katakomben ebenso wie in den Werken der ältesten Kirchenschriftsteller bezeugt finden. Eine Reihe namhafter Archäologen hat uns in unermüdlicher Arbeit die durch Jahrhunderte verschollenen Schätze der christlichen Grabstätten Roms zum großen Teile erschlossen. Die letzte monumentale Publikation auf diesem Gebiete sind die „Malereien der Katakomben Roms“ des um die Katakombenforschung hochverdienten Mgr. *Wilpert.*

Mit Dankbarkeit hat die katholische Welt im Jahre 1905 das Handbuch der christlichen Archäologie *Karl Maria Kaufmanns* entgegengenommen (Paderborn, Schöningh). Das Werk bedeutete eine Tat, denn es ist in seiner Art das erste katholische gewesen. Mit großer Freude wird nun auch das gleichnamige Buch Professor *Orazio Marucchis* begrüßt werden. Die erste Auflage desselben in italienischer Sprache war vor Ablauf eines halben Jahres vergriffen. Auf Grund der zweiten Auflage hat Professor P. *Fridolin Segmüller O. S. B.* bei Benziger eine vortreffliche deutsche Bearbeitung erscheinen lassen.

Orazio Marucchi ist einer der wenigen noch lebenden Schüler des unvergeßlichen *Giovanni Baptista De Rossi* und zählt zu den ersten Archäologen der Gegenwart. Direktor des Ägyptischen Museums im Vatikan und des christlichen Museums im Lateran, Professor für christliche Archäologie an der Sapienza und am Kolleg der Propaganda in Rom, hat er eine beträchtliche Anzahl von größeren und kleineren fachmännischen Arbeiten veröffentlicht; er ist auch der Verfasser des vierten Bandes der Roma Sotteranea von *De Rossi. Marucchi* beherrscht sein Fach in vollem Maße und vermochte aus der Fülle seines Wissens mit gereiftem Urteil für ein Handbuch das nötigste herauszufinden und in geschickter Gruppierung zu bieten. In P. *Fridolin Segmüller* hat er einen feinsinnigen Bearbeiter gefunden, dessen elegantes fließen-

des Deutsch den Charakter der Übersetzung als solcher vollkommen vergessen macht. Die an vielen Stellen mit einem Kreuzchen markierten Zusätze *Segmüllers* bedeuten eine wahre Bereicherung des Buches.

Der Stoff ist in sechs Teile zergliedert. Im ersten bespricht der Verfasser die Quellen der christlichen Archäologie. Unter allgemeinen Quellen versteht er die Werke der Kirchenschriftsteller, unter besonderen die Martyrerakten, Martyrologien, Kalendarien, den Liber pontificalis, die Sakramentarien, die Evangeliencapitularien, auch neuere Quellen und Forschungen, denen sich ein Verzeichnis der wichtigsten Schriften zum Studium der christlichen Archäologie anreiht. Viele kleinere Arbeiten sind in den Anmerkungen genannt. Im zweiten Teil wird ein kurzer Überblick der Christenverfolgungen geboten. Hier fügt der Verfasser den rein geschichtlichen Zeugnissen für die Rechtgläubigkeit des Papstes Liberius ein archäologisches bei, eine der alten Basilika des hl. Silvester an der Via Salaria entnommene ausführliche Inschrift, die unter Anderem Liberius zuruft: *Per te fides Nicaena triumphat. Marucchi* weist zudem auf einige andere Inschriften hin, die des Liberius gedenken und eine ungewöhnliche Verehrung für den Verleumdeten an den Tag legen, „vielleicht als Protest gegen die erhobenen Verleumdungen“ (S. 79 f).

Der dritte Teil handelt von den alten Begräbnisstätten. Zunächst werden diese im Allgemeinen besprochen, wobei *Marucchi* bezüglich des Eigentums der Kirchen, neben den sich gegenüberstehenden Ansichten *De Rossis* und *Duchesnes* eine dritte Hypothese vorschlägt, wonach die einzelnen Gotteshäuser unter dem Namen von Privatpersonen, welche vor der weltlichen Gewalt die rechtlichen Eigentümer gewesen wären, Besitz gehabt hätten. Es folgt eine gedrängte Beschreibung der einzelnen Cömeterien.

Das Cömeterium des hl. Valentin hat, wie nicht *Marucchi* selbst, sondern sein Übersetzer *Segmüller* mitteilt, den Verfasser des Buches zum Entdecker. Darin findet sich das einzige bisher in den Katakomben aufgefundene Kruzifix, das allerdings erst im 7. Jahrhundert entstanden ist. „Man darf aber annehmen“, sagt *Marucchi,* „daß sich die Christen privatim des Kreuzes bedienten, vielleicht sogar des Kruzifixes, wie man aus dem berühmten dem 3. Jahrhundert zugeschriebenen Graffitkruzifix, das am Palatin gefunden wurde, schließen kann“.

Im 4. Teil bespricht der Verfasser die christliche Epigraphie, zunächst die ältesten Inschriftensammlungen, dann die christlichen Inschriften im Allgemeinen, die Inschriften mit Konsulardaten, dogmatische Inschriften, Inschriften mit hierarchischen Daten, mit

Angabe der Familienverhältnisse und bürgerlichen Stellung, mit auffallenden Wendungen, griechische Inschriften, im besonderen historische Inschriften, an letzter Stelle die Graffite.

In dem der altchristlichen Kunst gewidmeten fünften Teil werden zunächst die Grundsätze in Bezug auf heidnische und christliche Kunst dargelegt. Der Verfasser schildert die Anfänge der christlichen Kunst auf allen Gebieten, ihre Symbolik und Technik, dekorative und allegorische Malereien, Pastoralzyklus und Oranten, die auf das Paradies hinweisenden Gemälde und die zahlreichen Vogelbilder, die Darstellungen, welche der Verherrlichung und Erläuterung des Sakraments dienen, biblische Szenen, Bilder des Heilandes und der Heiligen, die Skulptur, die plastische Kleinkunst.

Der letzte, sechste Teil handelt von den christlichen Basiliken. *Marucchi* schließt sich der vielverbreiteten Ansicht an, daß die christliche Basilika „im Ganzen genommen eine Nachahmung des römischen Wohnhauses ist, wo ja die ersten Versammlungen gehalten werden mußten, und daß sie zugleich in einigen Teilen die bürgerliche Basilika, sei es die öffentliche oder private, nachahmt und widerspiegelt" (S. 388). Der Beschreibung der Basilika und deren Ausschmückung schließen sich kurze Bemerkungen über die Liturgie, Namen und Herkommen der christlichen Gewänder an.

Marucchi war bestrebt, in seinem handlichen Buche möglichst gesicherte Resultate zu geben. Diese fand er nur in Rom. Deshalb sah er davon ab, orientalische, afrikanische, gallische und nordische Monumente heranzuziehen. Er hat die vorzüglichsten Cömeterien des übrigen Italiens und die altchristlichen Begräbnisstätten außerhalb Italiens nur in zwei Listen vorgeführt und in gleicher Weise ein Verzeichnis der hauptsächlichsten Stadt- und Cömeterialbasiliken in Italien und anderen Ländern gebracht. Eingehender behandelt er aber nur Rom und deshalb ist der Titel des Werkes doch wohl zu allgemein gefaßt.

Eine nächste Auflage des trefflichen Buches wird gewiß die häufigen Druckfehler verbessern. Möchte die schöne deutsche Bearbeitung auch in Deutschland überall das Interesse für die altchristliche Vergangenheit und deren zahlreiche kostbare Denkmäler wecken und fördern. Darin würden sowohl Professor *Orazio Marucchi,* der unermüdliche und überaus bescheidene Gelehrte wie sein verständnisvoller deutscher Übersetzer ihren besten Lohn finden.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Handbuch der katholischen Liturgik von *Dr. Valentin Thalhofer.* Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von *Dr. Ludwig Eisenhofer,* Prof. der Theologie am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt. 2 Bde. Freiburg i. B. 1912, Herder. XII + 716 und IX + 676 S. gr. 8°. M. 20.—, geb. 23.—.

Suitbert Bäumer hatte in dieser Zeitschrift (1889 S. 363; vgl. auch 1891, 318 ff und 1893, 695 ff) die Rezension des I. Bandes von *Thalhofers* Liturgik mit den Worten geschlossen: „Wird im [II. Bande] die spezielle Liturgik so eingehend und lichtvoll, so gründlich und weihevoll dargestellt, wie wir es nach der umfangreichen allgemeinen [im I. B.] erwarten dürfen: dann wird die deutsche Literatur um ein theologisches Werk ersten Ranges bereichert sein, dem andere Nationen kaum etwas Ähnliches an die Seite zu stellen haben.“ Diese Erwartung konnte *Thalhofer* selbst nur zum Teil erfüllen, weil ihn an der Vollendung des Werkes der Tod hinderte (1891). Seitdem ist vom Seelsorgsklerus und noch mehr von den Lehrern der Liturgik sehr oft der sehnlichste Wunsch ausgesprochen worden, *Thalhofers* segensreiche Arbeit möge eine würdige Vervollständigung finden. Aber auch die 1894 begonnene Herausgabe einer zweiten Auflage durch *Adalb. Ebner* kam über die kleinere Hälfte des I. Bandes nicht hinaus. *Ebner* starb 1898. Erst jetzt steht das Werk vollendet da.

Obwohl *Eisenhofer* genötigt war, auch von dem, was *Thalhofer* verarbeitet hatte, so viel zu kürzen oder zu ändern, daß gegenwärtig etwa die Hälfte des Gesamtwerkes nicht mehr Th.'s Arbeit genannt werden kann, so ist doch dem Ganzen der ursprüngliche ungemein gewinnende Charakter geblieben. Nur mit der allzu ausgiebigen Kürzung des früheren I. Hauptstückes im I. Band („Vom Wesen der katholischen Liturgie oder Theorie des katholischen Kultus“) dürften vielleicht manche Leser nicht ganz einverstanden sein. Und da E. schon so durchgreifende Änderungen traf, wäre es nicht möglich gewesen, eine wenn auch kurze, so doch zusammenhängende Darstellung der historischen Entwicklung der Gesamtliturgie (nicht bloß der „Liturgik“) einzuschalten? das Wichtigste ist wohl da, aber nicht in einem geschlossenen Gesamtüberblick. Mit den von E. ganz oder größtenteils neu bearbeiteten Partien (liturg. Gewänder, Kirchenjahr, Sakramente, Sakramentalien) und mit den Ergänzungen der übrigen Teile nach dem Stande der jetzigen Forschung muß man vollauf zufrieden sein. Natürlich kann auch E. auf manche Einzelfrage über das liturgische Lehren der Kirche nicht eine ganz sichere Antwort geben, aber wenigstens wie es in solchen Fällen

mit den Versuchen einer Beantwortung steht oder wo weitere Auskunft zu finden ist, darüber wird man ausreichend belehrt. Das Werk wird mit seinem reichen wissenschaftlichen Apparate wohl ein Stützpunkt für manche Spezialarbeit werden.

Die reichen Literaturangaben konnten noch nutzbarer gemacht werden, wenn bei den zitierten Schriften immer Auflage und Jahr angegeben worden wären; da auch ein alphabetisches Verzeichnis der verwendeten Bücher mit vollständigen bibliogr. Angaben fehlt, so macht sich jener Mangel mitunter bemerkbar. Hie und da scheinen Zitate aus der früheren Auflage ohne neue Überprüfung, ob die Stelle richtig angegeben ist, herübergenommen zu sein, zB. I S. 57 Anm. 1 (*Durandus*), II 192 Anm. 2. 4 (*Durandus*). S. 130 Anm.: Neapoli 1839 anstatt 1859 ist wohl nur Druckfehler. Hätte nicht *Guéranger* eine etwas eingehendere Würdigung deshalb verdient, weil er so sehr anregend gewirkt hat? Zu I S. 162 Anm. 1: *Rippels* populäres Buch ist seit 1892 wieder mehrmal gedruckt worden. Die Literaturangaben II S. 336 scheinen, wenigstens relativ, etwas unvollständig. Zur Literatur über das Bußsakrament dürften noch die Abhandlungen *Stuflers* über die altkirchliche Bußdisziplin (Zeitschr. f. kath. Theol. 1906. 1907) hinzukommen. Die Bemerkung über das Officium B. M. V. in Sabbato II S. 616 Anm. 5 wäre dahin zu ergänzen, daß es künftig wieder mehr zur Geltung kommen wird. Zu wenig erfährt man vom Kalender. Reichhaltiger könnte das alphabetische Sachregister sein.

Prof. *Eisenhofer* hat sich die Seelsorger und die Liturgiker zu großem Danke verpflichtet. Den schönsten Lohn können wir ihm anbieten durch fleißige Ausnützung seiner mühevollen Arbeit zur allseitigen Hebung der Liturgie, die Pius X als „erste und notwendige Quelle des christlichen Lebens“ bezeichnet hat.

Innsbruck. Fr. Krus S. J.

Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien. Ein Beitrag zur Epiklesisfrage von Dr. *Joseph Höller C. SS. R.* (9. Heft der Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar der theologischen Fakultät der k. k. Universitat in Wien. Wien, Mayer & Comp., 1912 (XX + 140),

Die fleißige Schrift. welche eine Frucht langjähriger Beschäftigung des Verfassers mit der schwierigen Frage ist, gibt kurz, aber klar die Übersicht der bisherigen Lösungsversuche und schlägt dann einen neuen Weg der Lösung vor.

Den Standpunkt des Verfassers sowie seine Methode bei der Behandlung der Frage erfahren wir aus dem S. 106 ausgesprochenen Satze: „Die Epiklesisfrage der griechisch-orientalischen Liturgien kann keine ausschließlich dogmatische Frage genannt werden. Denn dogmatisch ist sie nur nach ihrer negativen Seite, nicht aber nach ihrer positiven, d. h. die Dogmatik sagt uns allerdings, was die Epiklesis nicht ist, daß ihr nämlich nicht das geringste konsekratorische Moment zukommt, sie sagt uns indes nicht, was die Epiklese ist, welche Bedeutung ihr zuerkannt werden muß. Die Frage nach ihrer positiven Bedeutung scheint uns eine historische Frage zu sein, die demnach auf historischem Wege zu lösen ist."

Deshalb ist der erste Teil (S. 1—73), wo die römisch-katholische Lehre über die Epiklese, daß sie keine konsekratorische Kraft besitze, nicht so sehr eingehends bewiesen, als vielmehr nur dargelegt wird, nur eine Voruntersuchung. In dem Folgenden (S. 73—140) wird die eigentliche Frage, was die Epiklese bedeutet, auf historischem Wege gelöst. Nachdem der Verfasser einige ungenügende Lösungsversuche abgewiesen hat, schlägt er eine neue Lösung vor. Gestützt auf die Annahme *P. Drews'*, daß die Liturgien der Apostolischen Konstitutionen und die syrische Jakobus-Liturgie die ältesten sind, sucht er darzutun, daß sich in den Epiklesen ursprünglich das Wort ποιεῖν u. ä. gar nicht fand, sondern das Wort ἀποφαίνειν (*ostendere, exhibere*), resp. (syrisch) das Wort *chavi* (*ostendere*). Wie dann die Veränderung in den späteren Liturgien geschah, wird im Näheren nicht nachgewiesen, wohl werden aber einige Möglichkeiten und Anhaltspunkte zur Lösung der Frage gegeben.

Den oben angeführten Grundsatz des Verfassers möchten wir in etwa modifizieren. Einerseits ist es gewiß, daß die dogmatische Lehre, die Epiklese, habe keine Konsekrationskraft, sich auch auf historischem Wege beweisen lassen muß, und gerade die vom Verfasser behauptete Änderung des ursprünglichen Textes der Epiklese wäre der beste Beweis dafür: andrerseits aber bleibt in Bezug auf die positive Bedeutung der Epiklese nach dem durchgeführten historischen Nachweise der Textveränderung noch eine dogmatische Frage zu lösen. Denn nachdem nun in den jetzigen, auch postkonsekratorischen Epiklesen einmal das ποιεῖν steht, und die römische Kirche in der Beibehaltung dieser Epiklesen kein Hindernis der Union sieht, ja eine Änderung des liturgischen Textes ganz verbietet, so ist die Bedeutung dieses und ähnlicher Worte der Epiklese dogmatisch zu erklären, und man wird da doch wieder zu einer der vom Verfasser abgewiesenen Theorien

greifen müssen; freilich nach seinen historischen Ausführungen nicht mehr zu der von *Bessarion* oder der Intentionstheorie sondern zu der Kommuniontheorie.

Die Richtigkeit der Ausführungen des Verfassers hängt von der Richtigkeit der *Drew*'schen Ansicht über das Alter der Liturgien ab, und die Veränderung des Epiklesistextes müßte noch auf Grund der einschlägigen Dokumente näher dargetan werden. Der Weg aber, den er einschlägt, ist jedenfalls richtig, und deshalb ist das gediegene Buch zu begrüßen.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Messianische Weissagungen. Aus dem massoretischen und Vulgata-Texte für akademische Übungen zusammengestellt von P. *Maternus Wolff O. S. B.* Trier 1911, Mosella-Verlag. IV u. 103 S. M 1.20.

Florilegium hebraicum. Locos selectos librorum Veteris Testamenti in usum scholarum et disciplinae domesticae adiuncta appendice quinquepartita edidit Dr. *Hub. Lindemann,* professor in gymnasio Trium Regum Coloniensi. Friburgi Brisgoviae 1912, B. Herder. XII et 216 pag. M 7.70: geb. in Leinw. M 3.20.

Das erste der beiden hier angezeigten hebräischen Übungsbücher berücksichtigt zunächst Studierende der Theologie und ist ein praktisches Textbuch für seminaristische Übungen oder auch Vorlesungen über die messianischen Weissagungen des A. T. Das beigegebene Wörterverzeichnis (S. 73—103) ist zwar kurz und knapp ausgearbeitet, bietet aber doch dem Studierenden den Vorteil, ohne Zuhilfenahme eines größeren Lexikons leicht und schnell die notwendigste Präparation machen zu können.

Ein wirkliches „*Florilegium*" ist das schöne Übungsbuch von Dr. *Hub. Lindemann.* Die Auswahl, welche der Herausgeber getroffen hat, wird wohl allgemeinen Beifall finden, wenn man nur den nächsten Zweck des Buches und dessen Bestimmung richtig würdigt. Es ist zunächst für den hebräischen Unterricht an den Gymnasien bestimmt. Die schönen, großen hebräischen Typen sind für den Zweck dieses Schulbuches recht geeignet. Im Anhange sind noch einige unpunktierte Lesestücke zur Übung für fortgeschrittene Schüler beigegeben; ferner ausgewählte Abschnitte (32 Verse) aus Jesus Sirach, die Siloe-Inschrift, eine Textprobe mit der sog. babylonischen Punktation aus dem Codex Babylonicus Petropolitanus und endlich ein kleiner Abschnitt im sog. „Jüdisch-Deutsch." Dem Wunsche des Herausgebers, daß sein „Florilegium

hebraicum“ recht viel zur Förderung des hebr. Sprachstudiums, speziell an den Gymnasien beitragen möchte, schließt sich der Referent von Herzen an.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt, eingeleitet und erklärt von *C. Dimmler.* M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 1911. (Sammlung Wort und Bild Nr. 9/11). XXII, 434. klein 8. — **Das Evangelium nach Markus.** (Wort und Bild Nr. 12/14). VII, 217. — **Das Evangelium nach Lukas.** (Wort und Bild Nr. 15/17). XIV, 364. — **Das Evangelium nach Johannes.** (Wort und Bild Nr. 18/20) XIII, 286. Preis geb. je M 1.20.

In vier handlichen Bändchen liegt eine neue Übersetzung und Erklärung der Evangelien vor. Jedes bringt nach einer knapp gehaltenen Einleitung die Erklärung der einzelnen Perikopen in Form einer sorgfältig ausgearbeiteten Paraphrase, denen der hl. Text, nach dem Griechischen übersetzt, beigegeben wird. Der aufmerksame Leser staunt über die Fülle des Stoffes, welche in wenigen Worten niedergelegt ist; mit Ausschaltung jeder Kontroverse wird dem Publikum das abgeklärte Resultat der Bibelforschung geboten. Auch der Seelsorgspriester wird in den Büchlein viel Neues finden und sich für die so vernachlässigte Homilie bilden können. Der prinzipielle Standpunkt des Verfassers ist nur zu billigen; mit der größten Ehrfurcht tritt er an den erhabenen Stoff; die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel wird gleich anfangs entschieden betont und konsequent durchgeführt. An der Darstellung ist nicht nur die klare Übersichtlichkeit, sondern auch der geradezu vorbildlich zu nennende Schwung der Sprache rühmend hervorzuheben.

Es dürfte überflüssig sein, auf einige Punkte hinzuweisen, an denen der Verfasser nach der Meinung des Rezensenten nicht das Richtige getroffen oder gar auf solche Partien den Finger zu legen, die zu lang oder zu kurz ausgefallen sind. Das alles tritt ganz zurück im Vergleiche zur Masse des Gebotenen. Nur zwei Stellen seien erwähnt. Die Gleichsetzung der zwei Apostelberufungen Mt 4,18—22 (parallel damit Mk 1,16—20) und Lk 5,1—11 dürfte wohl auf große Schwierigkeiten stoßen; das Wort des Heilands Joh 2,19 vom Wiederaufbauen des Tempels kann nicht den Sinn haben: „ich würde den materiellen Tempel in drei Tagen wieder aufrichten, wenn ihr ihn zerstören wolltet.“ Die Erklärung des Evangelisten V. 21 steht unter dem Charisma der Inspiration und so ist jeder andere Sinn des für die Umstehenden noch dunklen Wortes des Heilandes ausgeschlossen.

Elementa grammaticae arabicae cum chrestomathia, lexico variisque notis. Auctoribus PP. *A. Durand* et *L. Cheikho S. J.* Editio 2. emendata I. II. Beryti 1910—1912, 488 p. 8. Fr 8.—.

Die vorliegende 2. Auflage der Beiruter arabischen Grammatik stellt sich als kaum veränderter Neudruck der in den Jahren 1896 u. 1897 erschienenen ersten Ausgabe dar. Die Verbesserungen beschränken sich auf die Korrektur von Druckfehlern und kleineren Zusätzen, alles Übrige, besonders die passende Anordnung des Stoffes und die gute Auswahl der Stücke der Chrestomathie, ist ganz gleich geblieben. Das bietet den praktischen Vorteil, daß beide Auflagen für den Unterricht ohne Schwierigkeit zusammen gebraucht werden können. Die Genauigkeit der ersten Ausgabe, für die das reiche Wissen der Autoren die beste Gewähr bot, machte es unnötig, bei der Neuausgabe in anderen Bahnen zu wandern. Es ist unnötig, das in dieser Zeitsch. XXII (1898) 380 f gespendete Lob zu wiederholen.

Doch hätte der Rez. einige Neuerungen gewünscht. Sie betreffen an erster Stelle die Verwendung größerer Typen sowohl in der Konsonantentabelle S. 1 f als auch in einigen Stücken der Chrestomathie. Die mit so schönen Lettern versehene Beiruter Druckerei hätte das mit leichter Mühe liefern können und so wäre dem Anfänger die ohnehin so harte Mühe wesentlich erleichtert worden. Einen zweiten Wunsch zu verwirklichen hätte freilich größere Schwierigkeiten geboten: eine Aufnahme anderer Stücke in die Chrestomathie ließ sich nur mit einer mühevollen Umarbeitung des Lexikons herstellen. Aus den biblischen Stücken hätte die gereimte Paraphrase des Johannesprologs (S. 194 f) ohne Schaden ausfallen können und unter den Koranstücken hätte die Schilderung der Bekehrung Abrahams in der 6. Sure Aufnahme verdient.

Indessen sei es nochmals bereitwillig eingestanden, daß auch eine unveränderte Auflage des ausgezeichneten Werkes ihre Vorteile hat. Möge das Werk auch in Europa viele Leser finden!

1. **Syrische Grammatik** mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar, von *Carl Brockelmann*. (Porta linguarum orientalium V) 3. Aufl. Berlin, Reuther & Reichart. 1912. XVI 148+199 S. 8. M 8.—.

2. Kurzgefaßte **Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache**. Literatur, Paradigmen, Texte und Glossar von *Karl Marti*. (Porta linguarum orientalium XVIII) 2. Aufl. Ebda 1911. XV 117+99* S. 8. M 4.50.

3. **Grammatik des Biblisch-Aramäischen** von *Hermann L. Strack.* 5. Aufl. (Clavis linguarum semiticarum IV) München, Beck, 1911. 40+60* S. geb. M. 2.50.

1. *Brockelmanns* Syrische Grammatik ist in der Neuauflage im wesentlichen gleichgeblieben; die hauptsächlichste Veränderung betrifft das Transskriptionssystem. Indes werden sich nur die wenigsten Druckereien entschließen können, dem Beispiel der Firma Drugulin zu folgen.

Schon der Name des Verfassers, der immer mehr eine führende Rolle ausübt, verbürgt dafür, daß die Neuauflage, was Wissenschaftlichkeit und Genauigkeit betrifft, nichts zu wünschen übrig lasse. Br. ist sich aber nach der Vorrede S. VIII bewußt, daß sein ausgezeichnetes Werk mit seiner Bestimmung „in erster Linie für den Unterricht an den philosophischen Fakultäten deutscher Universitäten" den Theologen, von denen gerade „hauptsächlich syrischer Unterricht gesucht wird", einige Schwierigkeiten bieten wird. Wenn er empfiehlt, daß „die Vertreter der semitischen Philologie ihre Ansprüche nicht niedriger stellen sollen" [als es an philosophischen Fakultäten geschieht], so wird die Durchführung dieses Wunsches doch auf Schwierigkeiten stoßen.

Zur Hebung derselben möchte sich der Rezensent erlauben, eine kurze Voranstellung der Hauptregeln zu empfehlen, ehe durch mitunter noch recht problematische Theorien die Erklärung der Spracherscheinungen gegeben und ihre Weiterentwicklung in späteren Sprachperioden verfolgt wird.

So ließen sich die Silbenregeln n. 28—38 in folgende Punkte fassen: 1) Geschlossene Silben bleiben (auch wenn sie einen langen Vokal erhalten haben). 2) Offene Silben verschwinden vollständig: a) am Wortende (nur die Vokalbuchstaben der langen Silben bleiben stehen), b) im Innern des Wortes verschwinden kurze offene Silben dann, wenn eine andere offene Silbe vorangeht, die dadurch zur geschlossenen wird. 3) Offene lange Silben bleiben erhalten im Innern des Wortes, offene kurze nur, wenn ihnen eine zweite kurze Silbe folgt, die nach 2b verschwindet; in den übrigen Fällen wird ihr Vokal zum Murmellaute. — Erst nachdem diese Regeln, von denen die Erklärung auszugehen hat, vorgelegt sind, kann erwähnt werden, inwieweit sie in spätern Sprachperioden nicht beobachtet wurden.

Dann sei beispielsweise eine kürzere Fassung der Regeln der Verba mediae infirmae vorgeschlagen: 1. In den Steigerungsstämmen folgen sie ganz den starken Verben, aber auch die ע״ו als ע״י. 2. In den übrigen Formen erhält der erste Radikal jenen der 3 ursprünglichen langen Vokale, der dem kurzen Stammvokal der betreffenden

Form des starken Zeitwortes entspricht (für ă tritt â, für e — î, für ŏ — û). 3. Die nunmehr eine offene Silbe bildenden Präfixe erhalten den Murmelvokal. Mit 3 Bemerkungen über die Partizipien Pᵉ'al, die Zwitterform Ethpᵉ'el—Ettaf'al und die Kompensationsform Palpel wäre alles abgeschlossen.

Eine erleuternde Bemerkung wünschte ich zur Worterklärung Estrangelâ = στρογγύλη. Der im Gegensatze zur *Serta* auffallend eckige Charakter jener Schrift macht diese Erklärung zu einem wahren „*canis a non canendo*". Ich ziehe die auch von *Nestle* (Gramm.[2] n. 2c) angenommene Deutung „*sertâ 'evangelijâ*" vor.

2. *Martis* Grammatik des Bibelaramäischen bietet eine genaue und vollständige Erklärung dieses an Literaturdenkmälern so armen Dialektes. In der Neuauflage sind zwei Proben aus den Papyrusfunden aus Elephantine aufgenommen, welche dem behandelten Dialekte sprachlich nahe stehen und seine Kenntnis zu vertiefen vorzüglich geeignet sind.

Es möchte mir methodisch vorteilhaft vorkommen, wenn die Erörterung der Spracheigentümlichkeiten mehr an einen der bekanntern Dialekte angeschlossen würde, nämlich ans Hebräische oder noch besser ans Syrische, mit dem das Bibelaramäische nach dem österreichischen Lehrplane als „syro-chaldäisch" vereint ist. Dadurch würde nicht nur die so nützliche Vergleichung der Dialekte mehr angeregt und das Gedächtnis unterstützt durch den Hinweis auf bekannte Größen, sondern manche Erklärung kann als überflüssig wegbleiben (n. 3. 10. 18 u. ö.). Besonders die Silbenregeln hätten n. 9 im Vergleiche mit dem Hebräischen gegeben werden sollen.

N. 3c: Die Form בָּתֵּיכוֹן dürfte wohl nach Analogie des Hebräischen (*Gesenius-Kautzsch*[28] n. 9u) battêkhon zu sprechen sein; n. 16b zur Form כָּרְסֵא vergleiche arab. kursîj; n. 16b lies לְהַנְזָקָה statt "לְחַנ, ebenso n. 18 f: הַשְׁכַּחַת statt "חַשׁ; n. 30c lies הַנְפֵּק und הַנְפַּק.

3. Endlich bietet auch die Neuauflage von *Stracks* Grammatik einen sehr guten Leitfaden für die Erlernung des Bibel-Aramäischen. Der Verfasser bestrebt sich der möglichsten Kürze, um die leichteste Übersichtlichkeit zu erzielen. Wenn er hierin dem Leser hie und da zu weit zu gehen erscheinen könnte, wenn mancher Punkt dunkel bleiben mußte, so werden diese kleinen Mängel durch das übrige umsomehr aufgewogen. Die gute Ausstattung und der billige Preis werden zur weiteren Verbreitung des mit peinlichster Sorgfalt gedruckten Buches das Ihrige beitragen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Charakterbildung. Vorträge über den Jakobusbrief von Dr. *Ludwig Baur,* Prof. a. d. Universität und *Adolf Remmele,* Repetent am Wilhelmstift in Tübingen. Freiburg, Herder 1912.

Inhaltlich sind in diesen Vorträgen an die Akademikerkongregation in Tübingen die für den jungen gebildeten Mann wichtigsten Wahrheiten und Grundsätze niedergelegt. Man möchte auf den ersten Anblick nicht meinen, wie viele und gehaltvolle Gedanken, gerade auch für Sodalen sich hier beisammen finden, in edler, eindringlicher Sprache vorgelegt. Es seien nur einige herausgehoben: Ziel der Ckarakterbildung: Gott; ihr Inhalt: Weisheit und Festigkeit; ihr Fundament: ein zweifelsfreier Glaube. Unter den Gefahren desselben besonders: falsche Bewertungen. Die Vollreife: Wandel im Gnadenlicht. Wahre und falsche Lebensweisheit; *in vitam aeternam.*

Die moderne Literatur über dieses Thema ist herangezogen, aber — was das wichtigste ist bei allen guten Anregungen eines *Förster* und *Trine* — für den übernatürlichen, positiv katholischen Charakter verarbeitet.

Da diese Vorträge keine eigentlichen Predigten sind, sondern Konferenzvorträge, ist dafür die Form der freieren, thematischen Homilie gewählt worden, die mit Recht besonders durch die Anregungen Bischof *Kepplers* der besonderen Pflege in unserer Zeit empfohlen wird. Die oft nicht leichte Aufgabe, ohne sich sklavisch an die Gedanken- und Wortfolge des Textes zu binden, doch sein Thema an der Hand desselben ungezwungen durchzuführen, ist unseres Erachtens sehr gut gelöst, und verdient das Büchlein auch unter dieser Hinsicht den besten Erfolg.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Das für liturgische Unterrichtszwecke vorzüglich geeignete Buch „**Annus liturgicus** cum introductione in disciplinam liturgicam" von Prof. *M. Gatterer S. J.* (gegenwärtig in Klagenfurt) hatte in der 2. Aufl. nur in einem Nachtrage auf die neue Fest-Ordnung Rücksicht nehmen können. Als bald darauf auch noch die Brevier-Reform erfolgte, sah sich G. zu einer gründlichen Umarbeitung mehrerer Partien des Buches genötigt. Die so vervollkommnete 3. Auflage liegt nun vor. (Innsbruck, Fel. Rauch. 424 S. kl. 8. K 3.40, geb. 4.40). Die einschlägigen kirchlichen Verfügungen bis September 1912 sind sorgfältig berücksichtigt. Lehrer und Schüler der Liturgik werden dem Verfasser für dieses fleißig gearbeitete und ungemein praktische Hilfsmittel dankbar sein.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Hermann Acker, **Was soll ich lesen?** Ein Ratgeber für Studierende. 2. Aufl. mit 3 Kunstbeilagen. Trier 1912, Paulinus-Druckerei. 237 S. M 1.25, geb. M 2.

Der Verfasser will der christlichen Jugend in der Auswahl ihrer Bücher behilflich sein. Ohne Engherzigkeit, aber auch mit Wahrung des kath. Standpunktes sucht er die Aufmerksamkeit auf die literarisch, künstlerisch und wissenschaftlich besten Werke zu lenken. Die 3 Kunstbeilagen, die den aufgezählten Büchern beigefügten Daten, Notizen und Werturteile sind dem Verständnis und dem Geschmack der Jugend angepaßt und unterscheiden die Bücherlisten von rein technischen, wissenschaftlichen Literaturangaben. Viele Mitarbeiter sind dem Herausgeber in den verschiedensten Wissensgebieten behilflich gewesen. Jeder, der sich mit der christlichen Jugend beschäftigt, wird daher dem Werke viele nützliche Angaben und Weisungen entnehmen können. Es sollte auch jeder durch praktische Ergänzungen sich in Zukunft dem Herausgeber nützlich erweisen. Denn ein „Ratgeber für die Lektüre der Studierenden" sollte jeden Gebildeten interessieren und alle sollten zu seiner Vervollkommnung beitragen.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Analekten

Öffentliche und geheime Buße bei Origenes. Mit Recht hebt *Poschmann* in der oben (S. 149) besprochenen Schrift: „Die Sündenvergebung bei Origenes" hervor, daß nach der Lehre dieses Kirchenschriftstellers der Priester bei der Ausübung der Schlüsselgewalt ein Doppeltes zu tun hat: 1) er muß den Sünder zurechtweisen (*correptio*); 2) er muß ihn lösen von den Banden der Sünde. Geschah die Zurechtweisung öffentlich vor der ganzen Gemeinde, so folgte auf sie die Ausschließung des Sünders aus der Kirche und die Verpflichtung zur öffentlichen Buße, nach deren Ablauf der Pönitent feierlich rekonziliiert wurde. Selbstverständlich wurde diese größte aller Kirchenstrafen nur verhängt wegen sehr schwerer Vergehen, wegen der sogenannten Kapitalsünden. Die *correptio* vor der ganzen Gemeinde war wenigstens der Wirkung nach gleichbedeutend mit der öffentlichen Beichte, da das Vergehen des Schuldigen allen bekannt wurde. Man hat nun schon öfters die Frage erörtert, ob auch wegen Kapitalsünden, die geheim geblieben waren, die öffentliche Zurechtweisung und Exkommunikation erfolgte. *Rauschen* vertritt mit Berufung auf Origenes die Meinung, solche Sünden brauchten nicht öffentlich gebeichtet und auch „nicht öffentlich gebüßt zu werden in dem Sinne, daß der Charakter der Sünde aus der Buße irgendwie erkannt werden konnte" (Eucharistie u. Bußsakrament[2] S. 193). *Poschmann* dagegen meint, nur für geringere Todsünden habe es eine geheime Zurechtweisung gegeben, auf die sofort ohne weitere Buße die Absolution folgte; bei den schwereren Sünden aber habe auf jeden Fall, auch wenn sie geheim geblieben waren, die öffentliche

Zurechtweisung mit der Exkommunikation verhängt werden müssen und erst nach voller Ableistung der Buße sei dem Sünder die (nur einmalige) Vergebung zu teil geworden (aaO. S. 59); im 4. Jahrhundert habe sich allerdings diese Praxis geändert, aber daraus dürfe man noch keinen Schluß auf die frühere Zeit machen (S. 48).

Wer indessen alle jene Texte genau erwägt, in denen Origenes von der öffentlichen Zurechtweisung und Exkommunikation redet, wird meines Erachtens unbedingt *Rauschen* beipflichten. Es galt als etwas sehr Schimpfliches, aus der Kirche ausgeschlossen zu werden: „Infamia est a populo Dei et ecclesia separari“ (In Ez. hom 10,1. M. 13,740). Darum griff man zu diesem Mittel nur selten und im äußersten Falle. Die Bischöfe, so lesen wir im Matthäuskommentar (tom. 16,8. M. 13,1396), sollen die Sünder öffentlich zurechtweisen und hie und da auch einen dem Satan zum Untergang des Fleisches übergeben; doch soll dies nur selten geschehen (σπανίως δὲ τοιοῦτο ποιητέον). Die Bedingungen, unter denen eine öffentliche Zurechtweisung verbunden mit dem Ausschluß aus der Kirche stattfinden sollte, gibt Origenes an in der 7. Homilie zu Josue (n. 6 M. 12,861), wo er die Nachlässigkeit mancher Bischöfe tadelt, die aus Furcht vor den bösen Zungen es nicht wagen, die Sünder zurechtzuweisen und sich an die Vorschrift des Evangeliums zu halten, die befiehlt, daß man den Sünder zuerst insgeheim ermahne, dann vor zwei oder drei Zeugen und ihn endlich, wenn er auch nach der Züchtigung vor der Gemeinde sich nicht bessert, aus der Kirche ausschließe. Eine solche Nachsicht sei verwerflich und bringe der ganzen Gemeinde den Untergang. „Wie durch ein räudiges Schaf die ganze Herde angesteckt wird, so wird auch durch die Unzucht oder durch irgend ein anderes Verbrechen eines Einzigen das ganze Volk befleckt“. Origenes redet also hier von Leuten, die Kapitalsünden begangen haben: diese soll man nicht gleich öffentlich bloßstellen, sondern zuerst versuchen, sie durch geheime Zurechtweisung zu bessern; erst wenn dies nichts nützt, sondern das Übel weiter um sich zu greifen droht, schreite man zum öffentlichen Verweis und zur Exkommunikation: „Haec non ideo dicimus, ut pro levi culpa aliquis abscindatur; sed si forte commonitus quis et correptus pro delicto semel et iterum ac tertio nihil emendationis ostenderit, utamur medici disciplina. Si oleo perunximus, si emplastris mitigavimus, si malagmate mollivimus, nec tamen cedit medicamentis tumoris duritia, solum superest remedium desecandi“.

Daß das Vergehen, dessentwegen die *correptio* und die Exkommunikation zu verhängen ist, notorisch sein muß, wird an dieser Stelle nicht ausdrücklich hervorgehoben, ist aber vom Kon-

text selbst gefordert. Dagegen sprechen dies andere Stellen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. In der 21. Homilie zu Josue (n. 1 M. 12,928) vergleicht Origenes die Kirche mit Jerusalem, da auch in ihr Jebusäer wohnen, d. h. Leute, die ein schimpfliches Leben führen. Es ist aber unmöglich, hier auf Erden die Kirche von allen Sündern und Gottlosen zu säubern, weil ihre Sünden oft zweifelhaft und geheim sind. „Dagegen sagen wir nicht von denen, die offenkundige und augenscheinliche Verbrechen begangen haben, daß sie nicht aus der Kirche ausgeschlossen werden sollen“. Dann fordert er die Gläubigen auf, darauf zu achten, daß kein Befleckter, kein Jebusäer unter ihnen wohne, und schließt: „Ergo quia non possumus eicere istos, qui nos conculcant (= die Jebusäer), eos saltem eiciamus, quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum non est evidens, eicere de ecclesia neminem possumus, ne forte eradicantes zizania eradicemus simul cum ipsis et triticum“.

Ferner versichert uns Origenes, daß der Brauch, Leute mit offenkundigen und großen Vergehen zu exkommunizieren, damit sie nicht die übrigen Gläubigen anstecken, in der Kirche allgemein üblich sei: „In ecclesiis consuetudo tenuit talis, ut qui manifesti sunt in magnis delictis, eiciantur ab oratione communi, ne modicum fermentum non ex corde mundo orantium totam universitatis conspersionem et consensus corrumpat“ (Comm. series in Matth. 89. M. 13,1740).

Die Pflicht zur öffentlichen Zurechtweisung trat für die Vorsteher der Kirche nicht bloß dann ein, wenn das Vergehen schon allgemein bekannt war und Ärgernis erregte, sondern auch dann, wenn der Schuldige bei dem kirchlichen Gerichtshof angezeigt und überführt wurde. Es bestand nämlich damals, wie Origenes berichtet (in Lev hom. 3,2. M. 12,424) die strenge Pflicht für alle Gläubigen, die Übeltäter bei der kirchlichen Obrigkeit anzuzeigen. Um hierin richtig vorzugehen, muß man sich, so heißt es dort, an die Weisung des Evangeliums von der brüderlichen Zurechtweisung halten. Wer seinen Bruder sündigen sieht, darf dies nicht sogleich öffentlich bekannt machen und den Delinquenten infamieren; nur wenn das Geheimnis bewahrt bleibe, werde auch der Sünder sich bessern. Sieht er sich aber in seinem guten Rufe verletzt, so wird er sofort sein Vergehen ableugnen. Zuerst weise man also den Betreffenden unter vier Augen zurecht; dann nehme man zwei oder drei Zeugen (die natürlich darum wissen); und wenn er sich auch dann noch nicht bessert, zeige man ihn der Kirche an, damit er durch die Gegenwart der Zeugen über-

führt werden kann (possit duobus adhibitis testibus confutari). Wird dies nicht eingehalten, dann läuft der Anzeiger Gefahr, daß er in Ermangelung von Zeugen als Verleumder dasteht. Daraus sieht man, daß die kirchliche Behörde einen vollgültigen Beweis verlangte, um gegen den Schuldigen vorzugehen.

Nach der confutatio vor der kirchlichen Behörde folgt erst der Ausschluß aus der Kirche, wie aus einer Stelle in der 14. Homilie zum Buche Leviticus sich ergibt (n. 2. M. 12,553): „Docere nos vult sermo divinus, quod qui peccat, dupliciter exire dicitur. Primo enim exit a proposito bono et recta sententia, exit a via iustitiae, exit a lege Dei. Postmodum vero, cum confutatus fuerit pro peccato, exit etiam de coetu et congregatione sanctorum. Ut si verbi causa dicamus: peccavit aliquis fidelium; iste etiamsi nondum abiciatur per episcopi sententiam, iam tamen per ipsum peccatum, quod admisit, eiectus est; et quamvis intret ecclesiam, tamen eiectus est et foris est segregatus a consortio et unanimitate fidelium". Der Sünder scheidet also erst dann aus der Kirche aus, wenn er seiner Schuld überwiesen ist, m. a. W. wenn dieselbe notorisch geworden ist. Ist diese nicht öffentlich bekannt, dan unterbleibt die kirchliche Exkommunikation, dagegen ist ein solcher vor Gott exkommuniziert. Was auch immer Origenes sich unter der von ihm oft erwähnten Exkommunikation vor Gott gedacht haben mag — unsere jetzigen genau fixierten dogmatischen Begriffe darf man jedenfalls nicht als Maßstab zur Interpretation anwenden; vgl. diese Zeitschrift 1907, S. 194—203 — so viel steht aus den angeführten Worten fest, daß die Kirche zur Ausschließung erst dann einschritt, wenn der Schuldige seines Vergehens überführt war.

Dies wird durch zwei Parallelstellen außer Zweifel gestellt.

In der 2. Homilie zum Buche der Richter (n. 5. M. 12,961) sagt Origenes, daß nicht bloß durch den Apostel, sondern auch durch die Vorsteher der Kirche, die die Vollmacht zu lösen und zu binden haben, die Sünder in die Gewalt des Teufels übergeben werden. Und zwar geschieht diese Übergabe auf zweifache Weise: „einmal, wenn sein Vergehen der Gemeinde bekannt und er durch die Priester aus der Kirche verstoßen wird, damit er von allen getadelt erröte und an ihm, wenn er sich bekehrt, in Erfüllung gehe, was folgt, daß nämlich sein Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesus Christus; auf andere Weise aber wird jemand dem Teufel übergeben, wenn seine Sünde den Menschen nicht offenkundig wird, Gott aber, der im Verborgenen sieht und weiß, daß sein Sinn und seine Seele den Lastern und Leidenschaften dienen, und in seinem Herzen nicht nur die Liebe zur

Welt, sondern auch die Habsucht oder Wollust oder Hochmut oder andere Laster herrschen, einen solchen dem Satan übergibt. Wie aber übergibt er ihn dem Satan? Er weicht aus seinem Herzen, wendet sich von ihm ab und flieht vor seinen bösen Gedanken und niedrigen Lüsten und läßt das Haus seines Herzens leer stehen." Also auch hier wieder derselbe Gedanke: solange die Vergehen nicht offenkundig werden, wird der Sünder nicht öffentlich zurechtgewiesen und nicht von der Kirche ausgeschlossen.

Auf gleiche Weise unterscheidet Origenes ein doppeltes Ausstoßen (*abiectio*) des Sünders in der 12. Homilie zum Buche Leviticus (n. 6. M. 12,542): „Si quis nostrum peccaverit, abiectus est, etiamsi non abiciatur ab episcopo, sive quod lateat, sive quod interdum ad gratiam iudicetur, eiectus est tamen ipsa conscientia peccati. Nec prodest hominis gratia, cum Christus huiusmodi animam non recipiat in coniugium". Der Ausschluß aus der Kirche unterbleibt also regelmäßig, wenn die Sünde nicht bekannt ist, und ausnahmsweise, wenn der Bischof aus persönlichen Rücksichten den notorischen Sünder schont; doch nützt diese Schonung dem Sünder nichts in den Augen Christi.

Mehr als dies darf man auch nicht aus dem von *Poschmann* zur Stütze seiner Ansicht angezogenen Jeremiasfragment (ed. *Klostermann* fr. 48 p. 222. M. 13,577) herauslesen. Jerusalem, so heißt es dort, ist die Kirche, die Stadt Gottes, die aus lebenden Steinen erbaut ist; aus dieser wird jeder, der sündigt, ausgewiesen und dem Nabuchodonosor, dem Teufel, übergeben. „Es soll aber der aus Jerusalem Verstoßene wissen, daß er, wenn er nicht hinreichende Zeit außerhalb der Kirche tut, was er tun soll, nicht mehr nach Jerusalem zurückkehren wird. Es wird aber der Sünder auch dann ausgeschlossen, wenn er nicht von den Menschen ausgestoßen wird." Auch hier wird eine doppelte Exkommunikation gelehrt, eine, die durch die Sünde selbst stattfindet und vor Gott gilt, und eine andere, die durch die Menschen geschieht. Aber mit keinem Worte ist angedeutet, daß die Exkommunikation von seiten der Kirche auch dann stattfinden muß, wenn die Sünde nicht öffentlich bekannt ist.

Aus den bisher mitgeteilten Stellen darf man wohl mit Sicherheit schließen, daß nach Origenes die öffentliche Zurechtweisung vor der Gemeinde und der feierliche Ausschluß aus der Kirche die Notorietät des Vergehens als wesentliche Bedingung voraussetzt und deshalb eine bloß geheime Anklage vor dem Beichtvater die Exkommunikation niemals nach sich zieht. Aber man könnte dagegen einwenden, daß der Beichtvater den Poenitenten unter Androhung der Verweigerung der Absolution ver-

pflichten konnte, seine geheimen Todsünden der kirchlichen Obrigkeit anzuzeigen; auf diese Selbstanklage hin habe dann die Exkommunikation vollzogen werden müssen. Gegen eine solche rein willkürliche Annahme spricht aber schon der Umstand, daß nach Origenes auch bei Kapitalsünden die öffentliche Zurechtweisung erst dann zu geschehen hatte, wenn die geheime fruchtlos geblieben war. Ferner erscheint bei dem Alexandriner die öffentliche *correptio* und Exkommunikation nicht so fast als ein Bußwerk, das der reuige Sünder auf sich nehmen muß, sondern vielmehr als Mittel, und zwar als letztes Mittel, um dem Sünder die Größe seines Verbrechens zum Bewußtsein zu bringen und ihn zu heilsamer Reue zu bewegen. Sie wird daher nicht über jenen verhängt, der in bußfertiger Gesinnung dem Beichtvater seine geheimen Sünden offenbart, sondern über jenen, der entweder ein öffentliches Ärgernis gegeben hat oder sich nicht bessern will. So bringt Origenes in der schon erwähnten 7. Homilie zu Josue seine Mahnung an die Bischöfe, für das Wohl ihrer Herde durch Entfernung der räudigen Schafe zu sorgen, in Verbindung mit den Worten des Herrn: „Wenn deine rechte Hand dich ärgert, dann haue sie ab und wirf sie weg von dir", und exemplifiziert dieselben also: „Hoc est quod dicit, ut ego, qui videor praedicare, si aliquid contra ecclesiasticam disciplinam et evangelii regulam gessero, ita ut scandalum tibi et ecclesiae faciam, in uno consensu ecclesia universa conspirans excidat me dexteram suam et proiciat a se. Expedit enim tibi et ecclesiae absque me manu tua, quae male agendo scandalum feci, introire in regnum caelorum, quam mecum ire in gehennam."

Die bisherige Beweisführung wird noch verstärkt, wenn man erwägt, daß Origenes bei den unzählige Male in seinen Homilien und Kommentaren vorkommenden Ermahnungen zur Buße zwar die Sünder auffordert, ernstlich in sich zu gehen, ihre Vergehen Tag und Nacht zu beweinen, harte Bußwerke auf sich zu nehmen und Gott genugzutun, aber niemals die Forderung stellt, auch die geheimsten Vergehen zur öffentlichen Kenntnis zu bringen oder sich von der Kirche ausschließen zu lassen. Wir wissen aus zahlreichen Äußerungen des Alexandriners, daß die Menschen der damaligen Zeit nichts härter ertrugen als die öffentliche Zurechtweisung und den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft. Nicht selten geschah es, daß die also Bestraften sich darüber bitter beklagten als über ein ihnen zugefügtes Unrecht, den Bischof und die kirchlichen Richter in der ganzen Stadt verlästerten, das Volk gegen sie aufzuhetzen und sogar zum Schisma zu treiben versuchten (vgl. in Ez h. 10,1. M. 13,740; in Jer h. 14,14. M. 13,421; in Jos h. 7,6. M. 12,861; in Ps 37 h. 1,1. M. 12,1370 s). Ja selbst

gläubige und fromme Leute, heißt es in der zuletzt genannten Homilie, werden, wenn sie einmal aus menschlicher Schwäche gefallen sind und zurechtgewiesen werden, darüber ungehalten und hassen die Zurechtweisenden. Die meisten Menschen wollen nicht einmal vor zwei Zeugen getadelt werden und beklagen sich, daß man sie vor mehreren beschäme. Wenn nun gar ein allgemeines Kirchengesetz bestanden hätte, daß die Sünder alle, auch die geheimsten Kapitalsünden bekanntgeben und derentwegen sich öffentlich vor dem Volke zurechtweisen lassen müßten, dann hätte es vor allem der dringlichsten und nachdrücklichsten Ermahnungen bedurft, um die Sünder zu vermögen, dieses die menschlichen Kräfte fast übersteigende Gebot zu erfüllen. Wenn nun derartige Ermahnungen bei Origenes fehlen, dann dürfen wir mit Sicherheit schließen, daß ein solches Gesetz damals nicht existierte. Meines Wissens gibt es in den Werken des Alexandriners nur eine einzige Stelle, die man mit einigem Recht zu gunsten der gegenteiligen Meinung anführen könnte, die indes, wie es scheint, *Poschmann* entgangen ist. In der 8. Homilie zum Buche Leviticus (n. 10. M. 12,502) heißt es nämlich: „Oportet eum, qui peccatis aliquibus obseptus est, mala sua et flagitia nullis verborum assumentis, nullis excusationum velaminibus operire, uti ne fiat sepulcrum dealbatum, quod deforis quidem apparet hominibus speciosum, intus autem plenum est ossibus mortuorum et omni immunditia. Vult ergo lex divina, peccatorem non solum vestimenta non assuere, sed et caput non contegere, ut si quod est capitis delictum, id est si in Deum aliquid commissum est, si in fide peccatum est, ne haec quidem habeantur obtecta, sed omnibus publicentur, ut interventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur“. Aber auch diese Stelle beweist nicht, daß nach Origenes jede geheime Kapitalsünde öffentlich bekannt werden muß; er redet vielmehr davon, daß der Sünder, dessen Vergehen bereits der kirchlichen Behörde angezeigt ist, dieses eingestehen und nicht zu Ausflüchten seine Hilfe nehmen soll; darauf weisen die Ausdrücke: „nullis verborum assumentis, nullis excusationum velaminibus operire“ hin. Wäre eine Anzeige und eine Zitation vor das kirchliche Gericht nicht vorausgegangen, dann bestünde für den Sünder keine Veranlassung, sich zu entschuldigen.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen läßt sich nun auch ohne Mühe die umstrittene Stelle aus der 2. Homilie zum Psalm 37 (n. 6. M. 12,1386) erklären. Dort rät Origenes dem Sünder, sich sorgfältig umzusehen, wem er seine Sünden beichten wolle. „Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et com-

patiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit, talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et caeteri aedificari poterunt et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est". *Poschmann* meint (S. 48), Origenes habe hier gar nicht die Kapitalsünder im Auge, sondern gewöhnliche Sünder, die aber immerhin schon „zum Tode" gesündigt haben könnten; die Klugheit, die vom Seelenarzt verlangt werde, bestehe darin, daß er beurteilen könne, ob wirklich eine Todsünde vorliege, die öffentliche Buße und Zurechtweisung heische; Origenes selbst erkläre, daß es sehr schwer, ja unmöglich sei, alle Species der Todsünden zu bestimmen. Diese Erklärung dürfte aber dem Texte nicht gerecht werden. Der Sünder wird nicht ermahnt, einen Seelenarzt zu wählen, der „Sünden zum Tode" von anderen unterscheiden kann, sondern einen solchen, „der versteht, schwach zu werden mit den Schwachen" usw., der die Wissenschaft des Mitleidens und Mitgefühls hat und die nötige Erfahrung und Klugheit besitzt, um zu wissen, ob es sowohl für den Beichtenden als auch für die Gemeindeglieder gut sei, wenn seine Krankheit öffentlich bekannt werde. Es handelt sich nicht darum, daß der Priester zu beurteilen hat, ob eine „Sünde zum Tode" vorliege — dies wird hier vorausgesetzt — sondern darum, daß der Beichtvater in Auferlegung der öffentlichen Buße nicht unklug und zum Nachteil des Büßenden und der Gemeinde zu Werke geht. Denken wir zB. an den Fall, daß eine Frau einen Ehebruch beichtete; würde da die Forderung eines öffentlichen Bekenntnisses und einer öffentlichen Buße sie nicht selbst der größten Gefahr aussetzen und ihrer Familie Ärgernis, Schaden und Unfrieden bringen? Um in jedem konkreten Falle zu beurteilen, wann öffentliche Beichte und Buße am Platze sei, bedurfte es großer Klugheit und Erfahrung; und diese Eigenschaften verlangt Origenes vom Seelenarzte.

Hat der Priester in der Beichte Kunde erhalten von einer „Sünde zum Tode", die aber noch geheim ist, so darf er selbst natürlich keine Anzeige hievon erstatten; er hätte übrigens auch keine Zeugen, um den Schuldigen vor dem kirchlichen Gerichtshofe zu überführen; ebensowenig darf er dem Sünder die strenge Verpflichtung auferlegen, daß er sich selbst denunziere: er kann ihm dies höchstens raten (si quid consilii dederit), und auch dieser Rat ist mit der größten Vorsicht und Klugheit zu geben, wobei sowohl auf das Wohl des Pönitenten als auch auf die Erbauung

des gläubigen Volkes Rücksicht genommen werden muß. Ein kluger und einsichtsvoller Beichtvater wird eine solche Selbstanklage meist nur dann angeraten haben, wenn er voraussah, daß das Vergehen des Sünders später doch ans Tageslicht kommen und die öffentliche Zurechtweisung zur Folge haben würde. So erklärt sich wohl am ungezwungensten die Wendung: „Si intellexerit et praeviderit, talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari“. In diesem Falle war es für den Pönitenten das Beste, durch Selbstanklage jeder anderen Denunziation zuvorzukommen, da er eine mildere Buße erwarten durfte.

Die Exkommunikation und die ihr vorausgehende öffentliche Zurechtweisung stand demgemäß mit der eigentlichen Beichte in keinem inneren Zusammenhang; die Ausschließung aus der Kirche wurde nicht vom Beichtvater als solchen, sondern entweder vom Bischof als dem obersten Sittenwächter oder von einer vom Bischof eingesetzten kirchlichen Disziplinarbehörde verhängt. Ihr Hauptzweck war nicht der, ein Bußwerk zu sein, womit der Sünder Gott Genugtuung leisten konnte, sondern ein Mittel, wodurch man die Kirche von unwürdigen Gliedern befreien, die Ansteckung durch schlechte Beispiele verhindern und andere von ähnlichen Vergehen abschrecken konnte; allerdings sollte die öffentliche Strafe auch den Schuldigen selbst zur inneren Umkehr bewegen und ihm zum Heile werden.

Wer exkommuniziert war, konnte nur durch öffentliche Buße wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Welche Buße wurde aber für geheime Kapitalsünden auferlegt? Origenes gibt uns leider darüber keinen näheren Aufschluß. Wir dürften aber dem Geiste der altkirchlichen Bußgesetzgebung mehr gerecht werden, wenn wir annehmen, daß die Absolution nicht gleich erfolgte, sondern erst nach einer längeren oder kürzeren Bußzeit. Die auferlegte Buße war natürlich keine öffentliche in dem Sinne, daß sie vor der versammelten Gemeinde geübt wurde oder unter der Kontrolle des Bischofs oder des Bußpriesters stand; aber sie war wohl auch nicht ganz geheim, da es dem Büßer nicht gestattet war, mit den übrigen Gläubigen sich dem Tische des Herrn zu nähern. Das Fernbleiben von der Eucharistie konnte aber geschehen, ohne deswegen irgendwelche Diffamation fürchten zu müssen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Das älteste Perikopensystem des Rabbulakodex. Die als „Rabbulakodex" bekannte syrische Evangelien-Hs[1]) vom Jahre 586, seit mehr als 4 Jahrhunderten der Laurenziana zu Florenz zugehörig[2]), wegen ihres Bilderschmuckes mit Recht als ein Kleinod dieser an Kostbarkeiten reichen Bibliothek gewertet, hat wie den Kunsthistoriker, so auch den Liturgiker wiederholt beschäftigt. Als erster hat meines Wissens *J. Lami* in seinem Werk De eruditione Apostolorum[3]) sich mit den Perikopen der Hs befaßt und (S. 854 ff) eine Liste von Evangelienlesungen zusammengestellt. Auf Lamis Angaben beruhen die Mitteilungen *Beissels*[4]), sowie die Ausführungen *Baumstarks*[5]).

Lami unterscheidet zwei Perikopensysteme, ein späteres aus dem 12.—13. Jahrhundert[6]) und ein früheres „eiusdem cum ipso codice antiquitatis" (S. 854). Das von *Lami* gegebene Verzeichnis stellt in der Tat das ältere System dar. *Baumstark* bemerkt zu der Aufzählung vermutungsweise, es seien wohl nicht alle zur

---

[1]) Die Hs ist kurz beschrieben von *C. R. Gregory*, Textkritik des Neuen Testamentes, 2. Bd. 516. Leipzig, Hinrichs, 1902. Dort auch weitere Literatur, ebenso *St. Beissel,* Geschichte der Evangelienbücher, in der ersten Hälfte des Mittelalters, Stimmen aus Maria Laach, 23. Ergänzungsband, Heft 92—93, S. 60 A 1. Freiburg, Herder, 1906. Die Frage nach dem Alter der Miniaturen ist trotz mannigfacher Untersuchungen noch nicht entschieden. Sie ist meines Erachtens unabhängig vom Alter der Hs selbst zu lösen, da der Bilderschmuck ohne Zweifel nicht zum unsprünglichen Bestand der Hs gehört und die Bilder selbst nicht einheitlich aufgefaßt sind. Bei anderer Gelegenheit gedenke ich einige Beobachtungen mitzuteilen. — Der Text der Evangelien ist in zwei Spalten geschrieben. Wie in den meisten syrischen Hss sind Querlinien nicht gezogen, infolgedessen sind die Zeilen nicht ganz gerade, sie entsprechen sich auch nicht von Spalte zu Spalte; so hat gleich die erste Textseite in der ersten Spalte 20, in der zweiten 19 Zeilen. Über Schrift und Lagen siehe unten. Das Pergament ist ziemlich stark. Die Textblätter sind im allgemeinen sehr gut erhalten.

[2]) Codex 56, Pluteus I, Pars anterior.

[3]) Florentiae 1766, editio altera II, 846—857.

[4]) Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches. Freiburg 1907, S. 33—41.

[5]) Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Band 3, Heft 3—5, S. 37.

[6]) Vgl. *Baumstark*, aaO. S. 38.

Zeit und in der Sphäre des Schreibers zur Verlesung gekommenen εὐαγγέλια ἐκλογάδια auch wirklich notiert (aaO. 37). Diese Vermutung wird richtig sein. Tatsächlich ist die Zahl der verzeichneten Perikopen etwas größer. *Lami* hat aus Matthäus 18, aus Markus 8, aus Lukas 7, aus Johannes 14 Perikopen namhaft gemacht. Daß hierbei einige Lesungen übersehen sind, hat wohl weniger zu besagen, mehr zu bedauern ist die Dürftigkeit und teilweise Ungenauigkeit der Angaben. Schon *Beissel* hat das beklagt. Da nur die Titel, nirgendwo die Perikopenanfänge aufgeführt werden, war man für die nähere Bestimmung auf Vergleichung mit anderen Hss und Vermutungen angewiesen. Es seien darum an dieser Stelle einige genauere Mitteilungen und Ergänzungen gegeben.

Die Behauptung *Lamis*, das ältere System sei „eiusdem cum codice antiquitatis“, erweist sich bei einer Prüfung der Hs als unzweifelhaft richtig. Nicht allein stimmen Buchstaben und Schriftcharakter des Textes und der Perikopenüberschriften vollständig überein, auch die ganze Anordnung bezeugt die Ursprünglichkeit des Systems. Es ist, wie *Lami* sich ausdrückt, „in corpore“ des Kodex zu lesen, d. h. die Titel sind in den Evangelientext mitaufgenommen. Der Schreiber hat sie entweder sogleich fortlaufend mit dem Text geschrieben, oder jedesmal die entsprechende Zeilenzahl freigehalten. Oftmals füllen die Überschriften zwei bis drei Zeilen. Dabei trifft es sich, daß das Wort „Lesung“ Qerjana noch den Rest einer Textzeile ausnutzt, zB. fol. 256v, und andrerseits der Text in derselben Zeile weiterfährt, in der die Perikopenangabe geschlossen hat, zB. fol. 261r = J 10,22. Dieser Fall scheint den Schluß nahe zu legen, der Schreiber habe Rubrik und Text unmittelbar nach einander geschrieben. Sonst hätte er schwerlich den Text in der Mitte einer Zeile wieder aufgenommen, ein Vorgehen, das sonst in unserer Hs ohne Beispiel dasteht. Nicht selten ist vielmehr der Raum für den Titel eigens frei gehalten, so daß das letzte Wort allein in der Mitte der Zeile steht und wohl auch mit den in syrischen Hss vielfach üblichen roten und schwarzen Punkten ausgezeichnet erscheint, fol. 25r, 29r, 31v, 41v, 66v, 98v usw.

Für den Paläographen dürfte die Kurzschreibung des Wortes „Qerjana“ bemerkenswert sein, wenigstens insofern sie schon in einer Hs des 6. Jahrhunderts auftritt. Sie kommt in doppelter Suspension vor als Qerj und als einfaches Q. Ersteres fol. 145r, 224v, 248r. Letzteres fol. 24v, 29r, 36r, 37v, 49r, 141v, 148r, 187v, 262v, 275r, 286v.

Die Perikopentitel sind oben als „Rubriken“ bezeichnet worden. Sie sind es in der Tat, ausnahmslos sind sie mit roter Tinte ge-

schrieben und daher verhältnismäßig leicht zu erkennen. Die diakritischen Zeichen hingegen sind fast immer schwarz, dazu zählen auch die Pluralpunkte (Sejame), die im Text, wie in den Rubriken fast regelmäßig gebraucht werden. Die Schrift selbst ist eine schöne, große, volle Estrangelo, die einige Ähnlichkeit mit dem Syrus Curetonianus (Brit. Mus. Add. Ms 14451) hat. Doch ist die Schrift noch etwas größer und mehr stilisiert. Nähere Verwandtschaft zeigt, was die Stilisierung angeht, Brit. Mus. Add. Ms 14542 vom Jahre 509 (*Basilius* de Spiritu Sancto). Daß im Rabbulakodex bewußte Stilisierung der Schrift anzunehmen ist, möchte ich aus den Nachschriften folgern. Diese verraten nicht allein weniger Sorgfalt, sondern gehen zuletzt in eine spätere Schriftform über. Während die Nachschriften bei Mt und Mr immerhin noch den alten Zug kundgeben (fol. 93 v, 143 v), ist bei L (fol. 227 r) der bisherige Charakter schon schwankend und bei Joh (fol. 291 v) haben He, Waw, Mim, Tau, teilweise auch Dalat die spätere Gestalt angenommen. Die eben genannte Basilius-Hs hat auch in der Lagenbezeichnung mit dem Rabbulakodex eine gewisse Ähnlichkeit. Nur hat letzterer ein Doppelsystem zur Anwendung gebracht; das gewöhnliche der Zahlbuchstaben und das andere unmittelbar darunter, beide, wie es scheint, von gleicher Hand, wenn auch einigemal die Tinte etwas heller ist. Die Zählung findet sich zu Anfang der meist zehn Doppelblätter umfassenden Lage in der rechten unteren Ecke. Da die Blätter mehrfach gerade an dieser Stelle gelitten haben und der Schaden später durch Ersatzstücke wieder gut gemacht wurde, werden jetzt einige Bezeichnungen vermißt. Indes ist noch auf eine andere Weise die Zählung oder Kontrolle erleichtert. Fast jede Lage hat zweimal eine Aufschrift aufzuweisen, welche die Zugehörigkeit zu dem betreffenden Evangelium feststellt. Die Aufschrift lautet: Evangelium des Matthäus, des Markus usw. Sie stammt von erster Hand, geht über die ganze Breite der Seite, ist mit roter Tinte geschrieben und mit Linien- und Punktornamenten ausgeschmückt. Der Text der Hs beginnt mit fol. 20 = Mt 1,23; es sind also zwei Blätter verloren gegangen. Zum ersten Mal findet sich der Evangelientitel fol. 22 v. Mit fol. 25 schließt die erste Lage — die Miniaturen sind demnach nicht mitgezählt, wie sie überhaupt ursprünglich nicht zur Hs gehörten — mit 26 beginnt die zweite. Im Folgenden treffen nun die Überschriften immer in die Mitte und ans Ende der Lage, und zwar auf die Versoseite. So 30 v, 35 v usw. bis 65 v. Mit fol. 66 beginnt Lage 6, die nur 9 Blätter enthält, die Aufschriften finden sich hier fol. 69 v und 74 v. Wiederum eine regelmäßige Folge bis 134 v. Mit fol. 135 beginnt Lage 13, den Evangelientitel trägt sie

fol. 138v und 142v, diese Lage zählt also nur 8 Blätter, die 14. beginnt mit fol. 143. Die Zählung setzt sich fort 147v, 152v usw. bis 187v. Lage 18 schließt fol. 191, und 191v trägt auch die Aufschrift. Dementsprechend stehen die Titel fol. 196, 291 usw. bis 231. Die nächste Lage beginnt 232 und zählt 12 Blätter, daher sind die Überschriften 237v und 243v, weiterhin 248v und 253v usw. bis 278v; die nächste Aufschrift stand 282v, ist aber nicht erhalten, doch hat sie 283r, also auf der gegenüberliegenden Seite einen Abdruck hinterlassen. Zum letzten Mal ist der Titel zu lesen fol. 288v. Die genaue Einhaltung der Mitte der Lagen auch da, wo die Lage nur 8, oder wo sie 12 Blätter zählt, beweist die bewußte Absicht und Überlegung in der Anwendung der Titel.

Die Liste der Perikopenüberschriften stellt sich folgendermaßen dar[1]):

Fol. 22r Sp. 1.	קרינא דבית דנחא.	Lesung für das Fest Epiphanie = Mt 3,1.
fol. 23r Sp. 2.	קרינא דחד בשבא דמעלי[2]) צומא.	Lesung für den Sonntag des Beginns der Fasten = Mt 4,1.
fol. 24v Sp. 1.	ק בדוכרנא דשליחא.	Lesung für das Gedächtnis der Apostel = Mt 4,17.
fol. 25r Sp. 2.	קרינא דתרין בשבא דשבתא קדמיתא דצומא.	Lesung für den Montag der ersten Fastenwoche = Mt 5,1.
fol. 26r Sp. 1.	קרינא דתלת בשבא דשבתא קדמיתא דצומא.	Lesung für den Dienstag der ersten Fastenwoche = Mt 5,43.
fol. 26v Sp. 2.	קרינא דארבעא בשבא דשבתא דצומא.	Lesung für den Mittwoch der ersten Fastenwoche = Mt 6,1.

[1]) Die Aufhellung einiger Unklarheiten in meinen Aufzeichnungen habe ich P. *A. Schönegger* S. J. zu danken, der für mich zweimal den Weg zur Laurenziana gemacht hat.

[2]) Die Sejame stehen über den Pluralformen, wie bemerkt, fast regelmäßig. So hier fol. 23 über dem Wort „Beginn“, 24 „Apostel“, 29 „Gebundene“, 31 „zwei“, 36 „Apostel“, 37 „Martyrer“, 66 „Hosanna“, 90 „Stunde“, 92 „Vesper“, 98 „zwei“, 104 „zwei“, 140 „Stunde“, 187 „Priester“, 207 „Hosanna“, 260 „Verstorbene“, 262 „Verstorbene“, 267 „Hosanna“, 281 „Vesper“. Dagegen stehen die Punkte niemals über dem Wort ארזא Geheimnis, weshalb auch in der Übertragung die Einzahl gewahrt worden ist, fol. 82, 133, 214, 270. Zumeist wird sowohl im Griechischen wie im Syrischen die Mehrzahl gebraucht (Donnerstag der Geheimnisse), und die in der Hs gebräuchliche Wortform könnte auch für die Mehrzahl stehen.

fol. 29 r Sp. 2.	ק מא דמשתרין אסירא.	Lesung bei der Lösung der Gebundenen = Mt 7,1.
fol. 31 r Sp. 1-2.	קרינא דתדין בשבא דשבתא מצעיתא דצומא.	Lesung für den Montag der mittleren Fastenwoche = Mt 7,28.
fol. 31 v Sp. 1.	קרינא דערובתא דשבתא קדמיתא דצומא.	Lesung für den Freitag der ersten Fastenwoche = Mt 8,5.
fol. 36 r Sp. 2.	ק דארבעא בשבא דניחתא ובדוכרנא דשליחא.	Lesung für den Mittwoch der Ruhe u. für das Gedächtnis der Apostel = Mt 9,36.
fol. 37 v Sp. 1.	ק בדוכרנא דסהדא.	Lesung für das Gedächtnis der Blutzeugen = Mt 10,16.
fol. 41 v Sp. 1.	קרינא דחד בשבא בשבתא דתלת דצומא.	Lesung für den Sonntag der dritten Fastenwoche = Mt 12,1.
fol. 49 r Sp. 2.	ק דארבעא בשבא דניחתא.	Lesung für den Mittwoch der Ruhe = Mt 13,53.
fol. 50 r Sp. 1.	קרינא בדוכרנא דיוחנן מעמדנא.	Lesung für das Gedächtnis Johannes' des Täufers = Mt 14,6.
fol. 66 v Sp. 1.	קרינא דחד בשבא דאושענא.	Lesung für den Sonntag der Hosanna = Mt 21,1.
fol. 82 v Sp. 1.	קרינא דחמשא בשבא דארזא.	Lesung für den Donnerstag des Geheimnisses (Gründonnerstag) = Mt 26,17.
fol. 90 r Sp. 2.	קרינא דערובתא דתשא בתשע שעין.	Lesung für den Freitag des Leidens, für die Non = Mt 27,45.
fol. 92 r Sp. 1.	קרינא דמגהי חד בשבא רבא.	Lesung für die Vesper des großen Sonntags = Mt 28,1.
fol. 98 v Sp. 1.	קרינא דתרין בשבא דשבתא דתרתין דצומא.	Lesung für den Montag der zweiten Fastenwoche = Mr 2,23.
fol. 104 r Sp. 1.	קרינא דתרין בשבא דשבתא מצעיתא דצומא.	Lesung für den Montag der mittleren Fastenwoche = Mr 5,1.
fol. 107 r Sp. 2.	קרינא מא דהוא כהנא.	Lesung für die Weihe eines Priesters = Mr 6,6.
fol. 108 r Sp. 1.	קרינא בדוכרנא דיוחנן מעמדנא.	Lesung für das Gedächtnis Johannes' des Täufers = Mr 6,14.
fol. 133 v Sp. 1.	קרינא דחמשא בשבא דארזא.	Lesung für den Donnerstag des Geheimnisses = Mr 14,12.
fol. 138 r Sp. 1.	קרינא דערובתא דצליבותא.	Lesung für den Freitag der Kreuzigung = Mr 15,1.
fol. 140 v Sp. 1.	קרינא דערובתא דחשא בתשע שעין.	Lesung für den Freitag des Leidens, für die Non = Mr 15,33.
fol. 141 v Sp. 2.	ק דחד בשבא דבא.	Lesung für den großen Sonntag = Mr 16,1.

fol. 145 r.	קרינא בדוכרנא דטובניתא מרתי מרים.	Lesung für das Gedächtnis der seligen Herrin Maria = L 1,26.[1])
fol. 148 r.	ק דבית ילדה דמרן ברמשא.	Lesung für das Fest der Geburt unseres Herrn zur Vesper = L 2,1[2]).
fol. 151 r Sp. 2.	קרינא דבית דנחא.	Lesung für das Fest Epiphanie = L 3,1[3]).
fol. 154 r Sp. 1.	קרינא דחד בשבא דמעלי צומא.	Lesung für den Sonntag des Beginns der Fasten = L 4,1.
fol. 187 v Sp. 2.	ק בדוכרנא דכהנא	Lesung für das Gedächtnis der Priester = L 12,32.
fol. 207 r Sp. 1.	קרינא דהד בשבא דאושענא.	Lesung für den Sonntag der Hosanna = L 19,28.
fol. 214 r Sp. 2.	קרינא דחמשא בשבא דאזרא.	Lesung für den Donnerstag des Geheimnisses = L 22,1.

---

[1]) Dieser Titel steht nicht im Text, sondern oben am Rand über die ganze Breite der Hs. Die Worte sind in derselben Schriftart niedergeschrieben, wie die anderen Titel, aber mit etwas hellerer Tinte. Daß es sich hier um einen Nachtrag handelt, der vielleicht noch vom ersten Schreiber herrührt, ergibt sich aus dem Umstand, daß der zum Titel gehörige Text nicht mit der ersten Zeile beginnt, sondern erst mit Zeile 6 der zweiten Spalte einsetzt. Dort steht denn auch am rechten Rande in derselben Schrift und Tinte „Qerj". Ob die Bezeichnung erstmals nur aus Versehen unterblieben und deshalb gleich bei der Durchsicht nachgetragen worden ist, oder ob hier eine etwas spätere Ergänzung zu erkennen ist, kann nicht mit voller Sicherheit ausgemacht werden. Ich möchte aus einer gleich folgenden Beobachtung das Erstere als wahrscheinlicher erschließen.

[2]) Wie die vorige Angabe in derselben Schrift und Tinte über die ganze Blattbreite oben geschrieben. Der Vermerk gehört zweifellos zu Spalte 2, Zeile 9, wo Lc 2,1 beginnt. Zeile 8, die mit Lc 1,80 schließt, ist nicht vollständig beschrieben, sondern in der gerade in syrischen Hss vielfach gebräuchlichen Art mit Punkten ausgefüllt. Am Schluß der Zeile steht in der sonst gebrauchten dunkleren roten Tinte der eine Buchstabe Q(erjana). Erlaubt dieser Umstand den Schluß, daß hier von vornherein eine Perikope verzeichnet werden sollte?

[3]) Die Worte sind mit derselben hellroten Tinte geschrieben, wie die eben besprochenen zwei letzten Überschriften. Aber sie stehen wiederum mitten im Text und gehen nur durch eine Spalte. Es scheint damit der Beweis erbracht, daß die hellrote Tinte in der Tat vom ersten Schreiber auch zur Verwendung gekommen ist und die oben ausgesprochene Vermutung gewinnt dadurch eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

fol. 218 v Sp. 1.	קרינא דערובתא צליבותא.	Lesung für den Freitag der Kreuzigung = L 22,63.
fol. 223 v Sp. 1.	קרינא דחד בשבא דקימתה דמרן.	Lesung für den Sonntag der Auferstehung unseres Herrn = L 24,1.
fol. 224 v Sp. 2.	קרי דסולקה דמרן.	Lesung für die Himmelfahrt unseres Herrn = L 24,36.
fol. 227 r Sp. 2. (?)	קרינא דביתד··א[1].	Lesung für das Fest ?? = J 1,1.
fol. 240 r Sp. 1.	קרינא דעל מעמודיתא.[2]	Lesung über die Taufe = J 5,1.
fol. 248 r Sp. 1.	קרי דתלת בשבא דשבתא מצעיתא דצומא.	Lesung für den Dienstag der mittleren Fastenwoche = J 6,48.
fol. 254 v Sp. 1.	קרינא דתמשא בשבא דשבמא מצעיתא דצומא.	Lesung für den Donnerstag der mittleren Fastenwoche = J 8,28.
fol. 256 v Sp. 2.	קרינא דערובתא דשבתא מצעיתא דצומא.	Lesung für den Freitag der mittleren Fastenwoche = J 9,1.
fol. 260 r Sp. 2.	קרינא בדוכרנא דאפסקפא[3] ואנידא.	Lesung für das Gedächtnis eines Bischofs[3]) und der Verstorbenen = J 10,11.
fol. 261 r Sp. 1.	קרינא דהודתא דהיכלא.	Lesung für die Einweihung des Tempels = J 10,22.
fol. 262 v Sp. 1.	ק בדוכרנא דענידא.	Lesung für das Gedächtnis der Verstorbenen = J 11,1,
fol. 267 r Sp. 1.	קדינא דחד כשבא דאושענא.	Lesung am Sonntag der Hosanna = J 12,12.
fol. 270 r Sp. 7.	קרינא דשיגתא ודחמשא בשבא דארוא.	Lesung für die Fußwaschung und den Donnerstag des Geheimnisses = J 13,1.

[1]) Die Worte stehen in der dritten Zeile von oben unmittelbar nach der Evangelienüberschrift. Doch ist das letzte Wort ausradiert. Der letzte Buchstabe ist sicher Alaf, die vorhergehenden sind nicht mehr mit Gewißheit zu ermitteln. Ein Lamad stand wohl nicht da, sein aufrechter Schaft müßte noch mehr erkennbar sein. Es kann überhaupt kein Buchstabe im Wort enthalten sein, der stark in die Höhe reichte. Somit erscheint das Wort ילדא (Geburt), an das man wohl denken möchte, ausgeschlossen; auch deshalb schon, weil es den vorhandenen Raum kaum ausfüllen würde. Daneben könnte דנחא (Epiphanie) in Frage kommen. Ich halte für möglich, daß der erste Buchstabe tatsächlich Dalat ist, allein auch bei diesem Wort ist es fraglich, ob drei Buchstaben genügeu.

[2]) *Lami* übersetzt „supra Baptisterium“, siehe unten.

[3]) Das Wort hat keine Sejame, wenn nicht ein Versehen vorliegt.

fol. 275 r Sp. 2.	ק דארבעא בשבא דשבתא רבתא.	Lesung für den Mittwoch der großen Woche = J 15,1.
fol. 281 r Sp. 1.	קרינא דמנהי ערובתא דצליבותא.	Lesung für die Vesper des Freitags der Kreuzigung = J 18,1.
fol. 286 v Sp. 2.	קרינא בשבא רבא	Lesung für den großen Sonntag = J 20,1.
fol. 288 v Sp. 2.	קרינא דהד בשבא חדתא.	Lesung für den neuen Sonntag = J 20,26.
fol. 290 v Sp. 1.	קרינא מא דהוא כהנא.	Lesung für die Weihe eines Priesters = J 21, 15.

Zu den Abweichungen der hier gegebenen Perikopenfassungen von denen *Lamis* ist im allgemeinen nichts zu bemerken. Der beigegebene syrische Text ermöglicht dem Leser die Vergleichung. Auf einige Verschiedenheiten muß indes eingegangen werden. Die Zahl der Perikopen stellt sich bei Mt und Mr gleich (18+8), bei L auf 10 gegen 7 bei *Lami*. Der Unterschied rührt daher, daß *Lami* die Lesungen fol. 145 und 148, mit denen es eine eigene Bewandtnis hat, vielleicht absichtlich übergangen hat. Dagegen ist fol. 224 = L 24,36, die Himmelfahrtslesung wohl aus Versehen nicht verzeichnet[1]).

Für das Johannes-Evangelium gibt *Lami* 14 Lesungen an, wobei vielleicht die Lesung fol. 270 = J 13,1 für die Fußwaschung und den Gründonnerstag doppelt gezählt wird; sonst kommt man nur auf 13. Dazu ist die oben erwähnte, nicht mehr sicher zu ermittelnde Perikope J 1,1, fol. 227 und die letzte fol. 290 = J 21,15 für die Priesterweihe zu ergänzen. Beide gehören ohne Frage zum ursprünglichen Bestand. Bei der an erster Stelle genannten darf wohl der Vermutung Raum gegeben werden, daß die Tilgung des charakteristischen Wortes später vorgenommen sein mag, als die Johannes-Perikope an einem anderen Tage zur Verlesung kam. Nach dem späteren System der Rabbula-Hs wie nach der Ausgabe *Widmanstadts* (von 1555) wurde J 1,1 am Weihnachtsfeste gelesen. Allein gegen diese Annahme spricht nicht nur der paläographische Befund, wie schon betont wurde, sondern weiter die

---

[1]) *Lami* hat wohl für fol. 224 eine Perikope angegeben, allein es ist die für den Ostertag, die tatsächlich fol. 223 steht. Statt 204 für den Gründonnerstag muß es heißen 214, offenbar ein Druckfehler bei Lami. Zweimal hat *Lami* auch die Versoseite notiert mit den Buchstaben „a t". Aber nur da, wo beide Seiten desselben Folio eine Lesung haben; ein Blick in die Perikopenliste zeigt, wie oft die Lesungen auf die Versoseite treffen.

unter dieser Voraussetzung befremdliche Tatsache der Tilgung des Wortes. Nach *Baumstark*[1]) wurde in Antiochien schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts der Prolog des Johannes-Evangeliums beim österlichen Hochamt gebraucht. Kann etwa an unserer Stelle das Osterfest bezeichnet sein? Es müßte dann geschrieben gewesen sein פסחא oder פסכא, mit צ an zweiter Stelle kann das Wort nicht geschrieben sein, da der Buchstabe im Syrischen ganz unter die Zeile reicht und in der Hs nur oben eine Rasur zu beobachten ist. Da ich im Augenblick nicht feststellen kann, wie Pascha im Evangelientext selbst geschrieben wird, kann ich die Frage nicht entscheiden. Doch dürfte meines Erachtens das Osterfest wenig Aussicht haben, da der erste Buchstabe, soweit nach den erhaltenen Resten ein Urteil zulässig ist, nicht פ sein kann. Denn da der Anfang des Wortes nicht sehr stark radiert ist, müßte der hoch hinaufreichende Buchstabe deutlichere Spuren hinterlassen haben. Weiterhin wird der Ausdruck in der Hs nie für Ostern angewandt und endlich ist meines Wissens die Zusammenstellung בית פסחא nicht zu belegen.

Nicht ohne Beachtung darf eine Verschiedenheit der Liste *Lamis* und der oben gegebenen bleiben. Zu fol. 36 und 49 gibt Lami als Perikopenüberschrift „Feria IV. hebdomadae Niniviticae, sive Rogationum". Dazu bemerkt *Beissel*, gestützt auf seinen Gewährsmann: „Beachtenswert ist der Mittwoch der Niniviten oder der Bitten mit einer Perikope aus dem Matthäus-Evangelium. Ein besonderes Fasten wurde nämlich trotz des Einspruchs der Griechen von den Syrern in der Woche vor Septuagesima gefeiert in Nachahmung der auf Geheiß des Propheten Jonas in Ninive geübten Buße. Es war eingesetzt worden, weil im Jahre 570 auf das Gebet des Volkes hin eine Pest plötzlich geendet hatte. Jene Angabe des Perikopenverzeichnisses ist also sehr bald nach Einsetzung des betreffenden Fastens geschrieben worden"[2]). *Baumstark*[3]) gibt darüber Genaueres an. Es waren zwei nestorianische Bischöfe, der von Beth Garmai und der von Ninive, die das Fasten zuerst einführten, um das Aufhören der Epidemie zu erflehen. Das war zur Regierungszeit des nestorianischen Katholikos Ezechiel (570—581). Soll nun wirklich das von Nestorianern eingeführte Fasten, das frühestens 570, vielleicht erst gegen 580, in Übung kam, schon im nächsten Jahrzehnt bei den Jakobiten

---

[1]) Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 u. 518, Römische Quartalschrift 11. 1897 S. 62.

[2]) *Beissel*, Entstehung der Perikopen 39.

[3]) Festbrevier 191 f.

Aufnahme gefunden haben und zwar unter dem Namen des Ninivefastens, und sich so rasch eingebürgert haben, daß es unter dieser Bezeichnung bereits 586 seinen Platz unter den ursprünglichen Lesungen sich erobert hat? Das scheint schwer glaubhaft. In der Tat hat sich *Lami* geirrt. Weder an der ersten noch an der zweiten Stelle ist ניניא zu lesen, sondern ניחתא und die von Lami beigegebene Deutung „sive Rogationum" stammt einzig von ihm, die Hs gibt dazu keinerlei Anlaß. Ein Verlesen ist an sich auch nicht leicht möglich, da Waw und Tau im Syrischen nicht zu Verwechseln sind. Es gibt meines Wissens auch keine Bildung ניניותא oder etwas Ähnliches. Die Ninivefasten sind demnach aus dem Rabbulakodex auszutilgen. Die zur Erörterung stehenden Lesungen gehören dem Mittwoch der Osterwoche an. Denn das ist die Woche der Ruhe. *Baumstark* leitet die Bezeichnung von der Sabbatruhe her, die sich nach frühchristlicher Übung über die ganze Osteroktav erstreckte[1]). *Payne Smith* denkt an die Ruhe Christi nach der Auferstehung, die zur Namengebung Anlaß geworden sein soll. Wann der Name zuerst aufkam, vermag ich nicht festzustellen. Als Evangelien für die Woche der Ruhe, beide sind für den Mittwoch bestimmt, erscheinen Mt 9,36 und Mt 13,53. Bei *Widmannstadt* sind die Perikopen für das Gedächtnis der Apostel und die Vesper der Enthauptung Johannes' des Täufers vorgesehen und tragen die Nummern 15 und 33.

Auffällig muß in unserem Verzeichnis das Fehlen jeder Vorbereitung auf das Weihnachtsfest sein. Wenn gerade die Weihnachtsperikope vielleicht zuerst übersehen war, so könnte das als Anzeichen für späte Aufnahme des Festes gelten, wenn nicht auch für das Pfingstfest das Fehlen jeder Andeutung noch bemerkenswerter wäre. Diese Tatsache allein ist geeignet, die Vermutung *Baumstarks,* unser Schreiber habe nicht alle ihm bekannten Perikopen notiert, zu bestätigen. Es ist ja richtig, auch aus den Homilien des Severus von Antiochien (Beginn des 6. Jahrhunderts) läßt sich gerade für die Pfingstzeit wenig Stoff ziehen. Allein eine Rede auf das Pfingstfest ist doch erhalten[2]).

Die Einreihung der nicht unmittelbar zeitlich bestimmten Perikopen in das Kirchenjahr läßt sich zum Teil mit Hilfe anderer Quellen vollziehen. „Das Gedächtnis der seligen Herrin Maria" mit der Perikope L 1,26 wird ähnlich wie in Antiochien zu Beginn des 6. Jahrhunderts nach Epiphanie gefeiert worden sein[3]). „Das

---

[1]) Festbrevier 250.

[2]) *Baumstark,* Das Kirchenjahr in Antiocheia aaO. 64.

[3]) Vgl. *Baumstark,* Das Kirchenjahr 55 f, Festbrevier 195 f.

Gedächtnis Johannes' des Täufers" mit den Lesungen Mt 14,6 und Mr 6,14 darf wohl als das Fest der Enthauptung gelten (29. August).

Fol. 260 ist eine Perikope (J 10,22) für das Fest der Tempelweihe verzeichnet. *Lami* hat sie unter dem Titel „in consecratione altaris" aufgenommen. Es wird kaum ein Grund vorliegen, von einer Kirchweihe abzusehen. Die Perikope hat das Tempelweihfest in der Tat zum Gegenstand. Und sollte selbst das Wort היכל der Raum für die Gläubigen sein, wie er bei den Nestorianern im Gegensatz zum Presbyterium genannt wurde, so ist damit gewiß nicht der Altar bezeichnet. Ist etwa bei dem Fest an das Kirchweihfest der Grabeskirche zu Jerusalem zu denken, das nachweislich um 513 schon in Antiochien gefeiert worden ist?[1]). Dieses Fest wird heute noch am 13. September in der griechischen und armenischen Kirche begangen. Oder kann an eine syrische Kirche gedacht werden, die sich einer allgemeineren Berühmtheit erfreute? Etwa an die Hauptkirche von Edessa, die zu Beginn des 4. Jahrhunderts erbaut wurde? Das jährliche Fest „am Sonntag der Erneuung der Kirche", das wohl ursprünglich nichts anderes war, als die Jahr um Jahr wiederkehrende Feier der Einweihung irgend einer hervorragenden Kirche, wird für unsere Zeit noch nicht in Erwägung kommen[2]). Der Name des Festes heißt חד בשבא דחדת עדתא oder in späteren Hss דקודש עדתא. Doch kann unser Ausdruck an sich ganz wohl auch allgemein auf die Kirchweihe gedeutet werden; bei *Payne Smith*, Thesaurus finden sich mehrfach Belege.

Die Perikope Joh. 5,1 דעל מעמודיתא wird von *Lami* wiedergegeben: supra Baptisterium. Das syrische Wort kann Taufe, Piscina, Baptisterium bedeuten. Letzteres wird die richtige Übersetzung für die vorliegende Stelle bieten. J 5,1 wurde, wenigstens ist das für spätere Zeit nachweisbar, in der Karwoche bei einer Feier verlesen, von der wir noch durch 2 Hss des Brit. Mus. Kunde haben. Es scheint sich um einen Morgengottesdienst in den ersten Tagen der Leidenswoche zu handeln, bei welchem jeweils eine auf die Taufe gehende Perikope vorgelesen wurde[3]).

Die Perikope fol. 29 = Mt 7,1 ist von *Lami* mit den Worten „in die solutionis ligatorum" aufgeführt, oben „bei der Lösung der Gebundenen". Man wird den Ausdruck, für den mir kein

---

[1]) *Baumstark*, Kirchenjahr zu Antiocheia, Röm. Quartalsch. 13. 1899, S. 322 f.

[2]) Vgl. *Baumstark*, Festbrevier 167 f.

[3]) Vgl. *Baumstark*, Kirchenjahr 234, nach zwei Evangeliarien, Brit. Mus. Rich. 7170 und 7172.

anderer Beleg zu Gebote steht, wohl auf die Lossprechung der Büßer beziehen dürfen. Das syrische Wort אסיר dient zur Bezeichnung eines Gefangenen, Sklaven, auch des aus der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen, des Exkommunizierten. Kommt die Lesung Mt 7,1 für diesen Akt der Lossprechung zur Anwendung, so ist auch die Einreihung in das Kirchenjahr ziemlich wahrscheinlich zu machen, die Wiederaufnahme der Büßer vollzog sich im Orient wie Okzident regelmäßig in der Karwoche, zumeist am Karfreitag.

Ob für das Gedächtnis der Apostel an eine Feier zu Ehren aller Apostel zu denken ist, muß dahingestellt bleiben. Bei den Martyrern möchte man zuerst an die persischen Martyrer von 341 denken, deren Gedächtnis später zu einem allgemeinen Martyrergedenktag wurde. Der Tag wurde ursprünglich „als Freitag der Bekenner" in der Osterwoche gefeiert. Ähnlich ein allgemeines Apostelfest am Donnerstag derselben Woche und am Samstag das Gedächtnis der Priester, Eremiten, Mönche und aller Verstorbenen[1]).

Zur Erleichterung einer Übersicht gebe ich noch die Folge der Perikopen in der Ordnung des Kirchenjahres, soweit die Einordnung ganz zweifellos ist.

Fest der Geburt unseres Herrn, zur Vesper	L 2,1.
Fest der Epiphanie	Mt 3,1 L 3,1.
Sonntag des Fastenanfangs	Mt 4,1 L 4,1.
Montag der ersten Fastenwoche	Mt 5,1.
Dienstag der ersten Fastenwoche	Mt 5,43.
Mittwoch der ersten Fastenwoche	Mt 6,1.
Freitag der ersten Fastenwoche	Mt 8,5.
Montag der zweiten Fastenwoche	Mr 2,23.
Dritter Fastensonntag	Mt 12,1.
Montag der mittleren Fastenwoche	Mr 5,1.
Dienstag der mittleren Fastenwoche	J 6,48.
Donnerstag der mittleren Fastenwoche	J 8,28.
Freitag der mittleren Fastenwoche	J 9,1.
Palmsonntag	Mt 21,1, L 19,28, J 12,1.
Mittwoch der großen Woche	J 15,1.
Gründonnerstag	Mt 26,17, Mr 14,12, L 22,1, J 13,1 (u. für d. Fußwaschung)
Karfreitag, Leidensfreitag, Non	Mt 27,45.
Kreuzigungsfreitag	Mr 15,1.
Leidensfreitag, Non	Mr 15,33.
Kreuzigungsfreitag	L 22,63.
Kreuzigungsfreitag, Vesper	J 18,1.

[1]) Vgl. *Baumstark,* Festbrevier 251—253.

Ostersonntag, Vesper des großen Sonntags	Mt 28,1.
am großen Sonntag	Mr 16,1.
Sonntag der Auferstehung unseres Herrn	L 24,1.
am großen Sonntag	J 20,1.
Mittwoch der Ruhe	Mt 9,36, 13,53.
Weißer Sonntag	J 20,26.
Himmelfahrt unseres Herrn	L 24,36.

Andere Feste und Gedenktage:

Gedächtnis der seligen Herrin Maria	L 1,26.
Gedächtnis Johannes' des Täufers	Mt 14,6, Mr 6,14.
Gedächtnis der Apostel	Mt 4,17, 9,36.
Gedächtnis der Martyrer	Mt 10,16.
Gedächtnis der Bischöfe	J 10,11.
Gedächtnis der Priester	L 12,32.
Gedächtnis der Verstorbenen	J 10,11, 11,1.
Lösung der Gebundenen	Mt 7,1,
Kirchweihe	J 10,22.
Baptisterium	J 5,1.
Priesterweihe	Mr 6,6, J 21,15.

Valkenburg. August Merk S. J.

War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak? Unter den neueren Versuchen, den Verfasser der Ps.-Ambrosianischen *Commentaria in XIII Pauli epistulas* (MSL 17,45) und der Ps.-Augustinischen *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (CSEL 50) zu identifizieren, hat eine im Jahre 1899 von *G. Morin* O. S. B. aufgestellte Vermutung Anklang gefunden. Auf Grund einer Vergleichung der Sprache beider Werke und des in ihnen sich kundgebenden Charakters ihres Verfassers mit der Sprache und Art des bekehrten Juden Isaak, von dem *Gennadius* im 26. Kap. seiner *Viri illustres* handelt, brachte *Morin* diesen als den gesuchten Mann in Vorschlag[1]). Seiner Hypothese pflichtete eine Reihe angesehener Gelehrten bei und obwohl er selbst sie bald zugunsten einer anderen aufgab[2]), ist seitdem der bekehrte Jude in manchen über altchristliche Literatur handelnden Werken als identisch mit dem Ambrosiaster in einer mehr oder minder gewissen Weise hingestellt worden[3]).

---

[1]) Revue d'histoire et de littérature relig. IV (1899) 97 ss.

[2]) Revue Bénéd. XX (1903) 113 ss.

[3]) Vergl. *Schanz*, Geschichte der röm. Litteratur IV 1 (1904).

Daß die Meinung aber wohl nicht begründet ist, dürfte aus den Stellen hervorgehen, in welchen der Verfasser der *Commentaria* und *Quaestiones* sich zu den Heidenchristen rechnet, bezw. als geborenen Heiden zu erkennen gibt.

1. In der *Adversus Judaeos* betitelten *Quaestio XLIIII* n. 11 weist der Autor den von den Juden erhobenen Vorwurf als eine Anmaßung zurück, daß die (Heiden-) Christen zu Unrecht die Schriften des A. T. als auch für sich bestimmt betrachteten. Zu ihrer Widerlegung führt er zunächst (nach Rom 15,9. 10) die Aussprüche Davids an (p. 78,8): Confitebor tibi in gentibus und Epulamini gentes cum populo eius und weist darauf auf das Wort des Herrn an Hieremias hin: profetam in gentibus posui te. An die letzte Stelle knüpft er die Folgerung (n. 12): Noster ergo profeta est Hieremias. quamvis enim in omnibus profetis gentes participes doni sui ostenderit deus, ad Hieremiam tamen specialiter dicit, quia nobis illum dedit profetam.

2. In der *Quaestio XCVIIII* gibt er eine Erklärung des Wunsches Pauli 1 Kor 10,13: Temptatio vos non adprehendat nisi humana. Sie beginnt (p. 190,3): Non sine providentia, ut arbitror, magister gentium, apostolus noster, temptatio ut nos adprehendat exoptat, sed humana dumtaxat . . . Als vom Heidentum kommend, kennzeichnet er sich hier in doppelter Weise: erstens durch die Benennung Pauli als des Heidenapostels in ihrer Anwendung auf die Christen, zu welchem er sich selbst zählt; zweitens durch die Wiedergabe des Pronomens vos im Paulustext durch nos in der Paraphrase. In der Auslegung von 1 Kor 14,31 (s. unten n. 5) hebt er nämlich hervor, daß die Epistel an Heidenchristen gerichtet sei.

3. In der *Quaestio CXIIII* bringt er unter dem Titel *Adversus paganos* eine Widerlegung des heidnischen Götterglaubens, der keinerlei göttliche Zeugnisse besitze, sondern sich auf leere Worte stütze und eine menschliche Erfindung sei. Aus dieser Einsicht, so führt er in n. 16 aus, habe er sich von ihm losgesagt und das durch göttliche Wunder beglaubigte Christentum angenommen (p. 310,21): Cum in errore degeremus, in quo nunc manent pagani, . . . diversis inlusi vanitatibus nullam spem salutis agnovimus. quid enim poterat prodesse res ab hominibus inventa? ut autem ad fidem dei accederemus . . . non verbis suasum est nobis, sed rebus.

---

325 f. *Bardenhewer,* Patrologie[3] (1910) 384. *Jordan,* Geschichte der altchristl. Literatur (1911) 402 f. *Bardenhewer,* Geschichte der altkirchl. Literatur III (1912) 522 ff.



4. Der *Römerbriefkommentar* bezeugt an mehreren Stellen den heidnischen Ursprung des Verfassers. Zu Rom 4,13 sagt er in Gegenüberstellung des Erbes Abrahams und Christi (MSL 17,85): jener habe in seinen Nachkommen das Land der Verheißung erhalten; Christus aber haeres est gentium: ipsi enim morimur et vivimus. — Zu den Worten 6,17: oboedistis ex corde in eam formam doctrinae, in qua traditi estis gibt er bezüglich der Art, in welcher die Heiden im Unterschied von den Juden zur Annahme des Glaubens geführt werden, die Erklärung (MSL 17, 104): Per naturam enim inducti sumus ad fidem, non per legem ... In natura enim habemus, ut agnoscamus a quo et per quem et in quo sumus creati ... ut quod Judaeis lex et prophetae praedicarunt de Christo, hoc gentiles ex corde [i. e. ex natura] confidant.

5. Im *Kommentar zum 1. Korintherbrief* wird die Stelle 14,31: Potestis enim per singulos prophetare, ut omnes discant et omnes exhortentur durch einen Satz erläutert, der die Zugehörigkeit des Verfassers zu den Heidenchristen direkt ausdrückt. Er lautet (MSL 17,258): Haec traditio synagogae est, quam nos vult sectari: quia Christianis quidem scribit, sed ex gentibus factis, non ex Judaeis.

Aus diesen Zeugnissen der *Commentaria* und *Quaestiones* darf wohl der Schluß gezogen werden, daß ihr Verfasser nicht der bekehrte Jude Isaak ist.

Brüssel. Heinrich Brewer S. J.

Dolos et mendacia ac lapsus nostros — ihre Listen und Lügen und unsere Fehltritte. In der Allg. evang.-luth. Kirchenzeitung vom 1. Nov. 1912 kommt *J. Haußleiter* in einer längeren Ausführung auf meinen Beitrag im 36. Bande (1912) S. 180—184 dieser Zeitschrift zu sprechen und wir können ihm für die Klärung der Frage dankbar sein. Zunächst hat H. recht darin, daß *Enders* zwar nicht am Kopfe des Briefes, worauf es auch nicht ankommt, wohl aber in der textkritischen Anmerkung, den *Chyträus* richtig erwähnt. Das dem Briefe vorausgeschickte Verzeichnis der Drucke ist jedoch hiernach von *Enders* nicht korrigiert; hier fehlt *Chyträus*. Merkwürdig habe ich das gefunden, ohne jedoch auch nur subjektiv den guten Glauben von *Enders* in Zweifel zu ziehen. *Dollers* Bemerkungen, die von mir wiedergegeben wurden, sind dahin zu berichtigen, daß trotz der von *Chyträus* gegen die Veröffentlichung gewisser Briefe ausgesprochenen Bedenken bereits im Jahre 1576 der Druck einer zweiten deutschen Ausgabe be-

gann, der 1677 vollendet wurde und bereits den in Frage stehenden Brief mitsamt dem Zusatze enthielt. Ob diese Veröffentlichung in dem hierher gehörenden Teile noch vor die im selben Jahre erfolgte Veröffentlichung des lateinischen Textes durch *Georg Cölestin* fällt, gegen den dann *Chyträus* 1378 selbst seine lateinische Ausgabe herausgab, könnte natürlich nur die genauere Druckgeschichte der zweiten deutschen Auflage lehren. Die ganze Frage verliert indes ihre wesentliche Bedeutung durch die Tatsache, daß die zweite deutsche Ausgabe bereits Brief und Zusatz und letzteren in einer Gestalt enthält, welche den Verdacht einer absichtlichen Unterdrückung nicht gerechtfertigt erscheinen läßt. Doch darüber gleich. Wenn ich meine Gründe vorbrachte, warum ich als Vorlage des *Chyträus* direkt *Luthers* Original, das sich ja im Besitze *Melanchthons* befinden mußte, anzunehmen berechtigt zu sein glaubte, und deshalb bemerkte, es würde unter diesen Umständen *Enders* nichts nützen, sich hinter die Handschriften zu verschanzen, so sollte damit nur gesagt sein, daß man, falls meine Annahme zutrifft, berechtigt wäre, auf das Zeugnis bloßer Abschriften zu verzichten. Die Sammlung *Kaspar Eberhards*, auf die H. als Quelle des *Chyträus* für unseren Brief verweisen kann, schiebt hier allerdings zwischen *Melanchthon*, den Empfänger des Briefes und *Chyträus* ein Mittelglied ein, welches verbietet, meine Beweisführung für das Original *Luthers* als Vorlage des *Chyträus* in ihrer ganzen Schärfe aufrecht zu erhalten.

Die Hauptsache jedoch ist der meines Erachtens gelungene Nachweis H.s, daß die von *Walch* adoptierte deutsche Übersetzung des *Chyträus:* „ihre List und Lügen und unsere Fehl“ wirklich die richtige ist. In der Tat, wenn auch der Vorwurf der Lügenhaftigkeit, der *Luther* zu seinen Lebzeiten von Freund und Feind gemacht wurde, sich durch reichliche Belege als berechtigt erweisen läßt, wenn ferner *Luther* auch schon im Prinzip der Nutzlüge das Wort redete, was man alles bei *Grisar* bewiesen findet, so war er doch anderseits seinen Gegnern gegenüber ebenfalls mit dem Vorwurfe der Lügenhaftigkeit gleich bei der Hand, auch wenn er, wie bei den „neuen Eckischen Bullen“, vom Gegenteil klar überzeugt war. Nun ist aber an der fraglichen Stelle *dolos* und *mendacia* durch das einfach gleichstellende *et*, *mendacia* und *lapsus* dagegen durch das keine volle Homogenität bezeichnende *ac* verbunden. Dazu kommt dann als durchschlagender Grund, daß, wie H. sehr gut an den Briefen vom 26. August an *Jonas*, vom 28. August an *Spalatin* und vom selben Datum an *Jonas* zeigt, *Luther* in diesen drei Tagen von den vermeintlichen *doli* seiner Gegner vollständig eingenommen ist. Also sind sie es, deren *doli*

auch in dem Briefe an *Melanchthon* gemeint sind, folglich gilt dasselbe für die den *doli* durch einfaches *et* nebengeordneten *mendacia*. Der Text kann also nicht als Eingeständnis der Lügen von seiten Luthers herangezogen werden.

Wien. Peter Sinthern S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Die Lackenbacher-Stiftung. Aus der Lackenbacherschen Stiftung ist eine Prämie von 800 K für die beste Lösung nachstehender biblischer Preisfrage zu vergeben: „Die literarische Art der Bücher Tobias, Judith und Esther." Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika „Providentissimus Deus" als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbachersche Stiftbrief aneifern will. 2. Die Sprache der um den Lackenbacherschen biblischen Preis konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Budapest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgaben sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1914 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Kuverts einzureichen, welches auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen. (Pauschalsumme 400 K)[1].

[1]) Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben, eingereicht werden.



2. E r b e t e n e E r w i d e r u n g. Bezüglich des Artikels „Kritiker und Kritisches zu Grisars Luther“ in dieser Zeitschrift 1912, S. 550—596, macht Herr Pfarrer Lic. Dr. *Boehmer*, Eisleben, in der „Studierstube“ S. 558 f darauf aufmerksam, daß an der S. 551 A. 16 zitierten Stelle der „Studierstube“ 1911 N. 6 *Fey* allerdings zu Worte komme, „und spricht sich über Römisches [lies: Katholisches] in einer Art aus, die mindestens katholischen Ohren hier wie sonst unsachlich scheinen muß“. Letzteres gibt also auch *Boehmer* zu. *Boehmer* fährt fort: „Allein über Grisars Luther hat er dort und wo anders kein Wort gesagt“. Hieraus zieht er den, wie er offenbar glaubt, für den Artikel vernichtenden Schluß: „Was soll man nun zu einer — gelinde gesagt — so oberflächlichen Art, über u n g e l e s e n e gegnerische Rezensionen a b z u u r t e i l e n [1]), sagen? Die psychologischen Zusammenhänge, die etwa dahin geführt haben könnten, darzulegen, ist nicht unseres Amtes. Aber ob wir wohl von der ‚Zeitschrift für katholische Theologie‘ eine Richtigstellung der Sachlage und eine Richtigstellung des Urteiles erwarten dürfen?“

Aber warum denn nicht? Es ist natürlich nicht Schuld des Referenten, wenn das Ergebnis der Klarstellung für *Boehmer*, der dem Artikel so grenzenlose Oberflächlichkeit vorgeworfen, etwas peinlich ist. Zur Beruhigung seines ängstlichen Gewissens kann ich ihm zunächst verraten, daß ich den Artikel *Feys*, von dem ich allein gesprochen habe, nicht nur gelesen, sondern auch eigenhändig abgeschrieben habe. Wenn *Boehmer* sagt, in dem Artikel *Feys* komme kein Wort über Grisars Luther vor, so bedaure ich sehr feststellen zu müssen, daß *Boehmer* offenbar *Feys* Artikel nicht ganz aufmerksam gelesen hat. *Fey* wendet sich nämlich, wie *Boehmer* ganz richtig bemerkt, „in einer Art, die mindestens katholischen Ohren unsachlich scheinen muß“, gegen die Anstellung katholischer Oberlehrer und sagt unter anderem: „Noch größer ist die Gefahr, wenn in Gegenden mit konfessionell gemischter Bevölkerung katholische Lehrer auch vor evangelischen Kindern die deutsche Geschichte und unsere klassische Literatur nach den Anschauungen der J e s u i t e n G r i s a r und *Baumgartner* behandeln“. Daß hier der Jesuit *Grisar* genannt und an seinen Arbeiten über deutsche Geschichte, worunter *Fey* nur das eben erschienene und in derselben Nummer der Studierstube von einem im Geleise *Kaweraus* gehenden Kritiker besprochene Buch *Grisars* über Luther verstanden haben kann, zugleich Kritik geübt wird, über deren Ton wir mit *Boehmer* bereits im Reinen sind, wird nun wohl auch

[1]) Von *Boehmer* gesperrt.

Boehmer selbst zum Bewußtsein gekommen sein. Bei genauerer Lesung meines von ihm angegriffenen Artikels wird dann *Boehmer* von den sechsundzwanzig Stellen, an denen mein Name steht, wenigstens eine lesen und sehen, daß ich nicht, wie er beide Male schreibt, *Sinthera* heiße, sondern den gut deutschen Namen *Sinthern* führe. Ob wir wohl von der „Studierstube" eine Richtigstellung der Sachlage und eine Richtigstellung des Urteils erwarten dürfen?

Wien. Peter Sinthern S. J.

3) P. *Bernhard Duhr S. J.* hat im 8. u. 9. Heft des „Magazin für volkstümliche Apologetik" [auch einzeln für M 0.70 käuflich] Aktenstücke und Materialien über die Jesuitenfrage im Jahre 1912 veröffentlicht. Diese Arbeit dürfte zur sachlichen Klärung und Orientierung in der 1912 eifrig debattierten Jesuitenfrage beitragen. Die Reden „für und wider" sind nach dem amtlichen stenographischen Bericht aufgenommen. Die Eingaben des bayerischen Episkopates und der deutschen Bischöfe an den Bundesrat, die Erklärungen deutscher Domkapitel, Dekanate und katholischer Organisationen sind wortgetreu wiedergegeben. Auch einsichtsvolle protestantische Männer treten ein für die ungehinderte Wirksamkeit des Ordens für Thron und Altar. Bei der Rubrik „Fabeln" kommen folgende Themata zur Sprache: Die Jesuiten wollen die Hohenzollern vertreiben (S. 323). Thyssens Millionen (S. 323 ff). Der Jesuitengeneral Wernz als Feind des Deutschen Reiches (S. 325 f). Der Bruch des Fahneneides bei P. Lehmkuhl (S. 327 ff). Die Vernichtung von Jesuitenakten im Reichsarchiv zu München (S. 329 f).

Die Literaturangaben (S. 335) sind zu einer weiteren Orientierung beigefügt, gehen aber über den Rahmen Deutschlands nicht hinaus. Die wissenschaftliche Geschichte der Gesellschaft Jesu ist in den letzten Jahren durch viele wichtige Arbeiten gefördert worden. Wer sie nicht studiert und sich gleichwohl ein Urteil anmaßt, kann auf objektive Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen. Das mußte in jüngster Zeit noch The Encyclopaedia Britannica[11] in dem von Taunton revidierten Artikel „Jesuits" erfahren [vergl. diese Zeitschr. 35 (1911) S. 517/8], wobei die Redaktion „Taunton" durch Beifügung von „S. J." auch noch zum Jesuiten machte trotz seiner mehr als gehässigen Darlegungen. H. Bruders S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Zur Priorität des „Octavius“ des Minucius Felix gegenüber dem „Apologeticum“ Tertullians

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Feldkirch

Die Literatur über das bezeichnete Problem hat bereits eine riesige Ausdehnung erreicht und es will doch nicht zur Ruhe kommen. „In der altchristlichen lateinischen Litteraturgeschichte scheint es kein hoffnungsloseres Problem zu geben als die Zeitbestimmung des Octavius des *Minucius Felix*“[1]). In den folgenden Zeilen soll keineswegs die ganze Frage wieder aufgerollt und ein Verhör aller beiderseitigen Instanzen vorgenommen werden. Wir beschränken uns darauf, unter den Gegnern der Priorität nur zwei ins Auge zu fassen, welche mit einer auffälligen Sicherheit für ihre Sache eintreten, und andrerseits ein paar Beobachtungen anzufügen, welche das Gewicht der Wagschale zugunsten der Priorität verstärken dürften.

I.

Für die These, daß *Minucius* nach Tertullian geschrieben habe und zwar beträchtliche Zeit nach ihm,

[1]) *Harnack,* Gesch. d. altchristlichen Litteratur, Chronol. II 324.

führt *Harnack* (aaO.) neun Gründe als „durchschlagend“ an. Eine nähere Bestimmung, abgesehen von sieben „feststehenden“ Punkten, sei allerdings nicht möglich. Unter den neun Gründen erweist sich nun keiner als „durchschlagend“. Eine Abrechnung in summarischer Form hat bereits *Geffken* mit ihnen vorgenommen[1]), so daß wir nicht neuerdings auf die ganze Reihe einzugehen brauchen. Nur ein Argument möchten wir besonders noch einmal herausgreifen, weil es nach *Harnacks* eigenem Dafürhalten als *ratio palmaris* zu gelten hat[2]).

Das Hauptgewicht legt nämlich *Harnack* auf den Umstand, daß der Ausdruck „*sacraria*“ im Octavius verwendet wird. „In c. 9,1 steht: ‚Per universum orbem s a c r a r i a ista teterrima impiae coitionis adolescunt‘“. Im Apologet. cap. 16 bedeutet sacrarium „Tempel“; *Keim* hat es daher auch richtig an unserer Stelle mit „Bethaus“ übersetzt. Würde man sich so im 2. Jahrh. ausgedrückt haben? Gab es damals besondere „Kirchengebäude“ und Kirchengebäude *per universum orbem?* Diese e i n e Stelle für sich schiebt das Buch ins 3. Jahrhundert“[3]). In der Anmerkung fügt H. weiterhin bei: „In der lateinischen Übersetzung von Polyc. ad Philipp. 4 und Pseudoignat. ad Tars. 9 steht „sacrarium“ für θυσιαστήριον. Allein „Altäre“ meint Minucius schwerlich; denn „adolescunt“ paßt auf sie minder gut, und es ist doch jedenfalls etwas gemeint, dessen Erscheinung offensichtlich ist. — Daß es in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. besondere Kirchengebäude gab, ist gewiß“.

Die wuchtige Schlußfolgerung *Harnacks* stützt sich also auf die Voraussetzung, daß „*sacraria*“ an unserer Stelle „Kirchengebäude“ bedeute, größere Gebäude nach Art von Kirchen, in welchen das Gros der christlichen Gemeinde zum Gottesdienste sich versammelte. Solche Kirchengebäude („Bethäuser“, wie *Keim* unter Zustimmung von *Harnack* übersetzt) sind aber für das 2. Jahrhundert

---

[1]) *Geffken*, Zwei griechische Apologeten, S. 278 ff.

[2]) Über das in Rede stehende Argument s. *Geffken* S. 280, wo auf die „völlig farblosen Namen“ hingewiesen wird.

[3]) Die Sperrungen im Druck bei *Harnack*.

noch nicht anzunehmen, sondern erst für das 3. Mithin ist der Octavius im 3. Jahrh. geschrieben worden. Die bezeichnete Voraussetzung erweist sich bei näherer Prüfung als unhaltbar und deshalb ist auch die Schlußfolgerung in der apodiktischen Form, in der sie H. ausspricht, durchaus abzulehnen. Es läßt sich keinesfalls begründen, was H. will: „Diese Stelle für sich schiebt das Buch ins 3. Jahrhundert“.

Fassen wir zunächst die Berufung *Harnacks* auf das Apologeticum *Tertullians* cap. 16 ins Auge. Das dort gebrauchte Wort „*sacrarium*“ bedeute „Tempel“. Eben diese Stelle spricht aber gegen *Harnack*. Tertullian handelt dort von dem Vorwurfe gegen die Christen, daß sie ein „*simulacrum asini*“ verehrten und diesen Kult von den Juden übernommen hätten. Um die abgeschmackte Fabel zu widerlegen, sagt er, daß nach dem Bericht des *Tacitus*[1]) der römische Feldherr Pompeius nach der Einnahme von Jerusalem in den Tempel gegangen sei, um sich die „arcana Judaicae religionis“ anzusehen; er habe dort kein „*simulacrum*“ gefunden. Nunmehr folgen bei Tertullian die Worte: „Et utique, si id colebatur, quod aliqua effigie repraesentabatur, nusquam magis quam in sacrario suo exhiberetur, eo magis, quia nec verebatur extraneos arbitros quamquam vana cultura“. Tertullian will offenbar bemerken: Wenn die Juden den Gegenstand ihrer göttlichen Verehrung in einer bildlichen Darstellung irgendwo aufgestellt hätten, so wäre das innerste Heiligtum des Tempels (*sacrarium*) der geeignetste Ort dafür gewesen, wohin keine unberufenen Zeugen eintreten durften. Aber auch da fand Pompeius nichts. Mithin schließt sich Tertullian bei Verwendung des Wortes „*sacrarium*“ dem herkömmlichen klassischen Sprachgebrauche an[2]). Er will nicht sagen, daß überhaupt

[1]) *Tacitus* kommt übrigens bei Tertullian sehr übel weg: „sane ille mendaciorum loquacissimus“. Vgl. *Tac.* hist. V 9.

[2]) *Rauschen* (florileg. fasc. VI p. 55): „Arbitris extraneis in sacrarium aditus apud Judaeos non patebat; itaque simulacro illi in sacrario locus tutissimus fuisset“.

im Tempel kein *simulacrum* gefunden worden sei, sondern nicht einmal im innern Heiligtum (*cella*, ἄδυτον), wohin nur dem Hohenpriester der Zugang erlaubt war[1]). Die Stütze, welche aus Tertullians Apolog. für die Erklärung von „*sacraria*" bei Minucius Felix im Sinne *Harnacks* gesucht wird, ist also hinfällig.

Betrachten wir jetzt die Textworte im Octavius c. 9,1 selber: „Ac iam, ut fecundius nequiora proveniunt, serpentibus in dies perditis moribus per universum orbem sacraria ista teterrima impiae coitionis adolescunt. Eruenda prorsus haec et execranda consensio etc.". Man beachte, daß der Sprecher die Rolle des heidnischen Römers übernommen hat. Aus solchen Anschauungen heraus formuliert er die Benennungen der Dinge, welche er nach dem Hörensagen von den Christen erzählt. Wenn er also „sacraria ista" erwähnt, so denkt er an den Inhalt des Wortes, den die antike Römerwelt damit verband: geheiligter Ort (von kleinerem Umfange), wo Heiligtümer, Götterbilder u. dgl. aufbewahrt werden und wo allenfalls auch Opfer, Initiationen, Gelübde, Gebete, rituelle Akte stattfinden, sei es durch bestimmte Priester oder vereinzelte Laien[2]). Tatsächlich werden *sacella* (*sacraria*) *publica* und

---

[1]) Es lohnt sich, die Worte des *Tacitus* anzuführen und mit dem Berichte des *Jos. Flav.* bell. Jud. I 5 zu vergleichen. *Tacitus* hist. V 9: Romanorum primus Cn. Pompeius Judaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est. Inde vulgatum, nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana. Damit halte zusammen cap. 8: immensae opulentiae templum et primis munimentis urbs, dein regia, templum intimis clausum. Ad fores tantum Judaeo aditus, limine praeter sacerdotes arcebantur. *Jos. Flav.* erzählt (antiqu. XIV 7): Auch die Heiligkeit des Tempels wurde arg verletzt, in den ehedem weder der Fuß noch das Auge eines Menschen gedrungen war. Denn Pompeius ging hinein und viele andere mit ihm und sie beschauten, was nur den Priestern zu sehen gestattet ist. Vgl. bell. Jud. I 5. Auch hier ist nicht vom Tempel an und für sich sondern vom innersten Heiligtum desselben die Rede.

[2]) Vgl. zB. die Stellen bei *Liv.* 7,20 Caere, sacrarium populi Romani, deversorium sacerdotum ac receptaculum Romanorum sacrorum; *Cic.* Verr. 2, 4,2. 3; *Verg.* Aen. 12,199; *Ulp.* Dig. 1, 8. qu. a.

privata unterschieden. Für die Bedeutung: Bethaus, Tempel, „Kirchengebäude" als Orte, wo die große Menge zur gottesdienstlichen Feier zusammenkommt, dürfte es schwer sein einen Beweis zu finden. Zugegeben, daß Caecilius mit *„impia coitio"* das Zusammenkommen der Christen an den *„teterrima sacraria"* oder ihren Geheimbund bezeichnen will, so ist sein Gedanke doch schon von der unmittelbar folgenden Vorstellung der dort verübten heimlichen Greuel beherrscht. Er meint also gewiß keine „Kirchengebäude", sondern verborgene Schlupfwinkel, wo das „lichtscheue" Christengesindel sich zusammenfindet. Das sind nach der Auffassung der Heiden die „Kultstätten" der Christen[1]). Um Caecilius an dieser Stelle richtig zu verstehen, muß man auch seine unwilligen Fragen cap. 10 berücksichtigen: „Cur etenim (christiani) occultare et abscondere quicquid illud colunt magnopere nituntur, cum honesta semper publico gaudeant, scelera secreta sint? Cur nullas aras habent, templa nulla „nulla nota simulacra etc....?" Wer den Christen dergleichen vorwirft, bezeugt, daß ihm von „Kirchengebäuden" derselben nichts bekannt ist. Octavius aber geht genau auf die Worte des Caecilius ein cap. 32: Templum quod ei (Deo) exstruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Auf die vorgelegten Gründe hin geht es füglich nicht mehr

---

Im Lexikon (*Georges*) ist allerdings für *„sacrarium"* die Bedeutung „Bethaus . . . Tempel" angegeben, aber der Beleg aus *Cicero* (offenbar pro Mil. c. 31: „s. Bonae Deae") beweist nichts, denn Asconius interpretiert ausdrücklich: „Bonae Deae sacellum" (§ 4).

[1]) Wie Octavius seinen Widerpart verstanden hat, wenn dieser von *„sacraria . . . impiae coitionis"* der Christen sprach, geht aus der Stelle cap. 25 (vgl. cap. 28) hervor, wo der scheußliche Vorwurf auf die Heiden zurückgeschleudert wird: „Ubi autem magis a sacerdotibus quam inter aras et delubra conducuntur stupra . . . Frequentius denique in aedituorum cellulis quam in ipsis lupanaribus flagrans libido defungitur. Vgl. *Tert.* Apolog. cap. 15: Ceterum . . . in templis adulteria componi, inter aras lenociniae tractari, in ipsis plerumque aedituorum et sacerdotum tabernaculis . . thure flagrante libidinem expungi etc. Eine Stimme aus früherer Zeit bei *Liv.* 39,15: His iuvenibus bacchantibus ex obsceno sacrario eductis arma committenda?

an, bei „*sacraria*“ cap. 9,1 an „Kirchengebäude“ zu denken, die es im 2. Jahrh. noch nicht gegeben habe, und damit dürfte diesem Haupteinwurf gegen die frühere Datierung des Octavius der Boden entzogen sein. Müßte ja Caecilius in einem Atemzuge „Tempel“ der Christen behaupten (9,1) und leugnen (10)!

Nebenher noch ein Wort zu dem auffälligen „adolescunt“ (sacraria . . . adolescunt). Wenn man sich Stellen vergegenwärtigt, wie *Verg.* Georg. IV, 379: „Panchaeis (thuribus) adolescunt ignibus arae“[1]) oder die Beschreibung der heidnischen Orgien bei Tertullian (oben Anmerkung: „thure flagrante“), so liegt die Vermutung nahe, daß dem Caecilius (cap. 9,1) auch die vermeintlichen greuelhaften Konventikel der Christen in wüsten Opfer- und Weihrauchdampf gehüllt vorschwebten. Darnach wäre „*adolescunt*“ in der Bedeutung des sacralen Terminus „aufdampfen“ zu fassen, was zu den „*sacraria*“ gut stimmen würde. Gewöhnlich übersetzt man den Ausdruck, der zunächst das Heranwachsen, Erstarken, Ausreifen eines Organismus bedeutet[2]), an unserer Stelle mit: „sich vermehren“ oder „sich mächtig erheben“ in räumlicher Dimension. Aber beides will nicht recht stimmen. Auch *Harnack* scheint diese Schwierigkeit zu empfinden, wenn er „adolescunt“ für θυσιαστήρια (Altäre) minder passend findet (aaO. 329 A. 1). Daß aber „Altäre“ im Opferdampf stehen, wie *Vergil* sagt, ist nicht auffällig, warum also nicht auch „*sacraria*“?

II.

An zweiter Stelle wenden wir uns einer neuern Schrift zu, welche mit ungewöhnlicher Prätension das gefeierte Kleinod der altkirchlichen Apologetik nicht nur um den zeitlichen Vorrang vor dem Apologeticum Tertullians zu bringen sucht, sondern auch den Verfasser selbst mit seiner Arbeit denkbar gering einschätzt. Es handelt sich um die Monographie „Tertullians Apologeticum“ von *Rich. Heinze.*

---

[1]) *Minucius* läßt den Caecilius förmlich eine andere Stelle aus Georg. IV 221 f (cap. 19) zitieren.

[2]) S. Octav. 18,2 ut tener foetus . . . adolescat.

Leipzig 1910[1]). An den zahlreichen Berührungspunkten, welche zu einer Vergleichung der beiden apologetischen Schriften herausfordern, versäumt es *Heinze* nie, den „Octavius“ in ein minder günstiges Licht zu stellen. Im Vergleich zu Tertullian erscheint Minucius — immer als Nachahmer des ersten gedacht — bald unklar, bald matt, bald übertreibend, bald ungeschickt, nicht eben glücklich usw. Bevor wir auf einige Einzelheiten eingehen, muß im allgemeinen gleich hervorgehoben werden, daß *Heinze* oft dem Minucius nicht gerecht wird, weil er die Eigenart seines Dialoges gegenüber dem Charakter einer Gerichtsrede bei Tertullian zwar anerkennt, aber im Laufe der Abhandlung zu vergessen scheint; ferner daß eine Menge von Stellen, die gegen die Priorität des Minucius zeugen sollen, nur mit einem „möchte wohl“ u. dgl. eingeführt oder nur auf ein paar beweiskräftiger auftretende Stellen basiert werden; drittens, daß auch jene wenigen Argumente, denen *Heinze* am meisten vertraut, gerade an dem Gebrechen leiden, von dem *Harnack* spricht (Bild vom Stundenglas — „ein kleiner Griff und alle Argumente rinnen ins andere Fläschchen“).

Wie belanglos ist, um zunächst von den schwachen Argumenten bei *Heinze* zu reden, was zB. S. 331 zu Octav. 30,2: „vos enim video procreatos filios ... adstrangulatos misero mortis genere elidere“ bemerkt wird: „warum (sagt Minuc.) misero mortis genere? Doch wohl, weil Tert. ... sagt (IX 7) siquidem et de genere necis differt, utique crudelius in aqua spiritum extorquetis, aut frigori et fami et canibus exponitis; ferro enim mori aetas quoque maior optaverit“. Wo in aller Welt braucht man erst einen Tertullian, um das Erdrosseln eines Säuglings als „jämmerliches Sterben“ zu bezeichnen? Und was hat die Absicht Tert.: „die Kindertötung der Heiden, obwohl sie ja nicht rituell ist, als mindestens gleichwertig dem angeblichen Frevel der Christen hinzustellen“, mit dem selbstverständlichen „misero mortis genere“ zu schaffen? — S. 432: *Heinze* findet den knappen Zusatz (Octav. 25,12):

[1]) Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften 62. B. (1910) 10. Heft (S. 281—490).

deo dispensante „vorgreifend eingeflickt, denn er gibt eine Behauptung, die erst aus dem Satze *diu regna tenuerunt, cum pontifices non haberent* erschlossen werden kann (wie sie bei Tert. auch wirklich erschlossen ist) usw". Wieder fragen wir erstaunt, seit wann es einem lateinischen Stilisten nicht erlaubt ist, einen begründenden Satzteil vorauszuschicken? Denn es ist doch klar, daß die *dispensatio Dei* (die göttliche Fügung und Weltregierung) von Minucius als der Grund betrachtet wird, daß auch nichtrömische Völker große Reiche bildeten. — S. 460: Zu „insania circi" (Tert. 38,4) und „in ludis currulibus quis non horreat populi in se rixantis insaniam?" (Minuc. 37,11) bemerkt *Heinze*: „Da es nicht wahrscheinlich ist, daß zwei christliche Moralisten unabhängig von einander daraufgekommen wären, die Teilnahme an den Zirkusrennen mit Rücksicht auf die *insania* des Publikums zu verbieten, so wird Min. auch hier Tert. folgen". Die *insania*, von Minucius selbständig erklärt (*populi in se rixantis*) bot doch so wilde, leidenschaftliche, gewalttätige Szenen, daß es jedem wohlmeinenden Apologeten ausgemacht war, daß dort für Christen kein Platz sei. Man vergl. *Friedlaenders* Schilderungen! — *Heinze* bemerkt ferner S. 459: „Weniger leicht verständlich wäre es, wie Minucius ohne Tert.s Vorgang darauf hätte kommen sollen", sc. den Ursprung der öffentlichen Spiele aus den sacra herzuleiten. Tert. habe ihm nämlich (Apol. 38,4 ‚quas sc. origines spectaculorum scimus de superstitione conceptas') dazu verholfen". Sollte wirklich der hochgebildete Jurist Octavius, der soviel über ausländische Kulte berichtet, aus den römischen Sacralaltertümern so wenig gewußt haben? Wie zahlreiche Wege es für eine solche Kenntnis gab, kann man aus den Quellenangaben bei *Wissowa* („Religion und Kultus der Römer") ersehen. Minucius selbst läßt den Caecilius zweimal von der Sache reden (7,3 und 12,5).

Noch stärker wird unser Befremden, wenn wir bei *Heinze* S. 365 lesen: „Daß in den heidnischen Pantomimen die heidnischen Götter dedecorantur (Min. 37,12 ‚idem sc. histrio deos vestros inducendo stupra ... dedecorat'),

wäre für die Christen kein Grund, den Besuch zu meiden: eben dies aber will Min. hier rechtfertigen. Man sieht, wie ihm der Tertullianische Satz ‚cetera lasciviae ingenia etiam voluptatibus vestris per deorum dedecus operantur (XV)‘ das Konzept verrückt hat“. Eine Herabwürdigung der Götter durch Vorführung ihrer *stupra* etc. ist doch wahrlich ein Grund, um die Christen von den Schauspielen fern zu halten. *Heinze* übersieht das unsittliche Mittel der Herabwürdigung und klammert sich an den Strohhalm, daß das *dedecorantur* bei Min. an das *„per dedecus“* des Tert. anklingt. Übrigens ist *dedecorare* ein den römischen Schriftstellern geläufiges Wort, so daß es sich in entsprechender Situation von selber aufdrängt. — Eine geradezu falsche Schlußfolgerung finden wir bei *Heinze* S. 460: „Nicht eben glücklich vom christlichen Standpunkt (sagt Min., daß die Heiden einen fühllosen Leichnam bekränzen), da sich das Gleiche gegen die christliche Sitte des Einbalsamierens hätte sagen lassen“. Die Bekränzung dient unseres Erachtens zum Schmücken, das Einbalsamieren aber zur Bewahrung vor Verwesung! — Als Beispiel, wie *Heinze* willkürlich auch über Tert. urteilt, diene die Bemerkung S. 342: Tertullian habe im Apologet. der Konzinnität zuliebe den in Nat. mitgenannten *Tacitus* beseitigt! Bisher war man doch darüber einig, daß Tert. auf Konzinnität gründlich verzichtet.

S. 369 beschuldigt *Heinze* unsern Minucius mit Unrecht eines Widerspruchs, weil er „zwei Gesichtspunkte (hinsichtlich des Kreuzes), den des Tertullian und den des Justin, ohne sich daran zu stoßen, daß sie sich im Grunde widersprechen“, verbinde. Aber der Schlußsatz bei Min. „ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur“ verbindet in klassischer Kürze „ganz Verschiedenes“, um mit zwei Argumenten eine verdoppelte Kraft zu erzielen, nicht „um sich mit diesem Widerspruch abzufinden“[1]).

S. 372 muß sich Min. abermals eine Verkennnung, bezw. Zurücksetzung hinter Tert. gefallen lassen. Min.

---

[1]) Beachte übrigens, daß *Justinus* auch schon beide Gesichtspunkte hervorkehrt (Apol. I 55).

sagt von der Weltregierung Gottes: „universa quaecunque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hiezu bemerkt *Heinze* u. a., Minucius komme auf die Trias verbum — ratio — virtus nirgends zurück, und da er auch sonst von der Logoslehre keine Erwähnung tut, so habe das Auftreten des „verbum" nur dekorativen Wert als Glied des Trikolon ... Er meint, „auch an dieser Stelle kann gar kein Zweifel bestehen, welchem der beiden die Priorität gebührt". Tert. schrieb nämlich von der Weltschöpfung: verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit. *Heinze* übersieht, daß die schöne Klimax der drei Verba bei Tert. mangelt (*potuit* statt *consummat*) und verneint einfach die naheliegende Möglichkeit, daß Min. aus *Athenagoras* XVI, 4 (mit leiser Umbiegung von πνεῦμα, δύναμις, λόγος) schöpfen konnte, wenn er nicht direkt aus der Heiligen Schrift (siehe die häufigen Stellen in der Konkordanz) die drei Termini nahm. — S. 469: Min. wird 38,5 ungewöhnlich scharf gegen die ganze Zunft der heidnischen Philosophen[1]) und schließt

[1]) Wenn *Heinze* S. 469 den „wilden Ausfall gegen die Philosophen" nicht vorbereitet findet, wo der „scurra Atticus Sokrates" gescholten wird usw., so hat er übersehen, daß hier Octavius den letzten Gegentrumpf wider die Schlußworte des Caecilius ausspielt. Hatte dieser den Octavius einen „Mann von der Sippschaft des Plautus" genannt, der unter den Mühlknechten die erste, unter den Philosophen die letzte Stelle einnimmt („homo Plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum"), so gibt Octavius im Epilog seiner Gegenrede bündig zu verstehen, wie hoch er die Philosophen einschätzt, unter denen ihm der letzte Platz zuerkannt wird. — Die „Plautina prosapia" erklärt man gewöhnlich als eine Anspielung auf jene Lebensperiode des *Plautus,* wo er wegen Armut genötigt wurde, sich als Mühlknecht zu verdingen, mithin ein Repräsentant der niedrigen, armen Volksklasse war, mit welcher die Christen auf gleiche Stufe gestellt werden. Näher aber lag wohl dem Bewußtsein römischer Leser der spätern Kaiserzeit, wo Plautus-Stücke immer noch gerne aufgeführt wurden, das so beliebte Droh- und Strafmittel der „pistrina" (Drehen der Stampfmühle), das in den komischen Stücken des Plautus bei schlechten Sklaven eine berüchtigte Rolle spielt. (Ob nicht auch statt *„pistorum"* zu lesen ist *„pistrinorum"* ?) Daß an die Personen

seinen Ausfall mit den Worten „quos corruptores et adulteros novimus et tyrannos et semper adversus sua vitia facundos“. Das letzte Epitheton deckt sich mit einem Fragment *Senecas* (Lactant. div. inst. III 15,11); die beiden ersten (*corruptores, adulteri*) kann man schon bei *Tatian* und andern finden; das etwas auffälligere „*tyranni*“ erklärt sich leicht, wenn man an die verworrenen Nachrichten über die Tyrannis eines Pythagoras, Pittakus auf Lesbos, Kleobulus von Lindos, Periander von Korinth denkt, Gleichwohl statuiert *Heinze:* „Auch in diesem Falle tritt meine ich, Tert.s Priorität ganz unzweideutig zu Tage“. Warum? Weil u. a. bei Tert. die ersten drei Epitheta je einem Sokrates, Speusipp und Zenon von Priene zugeteilt werden. Aber Tert. zählt im ganzen zwölf Namen auf und stellt einen förmlichen Tugendenkatalog dem heidnischen Lasterkatalog gegenüber. Daß hier unter sovielen auch drei Laster mit den von Min. erwähnten zusammenfallen, hat doch wahrlich keine Beweiskraft. Was hätte Minucius, wenn er überhaupt den Punkt berühren wollte, sagen sollen, ohne bei *Heinze* in den Verdacht einer Entlehnung zu kommen? — S. 477—480 vergleicht *Heinze* die beiderseitige Ausführung über die ewige Höllenstrafe bei Tert. und Min. und er kommt wieder zu dem Ergebnis: „Der Vergleich mit Tert. führt auch hier zu dem Resultat der Abhängigkeit des Minucius“. Außer verschiedenen Bemängelungen der Darstellung des Min. („äußerlich aufgenommen, widerspruchsvoll und schwankend, äußerliche Analogie“ usw.) entdeckt *Heinze* in der

---

der Komödie zu denken ist, wird auch wahrscheinlich gemacht durch die unmittelbar folgende Mahnung des Minucius an Caecilius: „Parce in eum plaudere“, wohl hervorgerufen durch den am Schlusse des Dramas üblichen Ruf: „Plaudite“. Zur Aufhellung der vielbesprochenen Stelle diene auch *Hier.* ep. 48,18 (M. 22.508 Wiener Corpus 54, 382): „Inventae sunt Plautinae familiae“ und ep. 50,1 (M. 22,513 Wiener Corpus 54,388): „Hunc dialecticum urbis vestrae et Plautinae familiae columen“. An beiden Stellen meint *Hier.* schmähsüchtige, niedrige Menschen. Der Ausdruck ist also schon sprichwörtlich. Auch „*scurra Atticus*“ ist bekanntes Diktum (Cic. d. nat. deor. 1,93).

Wendung „semina non nisi corrupta revirescunt“ (34,11) ein Wort, das verräterisch aus Tertullian „semina non nisi corrupta et dissoluta fecundius surgunt“ 48,8. stammt. Aber an Joh 12,24 konnte man sich doch auch erinnern (Nisi granum frumenti mortuum fuerit, ipsum solum manet)! Zu dem gleichen Passus bemerkt *Heinze:* „Bei Min. steht das Wort (*erogare*) nur hier; gewiß verdankt er es der Tertullianstelle, die er beim Abschreiben vor Augen hatte“ (dum erogat, reparat sc. ignis). Armer Minucius! Ein tüchtiger Jurist, der den aus der juridischen Sphäre bestbekannten Terminus erst einem Tert. absehen mußte!

Um den Leser nicht länger zu ermüden, verweisen wir schließlich auf S. 452. Gegenüber dem Vorwurfe des Caecilius (8,4 f), daß die Christen lichtscheue Konventikel bilden, antwortet Octavius mit würdiger Gelassenheit: „nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus ... unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes etc. Es springt in die Augen, daß ein biblischer Untergrund dieser Worte vorliegt: Röm 12,16 τὸ αὐτὸ .. φρονοῦντες; Phil 2,2 τὸ ἓν φρονοῦντες (τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες); ferner Röm 8,17 ἐσμὲν τέκνα θεοῦ .. κληρονόμοι θεοῦ (vgl. Tit 3,7 κληρονόμοι κατ'ἐλπίδα ζωῆς; Eph 3,6); 2 Petr 1,1 τοῖς ἰσότιμον λαχοῦσι πίστιν. *Heinze* sagt mit plerophorischer Sicherheit: „Das *unum bonum sapere* hat übrigens nichts mit dem τὸ αὐτὸ φρονεῖν εἰς ἀλλήλους von Röm 12,16 usf. zu tun, was man dafür zitiert, sondern erklärt sich aus Apol. 39,1 *corpus sumus . . . disciplinae unitate* und 9 *fratres qui unum spiritum biberint sanctitatis.* Es wird genügen, die oben angeführten Parallelstellen noch einmal zu überlesen und den Text Tertullians damit zu vergleichen! Auf weitere Kritik der mit großem und minutiösem Fleiße, aber befangenem Blicke behandelten Vergleichungspunkte bei *Heinze* gehen wir nicht mehr ein. Wundern müssen wir uns über das eine, daß *Heinze* nicht bemerkt zu haben scheint, wie Minucius seine Vorlage unglaublich verschlechtert haben müßte, wenn alle diese Beschuldigungen zu Recht bestünden. Eine solche Stümperei scheint aber bei dem höchstentwickelten Formgefühl des Octavius

ebenso ausgeschlossen, wie sie mit dem adeligen Ethos und der schwungvollen Zuversicht der Schrift[1]) unvereinbar ist.

III.

Unter der Voraussetzung, daß Minucius Felix erst nach dem Erscheinen von Tertullians Apologeticum geschrieben und es benützt habe, ergeben sich mehrere Erwägungen, welche unerklärbaren Schwierigkeiten Tür und Tor öffnen[2]).

Erstens. Tertullian spricht im Apol. cap. 21 und sonst mit der größten Offenheit über Christus (*de Christi natura et vita*). Christus ist der Sohn Gottes, geboren von einer Jungfrau, die keinen Mann erkannte. Er ist der Logos, von dem auch die heidnischen Philosophen dunkle Vorstellungen hatten. Die Juden glaubten nicht an den von Gott gesandten, ihren Vätern verheißenen Messias, sie haben ihn vielmehr ans Kreuz gebracht. Aber er ist von den Toten wieder auferstanden und nach einem Aufenthalt von 40 Tagen in den Himmel aufgefahren.

Halten wir dem gegenüber die zwei kurzen Stellen bei Minucius Fel. cap. 9,4 qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur und c. 29,2 quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Die Worte der ersten Stelle formuliert der heidnische Widerpart Caecilius; er vermeidet den Namen Christus, er spricht nur von einem Missetäter, der die ärgste Strafe am Schandholz des Kreuzes erlitten hat. Was sagt darauf der christliche Gegenredner Octavius? Auch er schweigt vollständig über den Namen des Herrn[3]). Seine Erwiderung beschränkt

---

[1]) Vgl. zumal die herrlichen Worte am Schlusse von cap. 38.

[2]) Vereinzelte Andeutungen dessen, was im folgenden gesagt wird, sind bereits von verschiedenen Forschern gegeben worden. Gleichwohl dürfte die hier versuchte Zusammenstellung nicht unnütz sein.

[3]) Frühere Apologeten, *Tatian, Athenagoras, Theophilus,* gehen ebenfalls auf die Bedeutung der Person Christi sehr wenig ein.

sich auf die kühle Ablehnung einer solchen Verdächtigung. „Das heißt weit von der Wahrheit abirren, wenn man einen schuldbeladenen Menschen mit seinem Kreuzestode uns als Gegenstand der Verehrung aufbürden will. Mit Unrecht meint ihr, ein Schuldiger habe es verdient, von uns als Gott betrachtet zu werden oder ein bloßer Mensch habe es vermocht, den Glauben an seine Gottheit bei uns hervorzubringen". Deutlich ausgesprochen ist demnach zunächst die Unschuld Christi und weiterhin seine Gottheit; eingeschlossen ist auch das Bekenntnis seiner wahren Menschheit, insofern die Tatsächlichkeit des Leidens Christi vorausgesetzt erscheint. Mit den folgenden Worten lenkt der Redner noch auf einen folgerichtigen Gedanken über: Wahrhaftig, der ist beklagenswert, dessen ganze Hoffnung nur auf einem sterblichen Menschen beruht; alle seine Hilfe geht ja mit dem Tode des Menschen zu Ende. Der versteckte Gegensatz ist aber nicht mehr entwickelt. Wir würden erwarten: „Der Christ dagegen hat eine unsterbliche Hoffnung, sein Helfer und Retter (Christus) lebt ewig." Statt dessen folgen die Vorwürfe gegen die Heiden, welche falsche Götter anbeten.

Nun fragen wir: Ist es wahrscheinlich, daß eine Schutzschrift für die christliche Religion, welche nach dem Apologeticum mit seinem Kap. 21 erschien, den Namen Christi stillschweigend umgeht. Wenn irgend einer, so brachte Tertullian diesen Namen in aller Mund. Wie sollte der nach ihm zu den Heiden sprechende Minucius so übermäßig vorsichtig, schonend, diplomatisch vor seinen Lesern sich ausdrücken? Zog er sich nicht von der einen Seite den Vorwurf der Halbheit und Feigheit, von der andern Seite den der Hinterhältigkeit und Unehrlichkeit zu? Entbehrte seine Apologie nicht des beherrschenden Zentralgedankens, den Tertullian vor aller Augen enthüllt und in die schärfste Beleuchtung vor römischen Lesern gerückt hatte?

Im Zusammenhang mit diesem einen verschwiegenen Hauptpunkt steht das weitere, nahezu vollständige Ignorieren der Prophezeiungen des alten Bundes. Während Tertullian cap. 18—20 direkt dieses Argument für die Wahrheit des Christentums verwertet, streift *Minucius* nur

nebenher die Tatsache „göttlicher Vorhersagungen“, um gleich früheren Apologeten den heidnischen Philosophen den Mißbrauch der heiligen Schriften vorzuwerfen[1]). Auffällig ist ferner die Art und Weise, wie Minucius von der Verehrung des Kreuzes spricht. Seine Entgegnung auf die Bemerkung des Heiden (iam non adorandae sed subeundae cruces sc. christianis cap. 12,4), macht den befremdlichen Eindruck, als ob er von der eigentlichen Fährte ablenken wolle. Er sagt: Cruces etiam nec colimus nec optamus. Sofort beginnt er dann die Retorsio: Ihr Heiden seid es, „die Holzgöttern einen religiösen Kult widmen. Übrigens ist die natürliche Ordnung des Universums auf das Zeichen des Kreuzes gegründet und es dient zum passenden Ausdruck der religiösen Anschauung selbst bei den Heiden“. Wir fragen wieder: Was kann ein Zurückhalten dieser Art für einen praktischen Wert haben, wenn ein Tertullian bereits mit gehobenem Akzente in die heidnische Mitwelt hineingerufen: Dicimus et palam dicimus et vobis torquentibus lacerati et cruenti vociferamur „Deum colimus per Christum“. Wir verehren Gott durch den Christus, der ans Kreuz geschlagen“, ans Kreuz genagelt worden ist (cap. 21); vgl. cap. 16,6: qui crucis nos religiosos putat etc. Also schrieb Minucius doch wohl in einer früheren Periode[2]).

Zweitens[3]). Tertullian hebt einen Vorwurf gegen die Christen hervor, der in den Augen eines Römers besonders schwer wiegen mußte, das crimen maiestatis. Die Christen verweigern den Kaiserkult; also sind sie Feinde des Reiches. Tertullian ist Jurist und wendet das entsprechende Pathos auf, um die gefährliche Anklage zu ent-

---

[1]) . . . quod illi (philosophi) de divinis praedictionibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint (cap. 34). Vgl. die Worte des Caecilius über die heidnischen *Vates* cap. 76.

[2]) Schon vor Tertullian hatte *Justinus* (apol. I, 35) von der herrlichen Macht des Kreuzes gesprochen und dann auf die Erscheinungsformen des Kreuzes in Natur und Leben hingewiesen (l. c. I 55). *Minucius* entlehnt diese Züge aus *Justin*, ohne ihm in der Verherrlichung des Kreuzes Christi zu folgen (vgl. oben).

[3]) Die folgenden Punkte berühre ich nur summarisch.

kräften cap. 29 ff. Minucius, der auch ein Rechtsgelehrter ist und einen Dialog zwischen zwei andern Kennern des römischen Rechtes mitteilt, schweigt ganz und gar von der Sache. Ging aber einmal die erwähnte Anklage im Schwange und war bereits (von Tertullian) eine so energische Zurückweisung erfolgt, so ist es wieder schwer zu begreifen, wie eine später erscheinende Schutzschrift vollständig davon absehen konnte. Drängte sich doch jedem Gegner dieses Thema unwillkürlich in den Sinn!

Drittens. Tertullian geht auf einen andern Beschwerdepunkt ein, der insbesondere in der Masse der Bevölkerung seine Zugkraft bewies, die großen Unglücksfälle des Reiches, an denen die Christen als Verächter der alten Religion schuld seien cap. 40—41. Desgleichen entkräftet er den andern Vorwurf, daß die Christen unnütze Glieder des Staates bildeten (*infructuosi negotiis dicimur*, cap. 42). Bei Minucius verlautet von dem ersten „Verbrechen“ der Christen keine Silbe. Über das zweite spricht er sich kaum mit einer schwachen Andeutung aus, wenn man überhaupt cap. 8 eine solche erkennen will[1]). Auch hier wäre ein Schweigen nach Tertullians Apologeticum eine Unterlassungssünde.

Viertens. Tertullian kennt eine riesige Ausbreitung der Christen und ein Eindringen derselben in alle Stände, in alle Schichten der Gesellschaft, in alle öffentlichen Plätze und Stellen cap. 37: Orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. Wollten die Christen Gewalt brauchen, so würde dem Reiche ein furchtbarer Feind in ihnen erstehen; wollten sie auswandern, so würde eine Verödung Roms die Folge sein. Zugegeben, daß Tertullian nach seiner Art die Farben etwas dick aufgetragen hat, so bleibt es doch unfaßlich,

---

[1]) Octavius bezeichnet aaO. das Geschlecht der Christen als *latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula.* Der nächste Zusammenhang der Stelle zielt auf die verachtete soziale Stellung der Christen, einen Punkt, der sofort im folgenden („viertens“) illustriert wird.

wie Minucius, falls er nach jenem schrieb, den Heiden Caecilius eine Schilderung der sozialen Lage der Christen entwerfen ließ, die nur auf das elendeste Proletariat zutreffend wäre cap. 5 und 8[1]).

Octavius kann natürlich nicht umhin, auf diese allergeringste Bewertung der Christengemeinden zu erwidern, aber er tut es in der denkbar schwächsten Form. Was die Zahl der Christen betrifft, so erkennt er in dem Anwachsen derselben nicht ein *„crimen erroris“* sondern ein *„testimonium laudis“* und zugunsten ihrer sozialen Stellung sagt er bescheiden: Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus cap. 31. Spricht man hier nicht Minucius sondern Tertullian die Priorität zu, so erscheint die Apologie des erstern nur als eine Art akademischer Leistung, nicht als eine Auseinandersetzung mit der rauhen Wirklichkeit, als eine Art Paradestück gegenüber einem ernsten Sturmangriff auf den Gegner[2]).

F ü n f t e n s. Tertullian markiert in bündigster Form die Ungerechtigkeit gegen die Christen, bei denen man nur die *„confessio nominis“* (*Christiani*) erwartet, nicht aber eine *„examinatio criminis“* vornehmen will. Bei allen andern Angeklagten forscht man nach dem Verbrechen, bei den Christen will man nicht ein Geständnis der ihnen nachgesagten Verbrechen ermitteln, sondern nur das Bekenntnis des christlichen Namens: Für sie besteht ein Gerichtsverfahren, das alles auf den Kopf stellt cap. 2,18: Torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia n o m i n i s p r o e l i u m est“. Minucius berührt sich hier in etwa mit Tertullian, insofern er auch den Octavius cap. 28 von einer persönlichen Erin-

---

[1]) Vgl. Octav. cap. 5: studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum . . . cap. 8 homines deploratae, inlicitae ac desperatae factionis . . . de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis . . . latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula . . . miseri ipsi, seminudi etc. Vgl. den Spott des Celsus bei *Origen.* c. Cels. III 44.

[2]) Auch im Epilog der Gegenrede des Octavius, wo sich das feste Vertrauen auf den Sieg der W a h r h e i t ausspricht, findet sich keinerlei Anspielung auf die glänzende äußere Lage der Christen.

nerung aus erzählen läßt: „Auch wir haben früher (als heidnische Juristen) manchmal gegen die Christen grausam gehandelt, weil wir Mitleid mit ihnen hatten und durch die Folter sie zum Leugnen zwingen wollten, damit sie mit dem Leben davonkämen. Wenn sich dann ein Schwacher, vom Schmerz überwältigt, zur Verleugnung seines Glaubens herbeiließ, so waren wir ihm günstig, gleich als ob er durch die Abschwörung des Christennamens sich von allem übrigen gereinigt hätte". Der Unterschied zwischen Tertullian und Minucius springt aber in die Augen; was bei jenem als formulierter Klagepunkt vorgestellt wird, erscheint bei diesem nur in einer nebensächlichen Bestimmung (quasi eierato nomine iam omnia facta sua ... purgaret cap. 28).

Sechstens. Tertullian weiß, daß die Verleumdungen, welche unter den Heiden gegen die Christen umlaufen (*infanticidium*, *incestus*), ohne Scheu ausgesprochen und als bare Münze hingenommen werden. (Dicimur sceleratissimi ... Dicimur tamen semper ... cap. 7). Minucius läßt den heidnischen Ankläger (Caecilius) nur mit gewissen Vorbehalten solche Vorwürfe gegen die Christen erheben (sagax fama ... audio ... alii ferunt ... nescio an falsa suspicio ... fabula tam detestanda quam nota ... de convivio notum est ... passim omnes loquuntur ... id etiam Cirtensis nostri (Frontonis) testatur oratio ... aut omnia aut pleraque vera declarat ipsius pravae religionis obscuritas cap. 9 und 10). Man möchte freilich einwenden, daß die Dialogform bei Minucius es rechtfertigt, dem heidnischen Gegner eine gewisse Urbanität zu belassen, die ihn nicht zum blinden Glauben an die schlimmen Gerüchte verleitet. Aber immerhin nähme sich eine solche Art zu reden im Ernstfalle nach den flammenden Protesten Tertullians inopportun und schwächlich aus.

Siebtens. Tertullian bricht gründlich mit der Taktik früherer Apologeten, welche das Christentum den Heiden zu empfehlen suchten, indem sie Anklänge an die neue Lehre bei den alten Philosophen nachwiesen, so daß das Christentum nicht so sehr als etwas ganz neues, sondern vielmehr als Vollendung und Krone der früher gewonnenen

Erkenntnisse erschien[1]). Bei Minucius lesen wir den merkwürdigen Satz cap. 19,15: Eadem fere sunt ista (sc. quae veteres philosophi de deo opinati sunt), quae nostra sunt. Er hat eine lange Reihe von „hervorragenden“ Philosophen (von *Thales* bis *Plato*) aufgeführt, die einen Gott gelehrt hätten, und fügt dann (cap. 20,1) bei ... ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos iam tunc fuisse christianos[2]). Eine förmliche Absage an diese Art der Apologetik tritt bei *Tertullian* hervor. Im Apolog. cap. 46,17 fragt er entrüstet: „Adeo quid simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator ...?“ Noch schärfer verurteilt er jenes konziliante Verfahren in der Schrift de praescriptione haereticorum, die dem Apologeticum zeitlich sehr nahe steht. Dort sagt er geradezu: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? ... Nostra institutio de porticu Salomonis est ... Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt“ (cap. 7). Stoiker, Plato und Aristoteles sind bei Minucius ausdrücklich hervorgehoben. Muß man also nicht zu der Ansicht kommen, daß der „Octavius“ gegenüber dem neuen Stadium der Apologetik, das Tert. inaugurierte, einen Anachronismus bedeuten würde, wenn er nachher erst erschienen wäre?[3]) Dieses Bedenken schwindet, wenn man den „Octavius“ als den ersten Versuch einer lateinisch verfaßten, formell so fesselnden Apologie betrachtet und ihre inhaltliche Anlehnung an die älteren griechischen Apologien sich vor Augen hält[4]). Daß der vielbelesene

[1]) Vgl. *Boissier*, Revue des deux mondes, t. 94 (1889) p. 73. In verschiedenen Formen behandelt das Thema *Cl. Al.*, vgl. zB. strom. 6,5; 6,18 u. s.

[2]) Weniger günstig urteilt Minucius allerdings cap. 38, wo er die Sicherheit der christlichen Glaubenswahrheit mit den schwankenden Lehren der Philosophen vergleicht.

[3]) Vgl. auch die dem Apologeticum vorausliegende Schrift ad nat. II 2 ff.

[4]) S. die zahlreichen Nachweise bei *Boenig*.

Tert. sie kannte und gleich vielen andern Vorlagen in seiner originalen, stürmisch hastenden Weise verarbeitete, ist viel leichter anzunehmen als der umgekehrte Fall[1]).

IV.

Bei der schwierigen Frage der in Rede stehenden Priorität dürfte ein jeglicher auch schwacher Lichtstrahl, der in das Dunkel fällt, willkommen sein. Daher sei der nachfolgende Hinweis versucht, der unseres Wissens bisher noch nicht zugunsten der Priorität des Minucius vorgebracht worden ist.

Bei Beschreibung der ausländischen Kulte (*sacra peregrina*), die bereits in Rom eingedrungen sind, hält sich Octavius als Anwalt des Christentums auffallend lang mit der Isisfeier auf. Schon am Schlusse von cap. 21 beginnt der betreffende Passus: „Et desipias (corr. *Vahlen*) Isidis ad hirundinem, sistrum et ad sparsis membris inanem tui Serapidis sive Osiris tumulum[2]). Mit eindringlicher Aufforderung, unmittelbar und aus nächster Nähe zuzusehen, fährt der Autor dann fort: „Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria: invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imi-

---

[1]) Die Ansicht *Elters*, der auch *Rauschen* (Florileg. Patr. fasc. VIII, p. VIII) beipflichtet, wornach der „Octavius“ nicht so sehr eine Apologie des Christentums gegen die Heiden als vielmehr eine Trostschrift des Minucius für die Verwandten des Octavius und gelegentlich für andere Christen wäre, leidet an einer doppelten Schwierigkeit. Erstens ist die ganze Anlage des Dialogs (*genus controvers.*) mit einer so wohlberechneten Parallelisierung und Steigerung durchgeführt und „in einem den verwöhntesten Ansprüchen genügenden, hocheleganten Modestil“ (*Norden*) dargeboten, daß man die Absicht, die neue Religion den gebildeten Heiden zu empfehlen, nicht verkennen kann. Zweitens hat schon der zeitlich ziemlich nahestehende und in literarischen Tendenzen erfahrene *Lactantius* (und nach ihm mit *Hieronymus* alle folgenden) dem „Octavius“ den Charakter einer Apologie, die allerdings noch nicht genügt hätte, zugesprochen (Instit. V 1).

[2]) *Boenig* klammert diese Worte als ungehörig ein.

tantur. Mox invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur nec desinunt annis omnibus vel perdere quod inveniunt vel invenire quod perdunt. Nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas? Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt".

Wir erkennen hier nicht bloß einen historischen Bericht über den Isiskult, der in Ägypten seit ältester Zeit gepflegt wurde, sondern das ausgeführte Gemälde eines Aufzuges, der dem Sprecher direkt sich vor Augen stellt. Nun wissen wir aus der Historia Augusta[1]), daß Kaiser Commodus (180—192) die Isisprozessionen in Rom ganz besonders begünstigte. Damals trat erst die Verehrung des Anubis („Cynocephalus"), der die Göttin bei ihrem Suchen begleitete und die verlorenen Glieder des Osiris entdeckte, für die römische Festfeier und die höheren Stände außerordentlich in den Vordergrund. Ging doch der Kaiser soweit, daß er selbst das Anubisbild trug und an den Haltestellen des Zuges die Hymnen absang[2]). Halten wir uns diesen geschichtlichen Hintergrund gegenwärtig, dann finden drei Momente in der Darstellung des Minucius eine überraschende Aufhellung: erstens die ungewöhnlich lange und zum Greifen anschauliche Schilderung gerade dieses Kultes; zweitens die Hervorhebung des glorreichen Auftretens (*gloriari*) des *„Cynocephalus inventor"* — hatte ja der Kaiser selbst seine Rolle übernommen; drittens gerade hier die unwillige Bemerkung: haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt. Der unmittelbare Anblick des wahnwitzigen Gaukelspieles preßt dem besonnenen und edlen Manne einen schmerzlichen Seufzer ab. Dahin ist es jetzt gekommen in unserem eigenen Rom![3]). Weist hier nicht alles auf die Abfassung der Schrift unter Commodus?

---

[1]) Hist. Augusta, Commodus 9,4. 6; Pescennius Niger 6,9; Caracalla 9,11. Vgl. *J. Burckhardt,* Zeit Constantins d. Großen 2 S. 189 f.

[2]) Spart. Caracall. 9: „cum Antoninus Commodus ita ea (sc. sacra Isidis) celebraverit, ut et Anubim portaret et pausas ederet".

[3]) Allerdings war der Isiskult schon wiederholt zur Zeit der Republik und der früheren Kaiser bald zugelassen, bald wieder verboten

Vergleichen wir mit dem gefundenen Ergebnis die Stelle im Apologeticum Tertullians cap. 6,8: „Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, id est curia deorum pulsos, Piso et Gabinius consules, non utique christiani, eversis etiam aris eorum abdicaverunt, turpium et otiosarum superstitionum vitia cohibentes. His vos restitutis summam maiestatem contulistis. Von Bedeutung erscheint uns im letzten Satze die Erwähnung der *„summa maiestas“* und die Perfektform *„contulistis“*. Was kann Tertullian mit der *„summa maiestas“* anders meinen, als die vom Kaiser Commodus persönlich dem Anubis bei den öffentlichen Prozessionen erwiesene Ehre? Und wenn der Apologet dann weiterhin bemerkt: „contulistis“, so deutet er doch wohl auf eine Tatsache, die sich vordem in Rom abgespielt hat, für seine eigenen Zeitgenossen aber kein Schauspiel mehr bildet. Er würde sonst nicht verfehlen zu sagen: *„confertis“*. Nach Commodus geschah dergleichen nicht mehr. Kaiser Caracalla hob den Isiskult aufs neue, da er ihn *intra pomoerium* feiern ließ, aber seine Regierung kommt für Tertullians Bemerkung nicht mehr in Betracht.

Zum Schlusse noch eine Frage! Minucius läßt seinen Freund Octavius voll edlen Selbstgefühls zuletzt sagen: Nos (qui) non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna sed vivimus“ (cap. 38). Ohne Zweifel spielt Octavius auf den Philosophenmantel an und stellt dessen Träger den einfachen Christen gegenüber, welche nicht mit großen Worten um sich werfen, sondern im Werke eine hohe Sittlichkeit und Ernsthaftigkeit betätigen. Von Tertullian wissen wir, daß er nach seiner Rückkehr von Rom nach Carthago den Philosophenmantel wieder anlegte und trotz des allgemeinen Aufsehens, das entstand, ihn nicht von sich tat. Ja, er verfaßte sogar (193, nach *Kellner*) eine eigene Schrift, um

---

worden. Commodus aber leistete ihm erst den mächtigsten Vorschub, indem er den Skandal mit dem kaiserlichen Ansehen schmückte. Den *„calvi sacerdotes“* Min. c. 22) schlug er mit der Schnauze des Anubis auf den nackten Schädel.

sich gegen die Neckereien und Spöttereien zu verteidigen, das merkwürdige Büchlein *de pallio*. Wenn nun Minucius von den Christen (bezw. christlichen Schriftstellern und Apologeten) sagt, daß sie der Philosophentracht grundsätzlich entsagen, um durch die Tat sich als Jünger der wahren Weisheit zu zeigen, war er sich da der Palliumsgeschichte des Tertullian bewußt oder nicht? Wenn ja, so hätte er seine Behauptung wohl nicht so generell ausgesprochen; wenn nein, so legt sich die Vermutung nahe, daß er vor Tertullians Rückkehr nach Afrika, bezw. vor dessen Werk „de pallio“ den „Octavius“ verfaßt hat! Denn bei seiner öffentlichen Tätigkeit und seinem Interesse für die Literatur hätte er, zumal da mit Afrika lebhafter Verkehr bestand, jene Dinge nicht leicht übersehen können. Das Apologeticum ist aber nachweislich erst nach der Schrift de pallio (197) geschrieben. Somit wäre auch auf diese Erwägung hin die Priorität des Octavius anzunehmen.

Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit

Von Professor Dr. **Bernhard Poschmann**—Braunsberg

(Zweiter Artikel)

Die dogmatischen Voraussetzungen der cyprianischen Bußpraxis

Bisher haben wir historisch festgestellt, inwieweit den Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche gewährt wurde. Es drängt sich nunmehr von selbst die Frage auf, welches die dogmatische Grundlage ist, auf der Cyprian seine Praxis aufbaut. Worin sieht er die *causa efficiens* der Sündenvergebung, in dem Rekonziliationsakt oder in der persönlichen Bußleistung des Sünders? In welchem Verhältnis stehen die beiden Faktoren zu einander? Wie die Praxis stets die Theorie widerstrahlt, so bietet auch hier die Feststellung der Bußpraxis sofort einen Fingerzeig für die Beantwortung der dogmatischen Frage. Das Problem in der ganzen Bußangelegenheit lag, wie wir gesehen haben, für Cyprian darin, ob die Sünder auch schon vor der vollen Ableistung der Buße zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden dürften. Dieses Bedenken, zumal wo es sich um Sterbende handelt, wäre uns nun unverständlich, wenn man in dem kirchlichen Rekonziliationsakt als solchen die sündentilgende Kraft erblickt hätte. Also muß man diese der persönlichen Bußleistung zugeschrieben haben. Welche Bedeutung hat aber dann noch die Rekonziliation? Ist sie etwa nur die Wiedereinsetzung in die kirchlichen Rechte, nachdem man die Sünde durch die Bußleistung

für getilgt erachtet, und so eine Art offizieller Bestätigung der von Gott gewährten Sündenvergebung? Welchen Sinn hätte aber in diesem Falle die Rekonziliation der Sterbenden gehabt, die noch unmöglich mit ihrer Buße fertig sein konnten? Das sind Schwierigkeiten, die noch nicht in befriedigender Weise gelöst sind.

Ich habe früher die Meinung vertreten, daß man zwar in der Regel die Gewährung der Rekonziliation von der Leistung der Vollbuße abhängig gemacht und wahrscheinlich auch der Bußleistung als solcher die Wirkung der Sündenvergebung zugesprochen habe, daß dagegen in solchen Fällen, wo die Leistung der Buße nicht möglich war, die kirchliche Lossprechung sicher als der die göttliche Verzeihung erwirkende Faktor angesehen worden sei[1]). Damit hätte man trotz aller Betonung der persönlichen Bußleistung grundsätzlich doch der kirchlichen Lossprechung die Kraft der Sündenvergebung beigelegt. *Adam* wies diese Auffassung sofort zurück[2]), und ich stehe jetzt nicht an, ihm recht zu geben, insofern nach Cyprians Darstellung die Wirkursache der Sündenvergebung tatsächlich stets die Bußleistung oder Genugtuung ist, sei es, daß sie rein persönlich oder auch mit Hilfe anderer vollbracht wird. Bevor sie vollendet ist, gewährt Gott nicht die Verzeihung. Die kirchliche pax, auch wenn sie gültig erteilt wird, ist nicht ohne weiteres identisch mit der Sündenvergebung durch Gott. Hören wir die Beweise dafür.

Zunächst betont der Kirchenvater allenthalben scharf, daß Gott allein die nach der Taufe begangenen Sünden vergeben kann. Wo er von der Sündenvergebung durch die Kirche spricht, hat er die Taufe im Auge[3]). In der Taufe wirkt das Blut Christi, die Sünden nach der Taufe

[1]) Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908, 154 ff.

[2]) Theol. Revue 1909, Sp. 182 f.

[3]) Vgl. De Dom. or. (p. 273,25); Ad. Fortunat. Praef. (p. 319,11) De op. et el. 2 (p. 374,10); De bono pat. 6 (p. 401,15); Ep. 64,5 (p. 720,18. 22): Ep. 70,2 (p. 768,4. 9); Ep. 71,3 (p. 774,10: Ep. 73,3 (p. 781,3); 73,5 (p. 782,15); 73,7 (p. 783,23); 73,12 (p. 786,25): 73,14 (p. 789,3); 73,17 (p. 791,4); 73,18 (p. 792,10); 73,24 (p. 797,9).

müssen durch eigene Bußwerke getilgt werden. Einen solchen Sünder mahnt der Herr: per opera rursus exurgere, quia scriptum est: eleemosyna a morte liberat. et non utique ab illa morte quam semel Christi sanguis extinxit et a qua aqua nos salutaris baptismi et redemptoris nostri gratia liberavit, sed ab ea quae per delicta postmodum serpit (ep. 55,12 p. 639,12)[1]. Die guten Werke, insbesondere das Almosen, werden daher in ihrer sündentilgenden Kraft der Taufe geradezu parallel gesetzt. De opere et eleem. 2 (p. 374,8): Sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largiatur. Ebenso c. 3 (p. 375,13): Quam necessaria, quam benigna est divina clementia, quae cum sciat non deesse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis denuo sanandisque vulneribus remedia salutaria.

Von hier aus wird uns auch der bislang mißverstandene Satz klar, den Cyprian mit kategorischer Schroffheit in den Testimonia III 28 (p. 142,6) ausspricht: Non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit. Er behauptet nicht schlechthin die Unvergebbarkeit der Sünden gegen Gott, wie ich früher mit anderen annahm[2]; der Ton ruht vielmehr auf *„in ecclesia“*: die Kirche kann dem Getauften die gegen Gott begangenen Sünden nicht mehr vergeben, wie sie es bei der Taufe getan hat; er muß sie abbüßen, um von Gott Verzeihung zu erlangen. Ist aber die Buße geleistet, dann tritt die Vergebung ein, und es steht auch der Wiederaufnahme des Sünders in

[1]) Es ist dieselbe Auffassung, die ich bei *Origenes* eingehend nachgewiesen habe in der Abhandlung: Die Sündenvergebung bei Origenes (Braunsberg 1912) S. 6—28.

[2]) *Rauschen* zB. bemerkt zu der Stelle: „er (Cyprian) scheint also damals auf dem Standpunkt gewesen zu sein, daß Abtrünnige, auch wenn Martyrer für sie interzedierten, nicht rekonziliiert werden könnten“. Eucharistie u. Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche². Freiburg 1910. 175.

die Kirche nichts im Wege. Bei dieser Auffassung schwindet jeder Widerspruch, der nach dem Text anscheinend zwischen der Theorie und der Praxis Cyprians zu bestehen scheint, indem er theoretisch die Unmöglichkeit der Sündenvergebung behauptet und faktisch die Sünder doch wieder aufnimmt. Wir haben auch nicht mehr nötig anzunehmen, daß er allmählich den ursprünglichen Rigorismus überwunden und jenen Grundsatz preisgegeben habe. Ebenso ist nicht nötig, mit *Stufler*[1]) das *„non posse remitti“* abzuschwächen in den Sinn von *„non facile remitti“*, eine Umdeutung, die trotz der Berufung auf *Ad Fortunat. 4* gewalttätig ist. Der hier stehende Satz: „Non facile ignoscere Deum idololatris“ spricht nicht von der Vergebung durch die Kirche, sondern von der Vergebung durch Gott; nur durch schwere Buße könne man von ihm Verzeihung für die Sünde des Götzendienstes erhalten. In den *Testimonia* dagegen wird über die Schwere der Buße nichts gesagt und nur der Kirche die Vollmacht abgesprochen, die Sünden gegen Gott zu vergeben. Die Sätze haben also einen ganz verschiedenen Inhalt und es ist deswegen unberechtigt, den einen im Sinne des anderen zu erklären.

Die Richtigkeit unserer Deutung wird durch andere Stellen bestätigt. So beruft sich Cyprian in ep. 16,2 (p. 518,7), um gegenüber der voreiligen Rekonziliation der Gefallenen die Notwendigkeit einer angemessenen Buße zu beweisen, u. a. auf den Schrifttext Mk 3,28. 29: Omnia peccata remittentur filiis hominum et blasphemiae. qui autem blasphemaverit spiritum sanctum, non habet remissam, sed reus est aeterni peccati. Welchen andern Sinn soll das Zitat in diesem Zusammenhang haben, als daß die Sünder nicht mehr einfachhin, wie in der Taufe Verzeihung erlangen, sondern die Schuld selbst sühnen müssen? Denn tatsächlich wird ihnen ja sowohl die Verzeihung bei Gott wie auch die kirchliche Rekonziliation unter der Bedingung entsprechender Buße für später zugesichert. — Noch klarer ist eine Äußerung *Firmilians* von Cäsarea, der auch in der Bußfrage seine Über-

[1]) Zeitschr. für kath. Theol. 1909, 242 f.

einstimmung mit Cyprian erklärt. Ep. (int. Cypr.) 75,4 (p. 812,24); Lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per paenitentiam medella quaeratur, non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur. Also die Buße als solche bringt Heilung; aber nicht die Bischöfe können die Vergebung erteilen; sie können vielmehr nur indirekt zu ihr mitwirken, indem sie die Sünder zur persönlichen Genugtuung anhalten. — Sehr bezeichnend ist ferner eine Bemerkung, die Cyprian über das anmaßende Vorgehen des Bekenners *Lucian* macht, der in törichter Überspannung des dem Martyrer eingeräumten Interzessionsrechtes ganz abgesehen von jeder entsprechenden Bußleistung und von dem Urteil des Bischofs einfachhin „im Namen des Martyrers *Paulus* Sünden vergab". Ep. 27,3 (p. 543,11): Cum Dominus dixerit in nomine patris et filii et spiritus sancti gentes tingui et in baptismo praeterita peccata dimitti, hic praecepti et legis ignarus mandat pacem dari et peccata dimitti Pauli nomine. Der Gegensatz, beachten wir wohl, lautet nicht, wie es doch nahe gelegen hätte: Die Priester und nicht die Martyrer haben das Recht Sünden zu vergeben, sondern: im Namen der Dreifaltigkeit, und zwar in der Taufe, aber nicht im Namen des *Paulus* können Sünden vergeben werden. Auch hier erscheint somit die Taufe wieder als das einzige Mittel der Sündenvergebung; nach der Taufe gibt es keine eigentliche Vergebung mehr. Die Gefallenen müssen daher selbst Genugtuung für die Sünden leisten und sich mit der Rekonziliation in späterer Zeit zufrieden geben[1]).

---

[1]) *K. Müller* faßt die Stelle falsch auf, wenn er aus ihr liest, daß auch Cyprian zunächst den Martyrern das Recht der Sündenvergebung zuerkennt. „Cyprian — konstatiert er — findet an *Lucian* nicht das anstößig, daß er *mandat pacem dari et peccata dimitti*, sondern daß er das tut *in Pauli nomine* statt *in nomine patris et filii et spiritus sancti*" (Ztschr. f. Kirchengesch. 1896, 196 A. 3). M. übersieht, daß Cyprian die Form der Sündenvergebung bei der

Nach den besprochenen Stellen müssen wir den Satz, daß Gott allein Sünden vergeben kann, ohne jede Abschwächung im eigentlichen Sinne nehmen. Das gilt insbesondere auch von der früher[1]) von mir anders gedeuteten Stelle De. laps. 17 (p. 249,17): Nemo se fallat, nemo decipiat. solus Deus misereri potest. veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit . . . homo Deo maior non potest esse, nec dimittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est. Der Mensch kann nur die gegen ihn selbst gerichteten Sünden vergeben, die gegen Gott begangenen Sünden sind auch in Bezug auf ihre Vergebung Gott vorbehalten[2]). Die Bußwerke sind das unentbehrliche Mittel, um ihn zum Erbarmen zu bewegen. Daher die immer wiederkehrenden Ausdrücke, welche die *paenitentia* oder *satisfactio* als die *causa instrumentalis* der Sündenvergebung bezeichnen. De laps. 17: Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est (vgl. ep. 43,2); ep. 19,1: Peccator

---

Taufe im Auge hat, mit der die Martyrer nichts zu tun haben, und daß er demgemäß mit der Berufung auf die Sündenvergebung im Namen der Dreifaltigkeit als die einzige Möglichkeit der Vergebung den Martyrern jedes Vergebungsrecht abspricht. Auch *C. Goetz* findet, obwohl es seiner Auffassung der cyprianischen Bußlehre eigentlich widerspricht, an unserer Stelle scharf das Sündenvergebungsrecht der Martyrer ausgesprochen (Die Bußlehre Cyprians. Königsberg 1895, 52).

[1]) Sichtbarkeit der Kirche 153 f.

[2]) Da im Grunde jede Sünde eine Bosheit gegen Gott in sich schließt, erscheint der Begriff der Sünde gegen Gott in weitester Anwendung. *Tertullian* rechnet dazu „homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei" (De pudic. 19 p. 265,23; vgl. c. 21 p. 270,30). Cyprian zählt zu den Sündern gegen Gott u. a. die *fraudatores et moechi* (ep. 55,27), weil sie den Tempel Gottes schänden, dann solche, die schlechten Gebrauch von ihren irdischen Gütern machen (De hab. virg. 11 p. 195,15: Delinquis et hoc ipso in Deum, si ad hoc tibi ab illo divitias datas credis, ut illis non salubriter perfruaris), ferner die Rebellen gegen den Bischof als den Diener Christi (ep. 66,1. 9) und die pflichtvergessenen Priester, die den Gefallenen voreilig den Frieden erteilen und sie so von der notwendigen Buße abhalten (ep. 59,13)

operibus iustis Dominum promeretur; ebenso ep. 26: ep. 59,13: Satisfactionibus et lamentationibus iustis delicta redimuntur, vulnera lacrimis abluuntur (vgl. ep. 55,22; 65,1 u. ö.). Die Tätigkeit der Priester bei der Buße geht in erster Linie auch nur darauf, den Sünder zur Genugtuung anzuhalten, wie das vorhin angeführte Wort *Firmilians* zeigt, und ihn darin zu unterstützen. Die *„satisfactio per sacerdotes“* ist für Cyprian ein geläufiger Begriff[1]).

Mit dieser Wertung der *satisfactio* als *causa instrumentalis* der Sündenvergebung stimmt überein die Bedeutung, die dem kirchlichen Rekonziliationsakt beigelegt wird. Zunächst ist es auffallend, daß dieser Akt nicht direkt als Lossprechung oder Sündenvergebung bezeichnet wird, wie es unserer heutigen Vorstellung entspricht[2]). Der gewöhnliche Ausdruck für ihn ist *communicatio* oder *pax*, worunter die Gemeinschaft oder der Friede mit der Kirche zu verstehen ist. Der schwere Sünder hat sich aus der Kirche ausgeschlossen; er darf nicht teilnehmen an dem Opfer und der Eucharistie; nach vollbrachter Buße nimmt ihn die Kirche wieder in Frieden auf und setzt ihn in die früheren Rechte ein. Als die wesentliche und unmittelbare Frucht der Rekonziliation erscheint somit die Wiedererlangung der kirchlichen Gemeinschaft. Sie wird ordentlicherweise gewährt, wenn der Sünder eine *paenitentia plena* aufzuweisen hat, d. h. wenn nach dem Urteil der Kirche die Größe der Buße der Schuld entspricht. Beweise dafür sind nach den bis-

---

[1]) De laps. 29 p. 258,19: dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes aput Dominum grata est (meine frühere Ansicht [aaO. 160 A. 3], wonach das *„per sacerdotes“* nur mit *„remissio“*, nicht aber *„satisfactio“* zu verbinden sei, vermag ich nicht aufrecht zu halten); De laps. 36 p. 263,26: potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes; ep. 43,3 p. 592,17: nec per episcopos et sacerdotes Domini Domino satisfiat.

[2]) Wenn wir in der bisherigen Darstellung gleichwohl im Anschluß an die heutige Redeweise mitunter die genannten Ausdrücke zur Bezeichnung des Rekonziliationsaktes angewandt haben, so sind sie nicht zu pressen, sondern nur im Sinne von kirchlicher Wiederbegnadigung zu nehmen.

herigen Ausführungen nicht mehr nötig[1]). Die Verzeihung bei Gott erwirkt der kirchliche Friede nicht, hat sie vielmehr zur Voraussetzung.

Nun begegnen uns freilich auch hin und wieder Ausdrücke, nach denen die Erteilung der *pax* mit der Sündenvergebung identisch zu sein scheint. So wird die Wiederaufnahme in die Kirche einfachhin „*venia*“ genannt. Ep. 31,6 (p. 562,15): Ubi enim divinus metus relinquitur, si tam facile peccantibus venia praestatur? De laps. 35 (p. 262,15): Die Gefallenen sollen nicht an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln, aber auch nicht „*veniam vindicare*“. Ep. 72,2 (p. 777,19): satis est talibus revertentibus veniam dari. Die Interzession der Konfessoren, die den Gefallenen den Frieden vermittelt, wird geradezu umschrieben mit „*peccata remittere*“. *Celerinus* zB. bittet den Konfessor *Lucian*, er möge sich bei seinen Gefährten dafür verwenden, ut quicumque prior vestrum coronatus fuerit, istis sororibus nostris Numeriae et Candidae tale peccatum remittant“ (ep. 21,3 p. 531,15) . . . quoniam estis amici et testes Christi qui omnia indulgeatis“ (p. 532,2). Cyprian selbst leitet aus der anmaßenden Erklärung des *Celerinus*, die Martyrer hätten allen Gefallenen Karthagos den Frieden erteilt (ep. 23) die unsinnige Forderung ab,

---

[1]) Vgl. bes. ep. 56,2, wo Cyprian auf die Anfrage, ob für gewisse Gefallene, die erst unter der Folter wankelmütig geworden waren, eine Bußzeit von drei Jahren genüge, die bezeichnende Antwort gibt: „Puto his indulgentiam Domini non defuturam“; d. h. er hat die moralische Überzeugung, daß Gott ihnen nunmehr schon verzeihen werde, und deswegen ist er für ihre Wiederaufnahme. Die Ursache der Verzeihung ist also die Bußleistung, nicht der Rekonziliationsakt. Ähnlich ep. 21,2. Hier spricht der römische Confessor *Celerinus* die Hoffnung aus, daß seine in der Verfolgung gefallene Schwester auf Grund ihrer inzwischen geleisteten Buße und ihrer den verbannten Christen von Karthago erwiesenen Wohltaten, falls noch die Fürbitte der Martyrer hinzukäme, schon die Verzeihung von Christus erlangen dürfte. Wenn also die Kirche auf den Friedensbrief eines Martyrers hin die Rekonziliation erteilt, dann setzt sie voraus, daß die Fürbitte des Martyrers zusammen mit der Bußleistung des Sünders ein Äquivalent für die Schuld darstellen, so daß Gott daraufhin die Verzeihung gewährt.

daß im Namen eines Martyrers Sünden vergeben werden sollten; ep. 37,3 (s. oben): mandat pacem dari et peccata dimitti in Pauli nomine; er stellt also ebenfalls die *pax* auf eine Stufe mit der *remissio peccatorum*. Dasselbe gilt von De laps. 18 (p. 250,3), wo er die Konfessoren warnt: Si quis praepropera festinatione temerarius remissionem peccatorum dare se cunctis putat posse..., non tantum nihil prodest sed et obest lapsis.

Diese Ausdrucksweise scheint mit der vorhin konstatierten Auffassung, daß Gott allein Sünden vergibt, in Widerspruch zu stehen, läßt sich tatsächlich aber, wie ich mich jetzt überzeugt habe, unschwer mit ihr vereinbaren. Die kirchliche Wiederaufnahme ist ja in Wirklichkeit eine Vergebung, insofern die Kirche ihrerseits sich mit der geleisteten Buße zufrieden gibt und den Sünder begnadet. Zudem bot die *pax*, da sie in der Regel doch erst nach der Konstatierung der *paenitentia plena* erfolgte, eine gewisse Garantie dafür, daß Gott ebenfalls schon verzeihen werde, und endlich ist sie, wie noch gezeigt werden soll, die notwendige Vorbedingung für das Heil, insofern als ohne sie eine Vergebung bei Gott ausgeschlossen ist. So verstehen wir es, wenn sie bisweilen in einer weniger korrekten Ausdrucksweise als Vergebung schlechthin bezeichnet wird. Wie wir die „Vergebung der Sünden" durch die Martyrer aufzufassen haben, erklärt uns *Celerinus*, der den Ausdruck gebraucht, selbst mit aller Deutlichkeit: er hofft, daß Christus auf ihre Fürsprache hin, die zur eigenen Buße der Sünderinnen hinzukäme, die Verzeihung gewähren werde (s. die letzte Anm.). Und wie Cyprian darüber urteilt, zeigt die sarkastische Gegenüberstellung mit der Taufe, mit der er die Anmaßung der Konfessoren *ad absurdum* führt. Nach alledem dürfen wir derartige Wendungen nicht nach Art theologischer Termini pressen und nicht außer acht lassen, daß wir es nicht mit einer wissenschaftlichen Darlegung des Gegenstandes zu tun haben, sondern mit einer praktischen Auseinandersetzung, bei der die Ausdrücke nicht so genau abgewogen werden[1]).

---

[1]) In derselben Weise ist zu erklären ep. 59,16 (p. 686,16 f): Re-

Den besten Beweis dafür, daß die *pax* nicht die bewirkende Ursache der Sündenvergebung ist, finden wir in der Überzeugung, daß Gott erst am Gerichtstage seine Entscheidung über den Sünder fällt. Erst dann wird die Verzeihung oder die Verurteilung ausgesprochen. Cyprian lehrt dies mit aller Klarheit. An der schon besprochenen Stelle De laps. 17, wo er ausführt, daß Gott allein die Vergebung gewähren kann, bemerkt er von der Hilfe, die die Martyrer den Büßern gewähren können: Credimus quidem posse aput iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit, cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit (p. 249,26). Wie sollte jemand andere schützen können, bevor er selbst sicher gestellt sei (c. 18, p. 250,14: quemquam posse aliquis existimat ... prius quam vindicetur ipse alios posse defendere)? Beachten wir dabei, daß Cyprian tatsächlich die Interzession der Martyrer bei der Bewertung der Genugtuung in Rechnung stellt und daraufhin die Bußzeit abkürzt und den Frieden erteilt. Wenn die Interzession gleichwohl erst am Gerichtstage in Kraft treten kann, dann kann die Friedenserteilung nicht aus sich die Vergebung der Sünden erwirken[1]). Der Unterschied zwischen dem Lose der standhaften Gläubigen und dem der rekonziliierten Büßer ist scharf gekennzeichnet in ep. 55,20 (p.638,16):

---

mitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis. etiam quae in Deum commissa sunt non pleno iudicio religionis examino. delictis plus quam oportet remittendis paene ipse delinquo. Hier stimme ich *Adam* bei (Theol. Revue 1909 Sp. 183), „daß das *remittere* den Sinn hat von „disziplinärem Verzeihen, Hingehenlassen". Ebenso ist jedenfalls in der Wendung „satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes" (De laps. 29. s. oben 250 A. 1) nur die unter der Mitwirkung der Priester sich vollziehende Genugtuung und die dadurch verdiente Vergebung bei Gott zu verstehen.

[1]) Auch die Sünder selbst können am Gerichtstage noch wirksam den Herrn anflehen, aber natürlich nur, wenn sie wahrhaft bußfertig gewesen sind. Ep. 65,5 (p. 762,2): Quomodo enim deprecari in die illo Dominum poterit qui et ante hoc Christum et nunc quoque ecclesiam Christi negavit?

Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. Also trotz des erlangten Friedens mit der Kirche hat der Büßer in Hangen und Bangen die Verzeihung erst am Gerichtstage zu erwarten. Er hat ein gewisses Anrecht oder wenigstens eine begründete Hoffnung auf sie, wie aus der Wendung „ad veniam stare“ hervorgeht, aber sicher ist sie ihm noch nicht. Demgemäß schließt der Appell zur Buße in der Schrift De lapsis bezeichnenderweise mit der Versicherung, daß Gott sich des aufrichtigen Büßers erbarmen kann. Cap. 28 (p. 263,14): Si ad veniam delicti sui Dominum iustis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest... potest ille indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere, paenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. So würde der Kirchenvater auf keinen Fall gesprochen haben, wenn er die Auffassung gehabt hätte, daß die Sünde durch die kirchliche Lossprechung getilgt würde.

Direkt also bewirkt die Rekonziliation nur die Wiedererstattung der kirchlichen Gemeinschaftsrechte. Damit ist ihre Bedeutung aber noch keineswegs auf die irdisch-kirchliche Sphäre beschränkt. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist vielmehr von entscheidender Bedeutung für das Jenseits, indem sie die Verbindung mit Christus als dem Quell des Heils herstellt. Und auf diese Weise kommt dem Rekonziliationsakt, obwohl er an sich nicht die Sündenvergebung bewirkt, wesentlich doch derselbe Wert zu, den wir heute der priesterlichen Lossprechung beimessen. Sehen wir näher zu.

Extra ecclesiam salus non est. Dieser in der Schrift De unitate ecclesiae so nachdrücklich vertretene Satz gilt nicht nur in Hinblick auf die Schismatiker und Häretiker,

sondern auch bezüglich der aus der Kirche ausgeschlossenen Sünder[1]). Wer außerhalb der Kirche stirbt, d. h. ohne wieder in die Kirche aufgenommen worden zu sein, geht des Heils verlustig und ist dem Verderben verfallen. Die *pax* ist demgemäß die Vorbedingung des Heils. Deswegen wird sie bezeichnet als „*pignus vitae*“ (ep. 55,13 p. 632,22). In mannigfachen Wendungen wird diese ihre Bedeutung zum Ausdruck gebracht. Ep. 72,2 (p. 777,16): Extra ecclesiam sine communicatione et pace perierunt; ep. 36,2 (p. 574,4): ne cruciatus dolore superati perdendo pacem perdant salutem. Dagegen ep. 20,3 (p. 528,21): cum pace ad Dominum remitterentur. De laps. 26 (p. 249,9) heißt es von der leichtsinnigen Erteilung der *pax*: nec communicationem tribuit sed impedit ad salutem; *communicatio* und *salus* werden also auf eine Stufe gestellt[2]). Am klarsten ist der Sachverhalt ausgesprochen in ep. 57,1, wo der Konzilsbeschluß, den Kranken den Frieden zu erteilen, mit der Erwägung begründet wird, daß es ungerecht und unbarmherzig gewesen wäre, „dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in ecclesia solverentur“. Wer also auf Erden gebunden, d. h. von der Kirche ausgeschlossen ist, der ist ohne weiteres auch im Himmel gebunden und kann nicht zum Heile gelangen, während der hier Gelöste auch im Himmel gelöst werden kann. Beachten wir wieder das „kann“. Es entspricht durchaus unserer bisherigen Feststellung, daß der kirchliche Frieden nicht aus sich die Vergebung erwirkt, sondern nur die Voraussetzung dafür ist[3]). Wie weit man

[1]) Auch in diesem Punkte muß ich meine frühere Meinung revidieren. Sichtbarkeit der Kirche 55 u. 164.

[2]) Vgl. *Goetz.* aaO. 58 f. — Wegen dieser Gleichstellung habe ich früher *pax* und Sündenvergebung für identisch erklärt. Die angeführten Stellen behalten aber durchaus ihren Sinn, wenn die kirchliche *pax* nur die unerläßliche Vorbedingung der salus aeterna ist.

[3]) Meine frühere Erklärung (aaO. 164), wonach auf das „*pos-*

den Gedanken von der unersetzlichen Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft spannte, zeigt dasselbe Schreiben in c. 4, wo Cyprian dem Einwurf begegnet, daß angesichts der bevorstehenden Verfolgung der kirchliche Friede nicht notwendig sei, indem ja jeder Büßer Gelegenheit habe, in dem Martyrium die Bluttaufe zu empfangen. Der Kirchenvater fragt darauf, was denn mit jenen geschehen sollte, die auf der Flucht in abgelegenen Gegenden den Räubern in die Hände fielen oder an Fieber und Schwäche stürben. „Nonne nobis imputabitur quod tam bonus miles qui omnia sua dereliquit et contempta domo et parentibus aut liberis sequi Dominum suum maluit, sine pace et sine communicatione decedit? nonne nobis vel negligentia segnis vel duritia crudelis adscribetur in die iudicii?“ (p. 654.3). Also selbst die Bereitwilligkeit zum Martyrium macht die kirchliche Rekonziliation nicht überflüssig[1]).

Bei dieser Sachlage begreifen wir es, daß man trotz der Voraussetzung, daß Gott die Verzeihung erst nach abgeleisteter Buße gewährt, gleichwohl, wo es notwendig war, sich dazu verstand, den Frieden auch früher zu erteilen, und daß man die Frage nach der Bemessung der Buße nicht als dogmatische, sondern als disziplinäre auffaßte. Unbedingt notwendig zur Gültigkeit der Friedenserteilung war eine echte Bußgesinnung, d. h. die Bereitwilligkeit nach Kräften Buße zu leisten. Wo diese nicht vorhanden ist, da ist die Erteilung des Friedens nicht nur unstatthaft, sondern auch ungültig: inrita et falsa pax, periculosa dantibus et nihil accipientibus profutura (De laps. 15 p. 247,28). Wenn dagegen wahre Bußgesinnung

---

sent“ kein besonderes Gewicht zu legen wäre, läßt sich demnach nicht aufrecht halten.

[1]) Freilich dürfte es auch nicht im Sinne Cyprians sein, die schroffe Konsequenz aus dem geäußerten Gedanken zu ziehen und den Büßern auch in diesem Falle das Heil gänzlich abzusprechen. Das zeigt eine Parallele in ep. 73,2, wo er den Konvertiten, die ohne nochmalige Taufe von der Häresie zur Kirche übergetreten und so in gutem Glauben gestorben waren, die Möglichkeit des Heils zuerkennt, obwohl sie nach seiner strengen Theorie nicht zur Kirche gehören. Vgl. auch ep. Firmiliani (inter Cypr. 75.21).

vorliegt, dann kann die Wiederaufnahme im Notfalle auch vor abgeleisteter Buße stattfinden, ja es wäre grausam, sie zu verweigern und so den Büßern jede Hoffnung auf das Heil abzuschneiden. Die Vollendung der Sühne kann im Jenseits erfolgen, nicht aber gibt es im Jenseits noch eine *Exomologesis*, die die Wiederaufnahme in die Kirche und damit das Anrecht auf das Heil erwirkt. Cyprian betont diesen Gedanken mehrfach, ja hat sogar unter die „Testimonia" den Satz aufgenommen: Dum in carne est quis, exomologesin facere debere (III, 114 p. 182,9). De laps. 29 (p. 258,17) mahnt er: Confiteantur singuli delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes aput Dominum grata est. Den Beschluß, die *sacrificati* auf dem Sterbebette zu rekonziliieren, begründet er mit dem Satze: quia exomologesis apud inferos non est nec ad paenitentiam quis a vobis conpelli potest, si fructus paenitentiae subtrahatur (ep. 55,17 p. 636,8). Ebenso etwas später: Et quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit (ep. 55,29 p. 547,12)[1].

---

[1]) Was die Bedeutung betrifft, die das Wort exomologesis bei Cyprian hat, so gebe ich *Stufler* (Ztschr. f. k. Theol. 1909, 243) insofern recht, als darunter in der Regel nicht, wie ich früher behauptet habe (aaO. 142), die ganze öffentliche Buße zu verstehen ist. Aber auf der anderen Seite hat es auch nicht ausschließlich die Bedeutung von *confessio*. Das Richtige ist wohl, daß es wie heute das Wort „Beichte" bald im weiteren bald im engeren Sinne gebraucht worden ist. So wird in Test. III, 114 zum Beweis der Notwendigkeit der Exomologese das Schriftwort angeführt: Paenitentiam peccatoris malo quam mortem. In ep. 55.29 steht *exomologesis* neben *confessio*. Meines Erachtens bedeutet es hier den ganzen Komplex der bei der Wiederaufnahme vom Büßer wie von der Kirche zu erfüllenden Handlungen, schließt also in sich das Bekenntnis samt den übrigen Akten der Verdemütigung und den Rekonziliationsritus. Ebenso ep. 55,17. An beiden Stellen handelt es sich nämlich darum, die Re-

In dem letzten Satze ist deutlich zu verstehen gegeben, daß die Mitglieder der Kirche beim Gericht in einer wesentlich anderen Lage sein werden als die übrigen Menschen. Der Unterschied liegt im Folgenden: Die außerhalb der Kirche Gestorbenen sind vom Heil von vornherein ausgeschlossen. Über die der Kirche Angehörenden fällt der Herr zwar auch erst das Urteil, und dieses wird keineswegs für alle freisprechend lauten; aber die Verurteilung ist nicht die endgültige Verdammung zur Hölle, sondern nur zur Abbüßung der noch nicht vollständig gesühnten Schuld, bis der letzte Heller bezahlt ist. Jedenfalls scheint mir nur diese Auffassung sowohl der vorhin dargelegten Bedeutung der *pax* als *pignus vitae* als auch dem Grundsatz, daß die Verzeihung von Gott nur durch eine vollkommene Genugtuung erreicht werden kann, gerecht zu werden. Erinnern wir uns an die oben (S. 254) mitgeteilte Stelle ep. 55,20. Die Büßer, von denen dort die Rede ist, haben die *pax* gültig erhalten. Die Entscheidung über die Vergebung ihrer Sünden liegt noch beim Herrn. Sie werden nicht ewig verdammt, wohl aber wird ihnen noch eine lange Strafe in Aussicht gestellt. Hätten sie dagegen den kirchchen Frieden nicht erhalten, dann hätte von ihnen gegolten: extra ecclesiam sine pace et communicatione perierunt[1]).

---

konziliation des Kranken, nicht ihre Zulassung zur Buße und zum Bekenntnis zu rechtfertigen.

[1]) Ähnlich ep. 55,19 (p. 638,4): Ut sacerdotes Dei et Christi quod Christus et docuit et fecit imitantes vulneratum de adversarii faucibus rapimus, hunc curatum Deo iudici reservamus. Die „*cura*", die die Kirche dem Sünder angedeihen läßt, ist die Hilfe, die sie ihm bei der Buße leistet und vor allem die Rekonziliation. Ich kann *Adam* nicht recht geben, der sie nur auf die Zulassung zur Buße bezieht, da nur hiervon die Rede sei (Theol. Revue 1909, Sp. 183). Die Zulassung zur Buße überhaupt stand gar nicht in Frage; es handelte sich lediglich darum, ob der Büßer auch den Frieden erhalten sollte. Das „ne in totum pereat, quem redemit" (p. 637,23) besagt, daß der Sünder, der nicht den Frieden erhält, völlig zugrunde geht, während er sonst im Falle der unvollendeten Buße nur zeitliche Strafen zu gewärtigen hat und schließlich die Verzeihung erlangt.

Ich habe früher konstatiert, daß Cyprian wegen des Heils derer, die vor beendeter Buße sterben, besondere Bedenken äußert. Das bedarf nach dem bisher Gesagten wenigstens einer berichtigenden Erklärung. Die Bedenken beziehen sich nämlich nicht sowohl darauf, ob der Friede gültig erteilt sei und der Büßer überhaupt das Heil erlangen werde, als vielmehr darauf, ob Gott sich mit der geleisteten Buße begnügen und ihm ohne weiteres alle Strafen erlassen werde. Es kommt dabei besonders die Stelle ep. 55,18 (p. 636,13) in Betracht: Neque enim praeiudicamus Domino iudicaturo quo minus si paenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum. si vero nos aliquis paenitentiae simulatione deluserit, Deus qui non deridetur et qui cor hominis intuetur de his quae nos minus perspeximus iudicet et servorum sententiam Dominus emendet. Der Kirchenvater will mit diesen Worten den Konzilsbeschluß über die Rekonziliation der Gefallenen in der Todesgefahr rechtfertigen. Wir greifen, so führt er dem Sinne nach aus, keineswegs dem Urteile Gottes vor und hindern ihn nicht (seiner Gerechtigkeit freien Lauf zu lassen und) erst dann Vergebung zu gewähren, wenn er die Buße des Sünders voll und entsprechend findet. Wenn die irdische Bußleistung nicht ausreicht, dann wird sie im Jenseits ergänzt. Dieser letzte Satz steht zwar nicht ausdrücklich im Text, ergibt sich aber notwendig aus dem Zusammenhang und wird zudem direkt im 20. Kap. desselben Briefes gelehrt (s. oben 254). Hat die Buße, nachdem der letzte Heller bezahlt ist, das Vollmaß erreicht, dann bestätigt Gott, was hier von der Kirche beschlossen ist, d. h. er läßt den Frieden, den die Kirche dem Sünder erteilt hat, auch für den Himmel gelten. Auf diese Weise besteht keine Schwierigkeit, auch schon vor der Vollendung der Buße wahrhaft Reumütige in die Kirche aufzunehmen. Wenn dagegen jemand nur Buße heuchelt, dann wird der Herr das Urteil der Kirche verbessern, d. h. in diesem

---

Dagegen stimme ich *Adam* darin zu, daß „*curare*“ hier nicht die Bedeutung „heilen“ hat, sondern nur „in Pflege nehmen“.

Falle ist der kirchliche Frieden ungültig und hat keine Wirkung bei Gott[1]). — Ebenso ist eine Bemerkung der römischen Kleriker in ep. (int. Cypr.) 30,8 (p. 556,11) zu beurteilen: Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examina ponderet. Auch sie wollen die Kranken, wenn sie wahre Buße zeigen, aufnehmen: Gott werde wissen, was er mit ihnen zu tun habe. Beachtens-

[1]) Nur diese Deutung wird dem Wortlaut der Stelle gerecht und gibt einen vollbefriedigenden Sinn. In der Konstruktion des negierten Verbums mit *quo minus* liegt der Begriff des „Hinderns" eingeschlossen, das „*tunc*" im Nachsatz zeigt, daß der Vordersatz temporal, und nicht rein konditional zu fassen ist. Somit ist nicht gesagt, daß Gott für den Fall, daß er die Buße als vollwertig befindet, das kirchliche Urteil bestätigen wird, sondern dann, wenn er sie als vollwertig befindet. Es hätte ja auch gar keinen Sinn gehabt zu betonen, daß durch die frühzeitige Rekonziliation der Kranken Gott nicht gehindert würde, denen, die volle Buße geleistet hätten, Verzeihung zu gewähren, da das eine mit dem anderen gar nichts zu tun hat. Dagegen legte sich von selbst das Bedenken nahe, ob nicht die Gerechtigkeit Gottes zu kurz komme, wenn der Friede vor der Beendung der Buße erteilt wurde. Wie hätte zudem Cyprian eine „*paenitentia plena et iusta*" bei den Sterbenden, die erst vor kurzem die Buße begonnen hatten, voraussetzen oder auch nur mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit vermuten können? Jedenfalls hätte er bezüglich ihres Loses in gänzlicher Unsicherheit sein müssen, und das trifft nicht zu (Gegen *Müller*, Ztschr. f. Kirchengesch. 1896, 205 f). Ich suchte in meiner früheren Schrift der Schwierigkeit zu entgehen, indem ich die „paenitentia plena et iusta" mit Berufung auf den Gegensatz von „paenitentiae simulatione" im Sinne von wahrer, aufrichtiger Buße nahm (156), was aber bei dem so vielfach klargelegten Begriff der *paenitentia plena* nicht haltbar ist. Die Meinung *Adams* (aaO. 183), daß nach Cyprians Auffassung die Buße nur „wahr" ist, wenn sie volle Sühne leistet, ist ebenfalls nicht zutreffend. Wahre Buße ist echte Bußgesinnung und aufrichtiger Bußeifer (im Gegensatz zB. zur Buße jener, die sich erst auf dem Krankenbett bekehren und bei denen man keine echten Reuemotive voraussetzen kann, ep. 55,23). Tatsächlich steht das „*paenitentiae simulatione*" gar nicht im Gegensatz zu *paenitentia plena*; Cyprian hat vielmehr zunächst aufrichtige Büßer im Auge, die den kirchlichen Frieden gültig erlangt haben, aber mit ihrer Buße noch nicht zu Ende sind und dann im Gegensatz zu ihnen solche, die nur Buße heucheln.

wert ist noch die Begründung: „ne vere paenitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem“; die *vere paenitentes* haben also trotz der Nichtvollendung ihrer Buße in der Todesgefahr ein Anrecht auf den Frieden. Die Bedenken wegen ihres Loses im Jenseits werden sich mithin auch nur auf die ihnen zur Ergänzung der unvollendeten Buße noch bevorstehenden Strafen beziehen, und nicht auf die Gefahr des gänzlichen Heilsverlustes. Voraussetzung für die Möglichkeit des Heils ist nur echte Bußgesinnung, wie auch an dieser Stelle mit allem Nachdruck betont wird.

Nunmehr sind wir in der Lage, die volle Bedeutung des Rekonziliationsaktes zu würdigen. Wenn ihm Cyprian auch nicht die Kraft der Sündenvergebung zuspricht, so dürfen wir ihn in Bezug auf seine Wirkung doch ruhig der Taufe parallel stellen. Wie diese fügt er die Menschen dem lebendigen Leib der Kirche ein, macht sie des göttlichen Geistes teilhaftig[1]) und scheidet sie aus der Zahl derer aus, die vom Heil ausgeschlossen sind.

Als besonders wichtig müssen wir noch hervorheben, daß die Rekonziliation als ein sakramentaler Akt erscheint. Sie bringt die genannten Wirkungen aus sich hervor, und zwar so, daß diese von der rechtmäßigen Vollziehung des Aktes abhängig sind. Wenn der Bischof nicht rechtmäßiger Inhaber der kirchlichen Gewalt ist, zB. nach Cyprians Auffassung durch ein lasterhaftes Leben seine Vollmachten eingebüßt hat, dann ist der von ihm erteilte Friede ungültig, und die Unglücklichen, die in gutem Glauben sich von ihm wieder in die Kirche haben aufnehmen lassen, scheiden ohne Hoffnung auf Heil aus diesem Leben; die persönliche Buße kann ihnen in diesem Fall nichts helfen. Der Kirchenvater spricht dies in schroffster Form in seiner Polemik gegen *Puppian* aus, der ihm selbst allerhand Vergehen zur Last gelegt hatte. Ep. 66,5 (p. 730,12): „Subveniat Puppianus . . ., ne tantus fidelium numerus qui sub nobis arcessitus est sine spe

---

[2]) Ep. 57,4 (p. 653,23): Quomodo potest ad confessionem paratus aut idoneus inveniri qui non prius pace accepta receperit spiritum Patris?

salutis et pacis exisse videatur". Umgekehrt behält der rechtmäßig erteilte Friede in jedem Falle seine Gültigkeit. Er kann zB. nicht mehr rückgängig gemacht werden, wenn der Kranke, der ihn vor beendeter Buße empfangen hat, wieder gesund wird (ep. 55,13); ja selbst dann nicht, wenn er gegen die konziliare Bestimmung zu früh erteilt worden ist. Der Bischof *Therapius*, der den Presbyter *Viktor* vor Ablauf der festgesetzten Bußzeit wieder aufgenommen hatte, erhält deswegen einen strengen Tadel, *Viktor* bleibt aber in der Kirche: pacem tamen quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam (ep. 64,1 p. 717,18). Wir haben es also bei der Rekonziliation mit einem feststehenden kirchlichen Akt zu tun, der eine objektive tiefgreifende Wirkung für das Jenseits ausübt, und das ist der Begriff des Sakraments.

Weiterhin ist ersichtlich, daß die Wirkungen der Rekonziliation, wie sie uns Cyprian darstellt, wesentlich dieselben sind wie die Wirkungen unserer sakramentalen Lossprechung, so sehr auch in scheinbar direkten Widerspruch zu unserer Auffassung die Hauptwirkung der Lossprechung, die Sündenvergebung, der Rekonziliation abgesprochen wird. Der Unterschied liegt ausschließlich in der verschiedenen Fassung des Begriffs der Sündenvergebung. Wir halten streng auseinander Schuld und Strafe und verstehen unter Sündenvergebung zunächst den Erlaß der Schuld, während eine Strafe für die Sünde auch noch nach der Vergebung gefordert werden kann. Das Bußsakrament läßt nach kirchlicher Lehre die Schuld nach und die ewige Strafe; anstatt der ewigen Strafe verlangt Gott aber eine zeitliche, und diese muß der Sünder in diesem oder in jenem Leben abbüßen. *Cyprian* macht den Unterschied zwischen Schuld und Strafe nicht; für ihn ist die Sündenvergebung Vergebung oder Verzeihung schlechthin, also auch Vergebung der Strafe. Demgemäß kann von Vergebung der Sünde erst dann gesprochen werden, wenn die Strafe erlassen oder die Buße vollständig geleistet ist. Weil die kirchliche Rekonziliation nun aus sich nicht den Erlaß aller Strafen bewirkt, wird sie folgerichtig auch nicht als Sündenvergebung bezeichnet,

und so ergibt sich von selbst der zunächst so befremdliche Satz: Nicht die Kirche, sondern Gott allein kann die nach der Taufe begangenen Sünden vergeben, die Vergebungsgewalt der Kirche ist auf die Taufe beschränkt. Damit ist nicht gesagt, daß es nach der Taufe für die Sünden keine Verzeihung mehr gibt, sondern daß sie ihre Verfehlungen selbst abbüßen müssen, während in der Taufe die Sünden einfachhin erlassen werden. Die Möglichkeit einer wirksamen Abbüßung gewährt aber nur die kirchliche Rekonziliation, die das „Verderben" oder die Hölle vom Sünder abwendet und das *„pignus vitae"* darstellt, und das ist wesentlich dasselbe wie der Erlaß der Sünden s c h u l d. Wenn Gott den Büßer wieder zuläßt zur Gemeinschaft der Kirche, ihm teil gibt an seinem Geiste und ihm das Unterpfand des Heils verleiht, dann ist das nichts anderes, als wenn er nach unserer Terminologie die Schuld nachläßt.

Auf diese Weise bin ich berechtigt, an meinem früheren Resultat, daß man auch zur Zeit Cyprians neben der Taufe das Bußsakrament gekannt und gebraucht hat[1]), festzuhalten, wenn ich auch die Argumente, auf die ich damals dies Urteil stützte, vielfach als nicht stichhaltig oder auf falschen Voraussetzungen beruhend habe fallen lassen müssen. Der Kirchenvater bietet uns keine systematische Lehre vom Sakrament der Buße; wir brauchen indessen nur seine ausgiebigen Erörterungen über das Bußwesen mit seiner Lehre von der Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft sowie mit seinen eschatologischen Vorstellungen zu kombinieren, um die Existenz des Bußsakramentes bei ihm klar bezeugt zu finden.

Interessant ist ein Vergleich zwischen der Bußlehre Cyprians, den wir in diesem Punkte als den Repräsentanten des Abendlands im 3. Jahrhundert ansehen können, und der Lehre seines orientalischen Zeitgenossen *Origenes*[2]). Wir finden bei ihnen eine erfreuliche Übereinstimmung in der Praxis, allen Sündern ohne Ausnahme die Rekon-

[1]) Sichtbarkeit der Kirche 165.

[2]) S. meine Abhandlung über die Sündenvergebung bei Origenes, bes. das Schlußurteil 62 ff.

ziliation zu gewähren, falls sie entsprechende Buße aufzuweisen haben. Beide betonen dabei, daß die Kirche nach der Taufe die Sünden gegen Gott nicht mehr vergeben kann, in dem Sinn, daß der Sünder selbst durch Bußwerke seinen Frevel sühnen muß. Beide bezeugen weiter, daß die Buße, falls sie Erfolg haben soll, sich notwendig unter der Leitung der Kirche vollziehen[1]) und in der *Exomologesis* gipfeln muß. Anders dagegen liegt die Sache bei der Frage nach der Bedeutung der kirchlichen Rekonziliation. Hier stoßen wir auf zwei verschiedene Theorien. *Origenes* spricht den Priestern direkt die Binde- und Lösegewalt zu, nimmt aber dieser Gewalt wieder allen Inhalt, indem er die Priester nur dann gültig binden und lösen läßt, wenn Gott an sich bindet und löst. Bei dieser Auffassung verliert die Rekonziliation ihren eigentlichen Wert. Wenn sie gültig erteilt wird, ist sie nur die irdische Bestätigung dessen, was Gott bereits vollzogen hat, und wenn sie ungerechterweise versagt wird, dann gilt die Verurteilung nur für das Diesseits; Gott gewährt in diesem Falle auch ohne die kirchliche Lossprechung Verzeihung (S. 63). Das sakramentale Moment der Buße liegt demgemäß für *Origenes* nicht in der Lossprechung, sondern in der von der Kirche geregelten und unter ihrer Aufsicht vollbrachten Bußleistung, und zwar so, daß schon die Übernahme der Buße als Wiederbelebung des Sünders betrachtet wird. Es liegt auf der Hand, daß demgegenüber die Theorie Cyprians, was Klarheit und Konsequenz angeht, den Vorzug verdient. Bei seinem tiefen Durchdrungensein von dem Heilswert der Kirche räumt er der kirchlichen Rekonziliation die weittragendste Bedeutung ein. Sie ist tatsächlich ein „Lösen" von der Schuld, wenn er auch die Anwendung dieses Begriffes auf sie fast ängstlich vermeidet. Er geht sogar in ihrer Bewertung zu weit und betont ihre Notwendigkeit zu schroff, indem er jede Möglichkeit, außerhalb der sichtbaren Kirchengemeinschaft das Heil zu erlangen, verneint. So finden wir in *Origenes* und Cyprian bezüglich

[1]) Der Beleg für Cyprian in „Sichtbarkeit der Kirche" 141 f.

der Frage nach der *causa efficiens* der Sündenvergebung in gewissem Sinne schon die beiden Richtungen vertreten, die erst in der Hochscholastik überbrückt werden konnten: Für den einen ist die *causa efficiens* die persönliche Buße, für den anderen die kirchliche Lossprechung. — Diese Feststellung scheint allerdings in direktem Widerspruch mit dem oben (S. 245) aufgestellten Satze zu stehen, daß die bewirkende Ursache der Sündenvergebung auch für Cyprian in jedem Falle die Bußleistung oder Genugtuung sei. Der Satz gilt indes, wie gezeigt, nur von dem cyprianischen Begriff der Sündenvergebung, und hier ohne Einschränkung. Die Sache stellt sich sofort anders dar, wen wir von der Sprechweise des Kirchenvaters absehen und in unserer Terminologie eine objektive Beurteilung seiner Lehre geben.

Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod

Von **Franz Ehrle** S. J.—Rom

(Erster Artikel)

Vor Kurzem veröffentlichte Grabmann[1]) eine verdienstliche Studie über die Erwiderung, welche der Dominikaner Johann von Paris dem Correctorium des Franziskaners Wilhelm de la Mare entgegensetzte. Hiermit berührte er ein Thema, für das ich vor längerer Zeit jahrelang mit Interesse gesammelt hatte. So legte ich denn diesen Herbst und Winter in den mir verbleibenden Abendstunden die schon weit geförderte Geschichte des vatikanischen Palastes bei Seite und verarbeitete die für obiges Thema gesammelten Materialien zu einer größeren Veröffentlichung.

Indessen wird es sich lohnen, hier bereits eine kurze Zusammenfassung derselben vorzulegen, um der nun von vielen Seiten in erfreulicher Weise geförderten Forschungsarbeit auf dem Gebiete der alten Scholastik einige Fingerzeige zu geben und Zeit- und Kraftverschwendung zu verhüten. Demgemäß werde ich hier zumal die Resultate der Handschriften-Forschung kurz, aber möglichst reichlich

---

[1]) *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* (1912) August, Sep.-Abdr.

darlegen, dagegen mich in der bearbeitenden Darlegung auf das Nötigste beschränken. Dieselbe wird mit den wünschenswerten Texten in der größeren Veröffentlichung ihre Stelle finden.

Mit obigem Thema knüpfe ich wieder an eine Arbeit an über den Augustinismus und Aristotelismus[1]), in der ich die Neuheit und Gegensätzlichkeit des vom seligen Albert angebahnten und vom hl. Thomas ausgebildeten christlichen Aristotelismus nachwies und hervorhob, wie sehr sich dieser dem bis dahin von allen Schulen nicht nur des Weltklerus und des Franziskanerordens, sondern auch der älteren Dominikaner hochgehaltenen Augustinismus entgegensetzte. Damit war die Lehrstellung des Aquinaten umschrieben. Im Folgenden ist nun der Kampf zu schildern, welcher sich um diese in den bisherigen Wissens- und Lehrbetrieb so tief einschneidende Neuheit alsbald entspann und entspinnen mußte; der Kampf, durch den der christliche Aristotelismus seine Daseinsberechtigung in so siegreicher Weise erhärtete.

Wir können in dem Kampfe deutlich zwei Phasen unterscheiden. Die erste Phase bildete der Correctorienstreit; die zweite die Kritik, welche die jüngeren Ordensbrüder des hl. Thomas an den von dessen Meinungen abweichenden Lehrern ihrer Zeit übten. Diese jüngere, bereits im Aristotelismus herangebildete Generation des Ordens befand sich in der ersten Phase in der Abwehr; in der zweiten ging sie mehr zum Angriff über.

Da wir im Folgenden mit einer Reihe anonymer Schriften zu tun haben werden, müssen wir für die nötigen literar-historischen Untersuchungen eine geeignete Grundlage zu gewinnen suchen. Eine solche bietet uns das von Denifle[2]) aus einer Stamser Hs. veröffentlichte Verzeichnis der Schriftsteller des Dominikanerordens bis c. 1323 oder 1311. Heben wir aus diesem Verzeichnis die unser

---

[1]) *Archiv f. Liter.- u. Kirchengeschichte* V (1889), 603—635.

[2]) *Archiv* II (1886), 192—201, 226—240; vgl. MANDONNET, *Des écrits authentiques de Saint-Thomas.* Freibug 1910, p. 78.

Thema betreffenden Abschnitte[1]) aus. Den nötigen Kommentar derselben werden die folgenden Untersuchungen liefern.

1) Frater Johannes Parisiensis, magister in theologia, scripsit . . . Contra corruptum Thome . . . Item de unitate esse et essentie in creatis [4].

2) Frater Bernhardus Claramontensis episcopus et baccalarius in theologia, scripsit . . . Item contra dicta Henrici de Gande quibus impugnat Thomam. Item contra Gotfridum de Fontibus eadem de causa. *Item* (contra) *Jacobum Neapolitanum eadem de causa* [9].

3) Frater Richaldus *Clapoïl* (Clapwel), *natione Anglicus*, magister in theologia, scripsit . . .

Item contra corruptorem sancti Thome. Item de unitate forme. Item de immediata visione Dei [12].

4) Frater Erveus. natione Brito, magister in theologia, scripsit . . . Item contra Hinricum de Gande ubi impugnat Thomam [17].

5) Frater Thomas de Sutona, natione Anglicus, magister in theologia, scripsit librum de concordia librorum Thome . . . de unitate formarum . . . Item de relatione [58. 94].

6) Frater Petrus de Taranthasia, natione Gallicus, magister in theologia, archiepiscopus Lugdunensis, cardinalis Hostiensis, summus penitentiarius pape et ipse est Innocentius V, scripsit . . . De unitate forme tractatum. De materia celi. De eternitate mundi. De intellectu et voluntate [87].

7) Frater Egidius de Litinis, bacalarius in theologia, scripsit duos libros de unitate formarum [89].

8) Frater Wilhelmus *de Hondem* (de Hotum), natione Anglicus, magister in theologia et archiepiscopus Dublinensis, scripsit . . . Item de unitate formarum. Item de immediata visione divine essentie [91].

9) Frater *Hugo,* natione Gallicus, magister in theologia, archiepiscopus et cardinalis scripsit . . . Item de unitate formarum. Item de visione immediata. Item contra corruptionem Thome [92].

10) Frater Rubertus, natione Anglicus, de Erfort, magister in theologia, scripsit contra dicta Henrici de Gande, quibus impugnat Thomam. Item contra primum Egidii ubi impugnat Thomam [95].

---

[1]) Was im folgenden, der Stamser Hs. (A) entnommenen Verzeichnis kursiv gedruckt ist, stammt aus der Arbeit des Laurentius Pignon (B. in Pariser Nat. Bibl. cod. 14582, f. 135v ff vgl. Denifle *aaO.* S. 195); das in runde Klammern Geschlossene ist ergänzt; die Nummern am Ende der einzelnen Artikel in eckigen Klammern sind die Denifles *aaO.* S. 226 ff.

11) Frater Wilhelmus de Masfelt, Anglicus, magister in theologia, scripsit contra Hinricum de Gande, quibus impugnat Thomam. Item contra corrupt*orem* Thome. Item de unitate formarum. Item de immediata visione Dei [96].

12) Frater Bernardus de Trillia, natione Hyspanus, magister in theologia, scripsit . . . Item questiones de differentia esse et essentie [97].

Die hier verzeichneten Schriften lassen sich in drei Gruppen einordnen. Die erste umfaßt die Widerlegungen des „correct[orium] Thome“; die zweite die Schriften gegen Heinrich von Gent, Godefroy de Fontaines, Ägidius Romanus, Jakob von Viterbo; die dritte enthält Spezialuntersuchungen einiger damals strittiger Lehrmeinungen, wie de unitate forme, de immediata visione Dei, de differentia esse et essentie, de eternitate mundi, de intellectu et voluntate.

Um das vorliegende Thema etwas einzuschränken, lasse ich hier die dritte Gruppe vorerst bei Seite, so sehr auch sie Beachtung verdient. Für die beiden ersten Gruppen gestaltet die, wie oben erwähnt wurde, fast durchgängige Anonymität der einschlägigen Schriften die Handschriften-Forschung sehr schwierig und doch muß dieselbe weitestens ausgedehnt werden, nicht nur zur möglichst vollständigen Sammlung der für die Lösung der literarhistorischen Fragen unentbehrlichen Materialien, sondern auch zur Herstellung einigermaßen befriedigender Texte. Das Übermaß weitgehender Abkürzungen hat in den für den Universitätsbetrieb bestimmten Handschriften und im Besondern in denen scholastischen Inhalts ein solches Verderbnis erzeugt, daß zur Feststellung eines erträglichen Textes nicht selten eine Anzahl normal geschriebener Handschriften ermittelt und herangezogen werden muß. Im Übrigen wird ohne Zweifel die folgende Zusammenstellung der hieher gehörigen Handschriften noch manche Bereicherung und Verbesserung erfahren.

Um diese Vervollständigung und Fortführung der Handschriften-Forschung nach Möglichkeit zu erleichtern, werden hier so reichlich die Anfangs- und Schlußworte der einzelnen Schriften als auch ihrer bedeutsameren Teile

mitgeteilt. Durch dieselben wird sich hoffentlich für die Zukunft die bisher, zumal bei der Seltenheit der einschlägigen Drucke, so schwierige Identifizierung dieser Correctorien-Handschriften leichter gestalten, was auch den Beschreibern unserer Handschriftenbestände erwünscht sein wird, da ihnen, wie nicht wenige gedruckte Handschriftenkataloge zeigen, die uns hier beschäftigenden Schriften große Schwierigkeiten bereiteten.

I. Der Correctorienstreit

Als der hl. Thomas c. 1270 zum zweiten Mal in Saint-Jacques in Paris den Lehrstuhl bestieg, fand er die Universität in wilder Gährung und war alsbald veranlaßt, sich drei mächtigen Strömungen entgegenzustellen: dem übertriebenen, ungesunden Aristotelismus und Averroismus einiger Artistenlehrer, an deren Spitze Siger von Brabant den Lehrstreit bereits in das gesellschaftliche und statuarische Leben der Universität getragen hatte; dem Augustinismus der Lehrer des Weltklerus, der Franziskaner und älteren Dominikaner; und drittens den Angriffen des Weltklerus gegen die Mendikantenorden und ihre Privilegien.

Über den Kampf des Heiligen gegen den falschen Aristotelismus sind wir nun zumal durch die reichhaltige Arbeit Mandonnets[1]) gut unterrichtet. Die Widerlegung der groben Irrtümer dieser Artisten fiel dem Heiligen nicht schwer. Aber ihr ungeläuterter Aristotelismus war nur zu geeignet, von voreingenommenen Lehrern der augustinischen Richtung zur Verdächtigung des geläuterten Aristotelismus des hl. Thomas mißbraucht zu werden. So kam es, daß in den gegen Siger und seine Anhänger gerichteten Lehrverurteilungen von Paris und Oxford (1277 auch Sätze des Heiligen verboten wurden. Das kräftige Vorgehen des päpstlichen Legaten vertrieb binnen Kurzem die Störenfriede aus der Artistenwelt und wie tief trotz dieser Störungen die Einwirkung des englischen Lehrers auf diese beweglichen Geister war, zeigte der Brief, den

[1]) *Siger de Brabant, Étude critique.* Louvain (in *Les Philosophes Belges.* VI [1911], VII [1908]).

die Artistenfakultät nach dessen Tod an den Dominikanergeneral richtete.

In der Franziskaner Schule von Paris waltete c. 1270 nicht mehr die vermittelnde, milde Sinnesart des hl. Bonaventura. An dessen Stelle hatte John Peckham, eine kraftvolle Kampfesnatur, die führende Stellung inne. Es verschärften sich daher die Lehrgegensätze, und waren sie auch noch eine Zeit lang latent, so traten sie doch bald nach den Lehrverurteilungen von 1277 deutlich in die Erscheinung.

Kurze Zeit nachdem Tempier und Kilwardby ihre Lehrverbote erlassen hatten, vielleicht auf Veranlassung derselben, unterzog der englische[1]) Franziskaner Wilhelm de la Mare[2]) die Hauptschriften des hl. Thomas einer scharfen

[1]) Als Engländer wird Wilhelm in cod. Todi 141, f 1 bezeichnet (s. unten S. 282 c): „Hoc est [correctorium] theologie doctoris fratris Guillelmi de Marra Anglici natione". Auf dieselbe Nationalität deutet die Predigt der Mailänder Hs. hin (s. unten Anm. 2), welche „in conventu Lingonensi [l. Lincolniensi] Anglie coram clericis" gehalten wurde. Ich kann mir die Ansicht Littles (*The Grey Friars in Oxford* (*Oxford Historical Society XX*). Oxford 1892, p. 215, note) nicht zu eigen machen: „It is always assumed that he was an Englishman. The available evidence on the point is slight".

[2]) Ohne Zweifel lautet der Name in seiner richtigen und ursprünglichen, englischen Form: William de la Mare. In dieser Form findet er sich 1) in Troyes cod. 1788, f. 113 in einer Sammlung von c. 1282/83 gehaltenen Predigten: „Sermo fratris Guillermi de la Mare, regentis in theologia"; 2) in cod. Ambrosian. A. 11. inf. f 29 in Mailand in einer noch reicheren Predigtsammlung von c. 1260—70: „Item sermo fratris Guillielmi de lamara, editus in conventu Lingonensi Anglie coram clericis" ([Fidelis a Fanna], *Ratio novae collectionis operum S. Bonaventurae.* Taurini, 1874, p. 337); 3) im Brittischen Museum, cod. Burney 358, f 3: „Expliciunt questiones fratris G. de la Maire ordinis fratrum Minorum" (*Catalogue of Mss. in the British Museum.* New Series. vol. I, pars II: *The Burney Mss.* s. l. 1840, p. 97); 4) In Barthol. de Pisa, *Liber conformitatis Analec.-Franciscana* IV (1906)), p. 337: „Frater Guilelmus de Lamarra scripsit . . . contra fratrem Thomam de Aquino correctionem".

Allerdings lautet der Name in den meisten Handschriften „de Mara", seltener „de Marra". Die erstere, vollere Form (de la Mare)

Kritik. Er hob 118 Sätze aus denselben aus mit genauer Angabe der Fundstelle eines jeden, kritisierte, zensurierte und widerlegte dieselben nach Kräften. Es ist dies das bekannte „Correctorium fratris Guilelmi de Mara“[1]).

Wilhelm war nicht ein obskurer Eigenbrödler, sondern einer der bedeutendsten Lehrer seines Ordens in jener Zeit, gleich bewandert in der Theologie wie in der biblischen Textkritik; erklärt doch Denifle[2]) dessen Bibelcorrectorium als eine beachtenswerte Leistung. Im Übrigen zeigt uns ein von Van Ortroy[3]) zuerst veröffentlichtes „Memoriale“ des Ordenskapitels von Straßburg vom Jahr 1282, wie hoch nicht nur Wilhelm, sondern auch sein uns hier beschäftigendes Correctorium in seinem Orden geschätzt wurde. Von dem besagten Kapitel gab der Generalminister, wie es üblich war, außer den eigentlichen Kapitelsdekreten noch einige Mahnungen (Memoriale) den Ordensprovinzialen auf den Weg. Die zweite derselben lautet: „Item generalis imponit provincialibus ministris, quod non permittant multiplicari summam fratris Thome[4]),

---

kann sich unmöglich aus der letzteren, verkürzten (de Mara) entwickelt haben. Diese erweist sich vielmehr als eine Latinisierung der englischen. In der Tat zeigt uns, wie schon Little (l. c. p. 215) bemerkte, ein Blick in die Indices der Patent Rolls (der Roll-Series) des 13. u. 14. Jahrhunderts, daß der Familienname „de la Mare“ häufig und daneben, wenn auch viel seltener, die lateinische Form „de Mara“ vorkam. Der Name ist übrigens, wie zumal die vollere Form zeigt, nicht angelsächsischen, sondern normannischen Ursprungs.

[1]) So haben cod. Assisi 174, f 1 u. cod. Neapel VII F. 21, f 375; in anderen lasen wir „Articuli reprobati per fr. . . .“ oder: „Articuli fratris Guillelmi de Mara“. Nur in cod. Burghes. 188, f 73 heißt es vor dem Index „Correctorium fratris Thome“.

[2]) Im *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch.* IV (1888), 545, vgl. 265 553 und in *Revue Thomiste* II (1894), 158.

[3]) *Analecta Bollandiana* XVIII (1899), 292.

[4]) Dieses Memoriale ist in seinem vollen, hier vorliegenden Wortlaut bisher nur aus einer Handschrift des Ordensgeneralats der Kapuziner (Rom, Via Boncompagni) bekannt. Allerdings findet es sich auch in einer Handschrift des Konventualen-Konvents in Freiburg i. d. Schw. Doch heißt es in derselben: „non permittant multiplicari summam nisi apud lectores notabiliter intelligentes“. Es

nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis; et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares".

Es war also das Correctorium Wilhelms schon geraume Zeit vor 1282 abgefaßt; denn um diesen Befehl zu veranlassen, mußte es schon eine gewisse Verbreitung gefunden haben. Die Verbreitung scheint 1282 schon einige Unannehmlichkeiten verursacht zu haben. Die Schrift soll daher außerhalb der Konvente möglichst wenig bekannt werden; soll den fähigern Ordenslehrern, denen man die Summe des hl. Thomas nicht vorenthalten will, als Gegengift gegen einzelne mißverständliche und nicht unbedenkliche Sätze derselben dienen.

Ja nicht nur vor 1282, sondern wahrscheinlich bereits Ende 1277 oder 1278 scheint das Correctorium Wilhelms entstanden zu sein, da es in demselben von einem der am 7. März 1277 verurteilten Sätze heißt: „quod tanquam erroneum nuper condempnatum est Parisius"[1]).

Wilhelms Correctorium und die durch dasselbe hervorgerufene Kontroverse sind sehr geeignet, um die augustinische Lehrrichtung kennen zu lernen und zwar im Stadium ihrer vollsten Entwickelung, im Augenblick als neben ihr der Aristotelismus des sel. Albert und des hl. Thomas in seiner vollen Pracht und Macht aus den Wellen emporstieg zum Kampf ums Dasein. Zugleich lernen wir aber auch die spezifischen Lehrsätze des letztern kennen und werden so in den Stand gesetzt, die scharfe Gegensätzlichkeit zu ermessen, zu welcher sich das gegenseitige Verhältnis nicht nur dieser beiden Lehrrichtungen, sondern auch das der zwei Ordensschulen zugespitzt hatte. Was uns das Correctorium für c. 1278 zeigt, das offenbaren uns für 1284—1286 die Briefe John Peckhams[2])

---

fehlt also hier bezeichnenderweise „fratris Thome". Ferner hat die Freiburger Hs.: „G. de Mara".

[1]) Aegidii, *Correctorium corruptorii librorum S. Thomae.* Neapoli 1644, p. 175 u. *Cod. Vatic. lat.* 813, f 63v.

[2]) *Registrum epistolarum fratris Joannis Peckham ed. C. T. Martin* (Rolls-Series). London, III (1885), 901 1. Juni 1285 an den Bischof

und die Kapitelsbeschlüsse des Dominikanerordens[1]). Doch machen wir uns vor allem mit Wilhelms Kritik bekannt.

1. Das Correctorium Wilhelms de la Mare

Die Schrift Wilhelms, deren Verlust Prantl[2]) und Little[3]) bedauerten, ist uns noch in einigen Handschriften erhalten, ja liegt uns, wie diese Handschriften zeigen, in einer Reihe von Drucken vor. Sie findet sich, für sich allein als selbständige Schrift ohne irgend eine Erwiderung in:

a) Vatic. lat. 813, membr., ff 85, 348×231 mm, saec. 14, Bl. 53—81. Bl. 53 lesen wir am obern Rand, wohl von derselben, sicher von gleich alter Hand: „Omnibus istis impugnationibus responsum est per dicta beati Thome, et incipit liber *Quare detraxistis*“.

Beginnt Bl. 53: „Questione 12, articulo 2 querens utrum divina essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem mediam, in responsione principali dicit quod requiritur ad videndum Deum aliqua rey similitudo sive lumen glorie.

Bl. 63v enden die Artikel bezüglich der p. 1a: „videtur vicinum esse illi errori, qui ponit omnes intellectus humanos esse natura-

von Lincoln: „Praeterea noverit ipse quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur; sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis, sanctis et philosophis innituntur; vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo; videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus coeli“. Auch in dieser Zeitschrift XIII (1889), 186.

[1]) S. den zweiten Teil.

[2]) *Geschichte der Logik im Abendlande* III 189, 243.

[3]) *L. c.* p. 215: „This treatise, which may perhaps be still extant in a Italian library, is generally know only by the reply“. Huaréau, *Histoire de la Philosophie*. Paris 1880. II 2, p. 103 sagt richtig: „Ce libelle, dont les copies sont devenues très rares . . .“

liter equales, nec unum esse alio nobiliorem. — Ibidem [q. 118, a. 2] etiam ponit, quod tantum est una forma substantialis in homine et in quolibet composito, quod supra reprobatum est".

„Questiones de prima parte secundi libri fratris Thome".

In der Tat folgen Bl. 63v die 12 Artikel der 1a 2ae, Bl. 65 die 16 der 2a 2ae, Bl. 72—73 u. 75—76v die 9 de veritate Bl. 76v bis 78v die 10 de anima, Bl. 78v der einzige Artikel de virtutibus, Bl. 79 die 4 de potentia, Bl. 79—81 die 9 der quodlibeta. Es fehlen also die neun, welche dem Kommentar zum ersten Sentenzenbuch entnommen sind.

Bl. 81 endet der neunte Artikel der Quolibeta mit der Stelle des hl. Augustinus (de Trinitate 4°): „Credo namque sine dubio ad quorumlibet explanationem, que necesse est esse, non modo probabilia, ymo etiam necessaria argumenta non debere [l. deesse], quamvis illa interim[1]) contingat nostram industriam latere".

Die Fragen aus den Quaestiones disputatae und aus den Quodlibeta, an welche Wilhelm seine Kritiken anknüpft, waren allem Anschein nach in dem ihm oder dem Abschreiber des cod. Vatic. 813 vorliegenden Exemplar mit einer durchgehenden Zahlenreihe bezeichnet. Wilhelm beginnt mit „questio 19", geht durch das erste, zweite und dritte Hundert und endet mit questio 413, 426 und 426.

b) Turin, Universitätsbibliothek cod. CCXLVII (f. IV. 31)[2]) membr., ff 92, folio, saec. 14 ex., eben leserlich. Durch den großen Brand von 1904 verloren[3]). Bl. 69—92. Bl. 69 stand eben von etwas späterer Hand: „Articuli fratris Guillelmi de Mara".

Die Handschrift stimmte mit der vorhergehenden, doch enthielt sie nur die der Summe entnommenen Artikel.

c) Brüssel, Königliche Bibliothek, cod. 1581 (873—85)[4]), membr., ff 164, 302×210 mm, saec. 13 ex., leserlich, aus dem Augustinerstift von Corsendonck.

---

[1]) *Hs.* intentione.

[2]) Pasini, *Catalogus mss. bibliothecae regiae Taurinensis.* Taurini, II (1749) 75.

[3]) [Cipolla — De Santis] *Inventario dei codici superstiti della Biblioteca Nazionale di Torino.* (*Rivista di Filologia e d'Istruzione classica di E. Stampini.* XXXII (1904), 385—588) Torino 1904, pp. 525, 579 nicht verzeichnet.

[4]) Nicht verzeichnet in Van den Gheyn, *Catalogue des mss. de la Bibliothèque Royale de Belgique. Bruxelles,* III (Théologie 1903), 9. 10. Auch in De Wulf, *La Traité* de unitate formae *de Gilles de Lessines* (Les Philosophes Belges I) Louvain 1901, p. 5 aus einem

Bl. 96v—119. Bl. 96v findet sich am oberen Rand von alter Hand: „Hiis presens esse digneris virgula Jesse". — „Contra primam partem Summe". — „Et est iste liber fratris Humberti".

Stimmt gleichfalls mit Vatic. 813 und enthält wie er die Artikel der Summe, der Quaestiònes disputatae de veritate, de anima, de virtutibus, de potentia und der Quodlibeta.

d) Toulouse, Munizipalbibliothek, cod. 872, membr., ff nicht numeriert, ff 53, saec. 14.

Es fehlt eingangs nichts, wie im Katalog[1]) irrtümlich angemerkt ist. Die Hs. beginnt genau wie Vatic. 813 mit: „Questione 12, articulo 2 querens" und endet wie diese mit „nostram contingat industriam latere". Sie bietet also auch dieselben Artikel wie der Vatic.

e) Assisi, Municipalbibliothek (ehemals S. Francesco), cod. 174[2]), membr., ff 215, 260×200 mm, saec. 13/14.

Bl. 1—51. Bl. 1 ist oben von alter Hand angemerkt: „Correctorium fratris Guillelmi de Mara". Mit denselben Worten ist diese Schrift im alten Bibliothekskatalog[3]) von 1381 verzeichnet. Ebendaselbst lautet auch das Incipit: „Questione 12, articulo 3 querens: utrum essentia divina videatur ab intellectu creato".

f) Todi, Kommunalbibliothek (früher S. Fortunato)[4]) cod. 114, membr., ff nicht numeriert, 210×170 mm, saec. 14 in., gut leserlich.

Bl. 1 steht von gleichalter Hand: „Articuli reprobati per fratrem Guillelmum de Mara de ordine fratrum minorum". Enthält außer den Artikeln der „Summa" jene der „Quaestiones disputatae" so ziemlich in derselben Ordnung und in derselben Fassung wie Vatic. 813.

g) Neapel, Nationalbibliothek, cod. VII F. 21. membr., ff nicht numeriert, in 12°, Miszellaneen, saec. 14/15, sehr kleine, schwer

älteren Katalog bezeichnet als: „Eiusdem [Thome] et Humberti dictata de prima summa". Humbert war der Besitzer; er war schon von SANDERUS, *Bibliotheca Belgica manuscripta*. Insulis 1644, II p. p. 68 in den Titel gezogen worden als „Albertus".

[1]) *Catalogue Générale des mss. des Bibliothèques des Departements, in 4°.* Paris, VII (1885), 509, n. 19.

[2]) G. MAZZATINTI, Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia. Forli, IV (1894), 51.

[3]) L. ALESSANDRI, *Inventario dell' antica Biblioteca del sacro Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381.* Assisi 1906, p. 9.

[4]) L. LEONIJ, *Inventario dei codici della Comunale di Todi.* Todi 1878, p. 43.

lesbare Schrift. Bl. 375 am obern Rand von alter Hand: „Correctorium fratris Guillelmi de Mara". Es enthält dieselben Artikel (134) wie Todi und zeigt mit ihm auch sonst einige Verwandtschaft.

h) Prag, Universitäts-Bibliothek cod. 662[1]), membr., ff 114, 28×20 cm, saec. 13/14.

Bl. 67v—106 beginnt: „Questione 15, articulo 5 querens, utrum divina essentia" und soll nach dem gedruckten Katalog enden: „quia in sacra scriptura nusquam fit mencio de philosophia naturali". Im Katalog führt es den Titel: „Quaestiones theologicae". Doch das „Incipit" zeigt uns, daß wir es hier entweder mit dem Correctorium Wilhelms oder mit der verkürzten Gegenschrift zu tun haben, die den Namen des Ägidius von Rom führt[2]).

In diesen acht Handschriften ist uns ohne Zweifel die Schrift Wilhelms im Wesentlichen in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten, wie uns ja auch eine Anzahl alter Überschriften bezeugt. Diese Überzeugung muß in uns die Tatsache bestärken, daß diese ganze, in jenen Handschriften vorliegende Schrift, Artikel für Artikel, genau in derselben Fassung, dem „Correptorium corruptorii fratris Thomae" einverleibt worden ist, welches uns mit dem Namen des Aegidius Romanus in mehreren Auflagen vorliegt. Allerdings bedurften wir, um diese Tatsache feststellen zu können, einiger jener Handschriften, welche uns Wilhelms Schrift für sich in ihrer ursprünglichen Form boten.

Der Auktor scheint seiner Schrift keinen besondern Titel gegeben zu haben, was, wie wir im Verlauf unserer Forschung mehrfach feststellen werden, in jener Zeit bei polemischen Schriften, welche häusliche Schulstreitigkeiten betrafen, meistens der Fall gewesen zu sein scheint. Auch wird der hl. Thomas nirgends genannt oder es wurde sein Name von den Abschreibern bald getilgt, was gleichfalls eine Eigentümlichkeit der polemischen Literatur jener Zeit war[3]).

---

1) J. Truhlář, *Catalogus codd. mss. lat. bibl. univ. Pragensis* Pragae, I (1905), 266.

2) S. unten S. 284.

3) S. De Wulf, *Le Traité* de unitate formae de *Gilles de Lessines l. c.* p. 85 und unten im zweiten Teil.

Die einzelnen Artikel Wilhelms bestehen, wo sie ihre volle Form haben, aus drei Teilen. Zunächst wird in den Schriften des hl. Thomas genau die Stelle angegeben, welcher der zu kritisierende Satz entnommen ist, wobei zuweilen längere Stellen aus diesen Schriften mitgeteilt werden. An zweiter Stelle folgt in wenigen, aber scharfen Worten die Zensur und ihre Begründung. An sie schließt sich drittens, wo dies nötig scheint, die Lösung der vom Heiligen für seine Meinung beigebrachten Gründe. — Die ganze Kritik ist herb und scharf, aber sachlich und objektiv; sie enthält sich aller persönlichen Spitzen, greift nirgends zu spöttischen oder beleidigenden Ausführungen oder Invektiven.

Selbstverständlich mußte diese Kritik des hl. Thomas, bei der zwischen den beiden Ordensschulen bestehenden Spannung, so bald sie bekannt wurde, einen wahren Sturm entfesseln. In der Tat hallte alsbald ein vielfaches Echo auf die eine Stimme zurück.

2. Das dem Aegidius de Roma zugeschriebene Correptorium Corruptorii fratris Thomae

Gegenwärtig wird die Autorschaft der uns hier beschäftigenden Schrift fast allgemein dem Augustiner Aegidius de Roma[1]) abgesprochen oder wenigstens bezweifelt. Mit Recht macht man in dieser Richtung geltend, daß nur zwei Handschriften, Paris, Nationalbibliothek 14549 (aus Saint-Victor) und Paris, Mazarine 853 (1022) (aus Saint-Jacques), den Namen des Ägidius führen und daß er in beiden erst nachträglich eingefügt wurde. Zwei weitere Gründe macht Mandonnet in seiner verdienstlichen Studie über Ägidius[2]) geltend. Der Verfasser des Correptorium bekennt, daß er anfangs in Betreff seiner Stellungs-

[1]) Über ihn außer Ossinger, Herrera, besonders Mandonnet in der *Révue des sciences théologiques et philosophiques.* IV (1910, 480): N. Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna.* (*Antologia Agostiniana* I) Roma 1896; F. Lajard in der *Histoire littéraire de France.* XXX (1888), 421-566.

[2]) *L. c.*

nahme im Streite um die Einheit der Wesensform unentschieden gewesen sei[1]), während doch Ägidius sich, wenigstens im reiferen Alter, als einer der entschiedensten Vorkämpfer der Einheit erwies. Zweitens der Armutsbegriff des Verfassers ist der spezifische des Dominikanerordens[2]). Allerdings glaube ich, daß Auffassung und Übung der religiösen Armut im Dominikaner- und Augustinerorden[3]) damals kaum wesentlich verschieden waren. Beide Orden ließen den gemeinsamen Besitz zu; beide schlossen anfangs vom gemeinsamen Besitz liegender Güter (außer Haus und Garten) aus. Sie folgten eben auch hier der ihnen beiden gemeinsamen Regel des hl. Augustin. Immerhin läßt sich den beiden Gründen eine gewisse Beweiskraft nicht absprechen. Auf den Dominikanerorden scheint auch die Antwort auf art. 15 der 2a 2ae[4]) hinzuweisen. Wilhelm verteidigt hier mit besonderem Nachdruck den Satz, daß der Orden, welcher selbst auf den gemeinsamen Besitz verzichte, vollkommener sei als jener, der ihn zulasse[5]). Der Verfasser des Correptorium will auf diesen Streitpunkt nicht eingehen, „non decrevimus respondere pro eo praecipue quod propter paupertatem, quam se profitentur habere, non solum et re et nomine praedicatoribus veritatis, verum etiam omnibus simpliciter et universaliter ... se conantur ... perfectiores per omnia declarare“[6]), d. h. sie wollen an Vollkommenheit nicht nur den Prediger-Orden, sondern alle Orden übertreffen. Ferner lesen wir am Ende der Additio oder des articulus 49

---

[1]) *Correptorium* ed. Neapoli 1644, p. 186: „si scirem argumenta, quae hoc ostendunt dissolvere, ut quandoque credebam, responsionem per singula posuissem“; vgl. unten S. 282.

[2]) *L. c.* pp. 269—285, art. 11—15 der 2a 2ae.

[3]) *Archiv f. Liter.- u. Kirchengesch.* I (1885), 182 und *Constitutiones fratrum Eremitarum S. Aug. Ratisponenses* (1280) ed. Venetiis, 1508, f 37b, capp. 44, 45.

[4]) *Correctorium corruptorii* ed. Neapol. 1644, p. 285 ff.

[5]) Über den Streitpunkt selbst und die einschlägigen Aussprüche des hl. Thomas s. *Archiv f. Liter.- u, Kirchengesch.* IV (1888), 47.

[6]) *L. c.* p. 296, vgl. 288 f.

der 1a p.[1]) zwar auch in den Hss.: „In hoc enim opere nihil aliud quam ad ea, quae adversarii doctoris nostri eximii obiciunt, responsio ponitur et ponetur“. So konnte sich nach dem Sprachgebrauch der Zeit wohl nur ein Dominikaner ausdrücken. Endlich wird, wie wir weiter unten (S. 283 c) sehen werden und worauf bereits Grabmann (aaO. S. 6 f.) teilweise hinwies, in cod. Todi 141 und, was noch wichtiger ist, in der Berliner Replik (unten S. 300) der Auktor dieses Correctoriums mehrmals ausdrücklich als „Praedicator“ bezeichnet. Übrigens ist zuzugeben, daß nach der ganzen Sachlage von vornherein an erster Stelle ein Dominikaner als Verfasser in Frage kommt. Trotzdem scheint es wünschenswert, daß die Untersuchung weitergeführt und die Frage endgültig entschieden werde.

Doch machen wir uns vor allem mit der Schrift[2]) selbst bekannt.

a) Vatic. Burghes. 188; membr., ff 79, 250×176 mm, saec. 14 in. gut leserlich.

Bl. 1—73. Ein Titel findet sich nur vor dem Bl. 72v, 73 füllenden Verzeichnis der Artikel. Bl. 72v: „Iste liber appellatur correctorium fratris Thome, unde primus articulus est, quod Deus videtur“ . . . Bl. 73: „Omnes isti articuli ponuntur a Thoma fratre Predicatorum. Istud opus consummatur et in finem deducitur et fuit compilatum a predicto“. Doch geht kein Name vorher.

Bl. 1 enthält die Vorrede: „Quare detraxistis sermonibus veritatis, cum vobis nullus sit, qui possit me arguere. Job VI. Questio posita optime in persona Thome de Aquino doctoris eximii, cuius doctrina fulget ecclesia, proponi potest quibusdam, qui eius doctrinam ymo veritatem, quam docuit, ipsius sermonibus veritate plenis et spiritu veritatis instigante conscriptis detrahentes depravare nituntur. Et hoc ex eorumdem sententia de verbo ad verbum

---

[1]) *L. c.* p. 187.

[2]) Sie erschien mit dem Titel: Defensorium seu correctorium (auch Castigatorium) Aegidii Romani ord. Erem. S. Aug. in corruptorium librorum s. Thomae, in Venedig 1486 (nachweisbar?), 1501 (Luere), 1516 (Oct. Scotus) die verbreitetste Ausgabe, Straßburg 1501 (Martin Flach der J.), Köln 1624, Neapel 1644, Cordova 1702 in der sehr seltenen Gesamtausgabe des Ägidius, vgl. J. M. De Valdenebro y Cisneros *La imprenta en Cordoba.* Madrid 1900, p. 175.

per singulos articulos digesta, etiam consequenter ex dictis eiusdem doctoris venerabilis exterminata Deo adiuvante patebit".

Es folgt der erste Artikel der 1a p.: „Primus articulus est, quod Deus in patria videtur per suam essentiam et non per speciem creatam. In questione XII II° articulo querit, an divina essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem mediam, et dicit in responsione principali, quod requiritur aliqua Dei similitudo id est lumen glorie ex parte videntis, ut ipse dicit ibidem aliquantulum infra finem responsionis, sed ex parte rei vise, quam necesse est uniri aliquo modo videnti, per nullam creatam similitudinem Dei essentia videri potest. Et hoc videtur insinuare quatuor rationibus.

Dieser erste Teil: Die Aushebung des Satzes aus der Summe des Heiligen endet: „ergo dicere Deum videri per similitudinem, est divinam essentiam non videri. Hoc dicit frater Thomas".

Der zweite Teil: Die Zensurierung beginnt: „Ista positio videtur nobis falsa et contra auctoritatem Sanctorum. Dicit enim Augustinus de trinitate"; und endet: „est ponere contraria".

Der dritte Teil: Die Widerlegung der Argumente des Heiligen beginnt: „Ad rationes dicendum. Ad primam, cum dicitur, quod re presente non est necessaria similitudo rei"; und endet: „sic enim [*non est*] cognoscibilis a creatura neque per creaturam, sed a se ipsa, per seipsam. Huc usque sunt verba eorum".

Nun folgt die Widerlegung der Kritik Wilhelms. Sie beginnt Bl. 1v: „Sequitur inprobatio predictorum per dicta Thome. Istam veritatem, scilicet quod Deus a beatis in patria per suam essentiam videatur et per nullam speciem creatam mediam, docet frater Thomas" . . . Dieselbe begründet zunächst die Ansicht des hl. Thomas, widerlegt hierauf die Beweise Wilhelms und zuletzt dessen Widerlegung der Argumente des Heiligen. Sie schließt: „ipsa ergo per seipsam videtur a beatis in patria, ad quam nos perducat, qui sine fine vivit et regnat. Amen".

Der zweite Artikel Bl. 3: „Secundus articulus est de hoc quod Thomas dicit quia intellectus noster non cognoscit singularia. Questione 14. articulo XI in responsione primi argumenti dicit quod intellectus noster non cognoscit singularia, quia intellectus noster abstrait speciem intelligibilem a principiis individuantibus" . . .

Mit obigen Worten beginnen von nun an alle Artikel. — Bl. 36 schließt der 48. Artikel der 1a p. mit den Worten: „intellectum docendo declarare ad eius laudem et honorem, cui est gloria in infinita seculorum secula". — Dann folgt noch Bl. 36. 36v der in den Ausgaben als Additio oder art. 49 bezeichnete Anhang: „Qui pertractationes rationum predictarum, per quas posset ap-

parere, quod ponere plures formas . . . responsio ponitur et ponetur".

Es folgen Bl. 36—42 die 12 Artikel der 1ª 2ªe; Bl. 42—54v die 16 der 2ª 2ªe; Bl. 54v—60v die 9 der Quaestiones disputatae de veritate; Bl. 60v—64v die 10 de anima: Bl. 64v—65v einer de virtutibus; Bl. 65v—66 4 de potentia Dei; Bl. 60—69 9 der Quodlibeta und Bl. 69—72 9 des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch. Hier schließt die Handschrift genau wie die Drucke: „dignatus est sua clemencia exaltare, cui est honor et gloria in secula seculorum".

b) Vatic. lat. 4287, membr., ff 57, 305×210 mm, saec. 14, gut leserlich, englische Schrift.

Bl. 29—52 findet sich dieselbe Schrift, jedoch nur mit den 48 Artikeln der 1ª p. — Bl. 29 lautet die Rubrik: „Incipit corruptorium de hiis que tanguntur in prima parte summe fratris T. de Aquino". Bl. 2v hat der zu dieser Schrift gehörige Index die Überschrift: „Incipit vocalis (d. h. alphabetische) tabula in corruptorio prime partis huius voluminis". Bl. 52v schrieb eine Hand des 15. Jahrhunderts auf den obern Rand: „Hic est finis correctoris corruptorii sancti doctoris Thome de Aquino".

Von den üblichen Varianten abgesehen stimmt diese Handschrift ebenfalls genau mit den Drucken und Burghes. 188. Doch fehlt hier die Vorrede. Ferner ist der 48. Artikel mit dem 47. verbunden. Am Ende desselben fehlt die oben erwähnte Additio.

Im Artikel 48 verdient eine ironische Anspielung auf Kilwardby oder Peckham Beachtung, auf welche bereits Grabmann aufmerksam gemacht hat. Bl. 52v „Et ecce coram Deo, quia non mentior, si scirem argumenta, que hoc [die Gefährlichkeit der Ansicht von der Mehrheit der Wesensformen] ostendunt, dissolvere, ut quandoque credebam, responsionem per singula posuissem; sed [sicut] nihil pertinaciter affirmo, ne sim prosumptuosus, sic meam recognoscens inpotentiam vel ignoranciam, nihil respondeo ad argumenta predicta, ne ficta et fatua dicere cogar. Forsan dominus Cantuar[iensis] docebit vos respondere vel aliquis alius cui Deus istam veritatem lucidius voluerit revelare". In den Drucken und in Burghes. 118 fehlt „Cantuariensis", wodurch der Text unverständlich wird. Aus dieser Anspielung auf einen Erzbischof von Canterbury läßt sich für die Datierung der Schrift nur entnehmen, daß sie zwischen 1277 u. 1292 abgefaßt ist, da sie sich nicht nur auf Peckham sondern auch auf Kilwardby beziehen kann. wenngleich, Wilhelm gegenüber, die Spitze gegen letzteren noch schärfer ist.

c) Todi, Kommunalbibliothek (früher S. Fortunato) 141, membr., ff 115, 250×145 mm, saec. 14, sehr leserlich.

Bl. 1—91. Dieselbe Erwiderung. Bl. 1 lesen wir: „Hoc est [correptorium?] . . . theologie doctoris fratris Guillelmi de Marra ordinis fratrum Minorum, Anglici nacione, supra aliqua dicta in diversis operibus venerabilis in theologia doctoris . . . cum excusacionibus dictorum . . ., ubi ponentur per ordinem primo dicta . . ., secundo . . ., tercio dicta fratris alicuius excusantis". — Es folgt nun zuerst der erste Artikel Wilhelms. Dann finden wir Bl. 1v mit der Überschrift: „Predicator excusans" die oben mitgeteilte Vorrede, jedoch hier mit dem volleren Text aus Job 6: „Quare detraxistis *bis* nec in faucibus meis stulticia personabit", wie er sich auch in den Drucken findet.

Am Ende der Handschrift, nach einigen logischen Traktaten findet sich das Verzeichnis dieser Schrift mit dem Titel: „Hec est tabula correctorii fratris Guillelmi de Mara ordinis Minorum contra quosdam articulos fratris Thome de Aquino ordinis Predicatorum cum responsionibus cuiusdam fratris Predicatoris".

In seinem Inhalt entspricht der cod. Todi 141 genau dem cod. Burghes. 188. Auch er bietet alles vom ersten Artikel der 1a p. bis zum Ende des neunten Kommentars zum ersten Sentenzenbuch.

Bl. 36v am Ende des 48. Artikels des 1a p. lesen wir: „Ext plicit pertractatio dubiarum materiarum super 1a parte. — Incipiun correptiones super 1m 2e cum excusacionibus dictorum Thome. — Bl. 43v: „Explicit responsio ad ea que contra primam partem secunde obiciunt, qui nodum in cirpo querere conantur", genau wie cod. Burghes. 188, f 42; doch fährt unsere Handschrift weiter: „ut tandem conquiescant enodata rectitudine veritatis. — Incipit correptorium et excusatorium super 2a 2e".

d) Avignon, Stadtbibliothek, 200 (ol. 100)[1] membr., ff 298, 324×226 mm, saec. 14/15.

Bl. 91—183 beginnt mit der Vorrede, jedoch mit dem gekürzten Text aus Job: „Quare detraxistis . . . qui possit arguere me. Job 6". Auch im Folgenden sind die aus Wilhelms Kritik eingeschalteten Stellen etwas gekürzt. Im übrigen stimmt Umfang und Wortlaut mit dem gedruckten Text und endet wie dieser: „dignatus est sua clementia exaltare, cui laus" etc.

---

[1]) *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques. Departements.* Tome XXVII: *Avignon par L. H. Labande.* Paris, I (1894), 175.

e) Paris, Nationalbibliothek, 14549 (ol. Saint-Victor) membr. et chartac.

f) Paris, ebendaselbst cod. 14863 (ol. Saint-Victor), membr., saec. 14.

Bl. 118—221.

g) Paris, ebendaselbst cod. 15820 (ol. Sorbonne) chartac., folio, saec. 15.

Bl. 97—192, vgl. unten S. 292.

h) Paris, Mazarine 853 (ol. 1022 Saint-Jacques ord. Praed.) membr., ff 143, 231×160 mm, saec. 14, Blätter nicht gezählt.

Vorrede und Text mit den Artikeln gegen die Summa. Er endet von derselben Hand: „Explicit responsorium ad ea que obiciuntur contra 2am p.. Incipit responsorium ad ea que obiciuntur contra dicta fratris Thome de ordine fratrum Predicatorum in questiones disputatas ab eodem“. Doch folgen statt dessen die Quodlibeta des Heiligen. Vgl. unten S. 288.

3. Das verkürzte sogen. ägidianische Correptorium

In ihm wird der Schrift Wilhelms in jedem Artikel nur der erste Teil entnommen, jener nämlich, welcher, wie ich oben sagte, die zu beanstandende Lehre aus den Schriften des hl. Thomas aushebt. Wo dieser Teil einen etwas zu großen Umfang hat, wird auch er gekürzt, jedoch so, daß die Fassung Wilhelms beibehalten wird und die Kürzung nur durch einfaches Abbrechen und Anfügung eines „et c.“ erfolgt. Der zweite Teil Wilhelms, welcher die Zensurierung und ihre Begründung enthält, wird völlig unterdrückt. Der ganze Auszug aus Wilhelm schließt dann hier mit den Worten „Hec sunt verba W[ilhelmi]“, selten: „Hec sunt W[ilhelmi]“. Zuweilen wird an diese Worte sofort die einschlägige Stelle des sogen. ägidianischen Textes angeschlossen; so Art. 12 „Hec sunt verba W. et aliorum, qui parvam videntur habere intelligentiam eorum que loquuntur“, und Art. 13: „Hec sund verba W., et secundum veritatem non sunt nisi verba“. Die auf diese Worte folgende Widerlegung bietet genau den vollen Wortlaut des sogen. ägidianischen Correptoriums. Es beschränkt sich also die Kürzung gänzlich auf die Mitteilung der einschlägigen Stelle Wilhelms. — Hieher gehört:

a) Vatic. lat. 825, membr., ff 133, 302×212 mm, saec. 14, in schöner englischer Schrift, jedoch mit fehlerhaftem Text.

Bl. 104—132v. Bl. 104 findet sich die Vorrede: „Quare detraxistis . . . arguere me. Job 6. Questio proposita . . . patebit". Der erste Artikel beginnt: „Questione XII articulo secundo querens, utrum divina essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem mediam . . . sed ex parte rei vise quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Hec sunt verba W. — Improbatio predictorum secundum dicta Thome. Istam veritatem, scilicet quod Deus a beatis in patria videatur immediate per suam essentiam" . . . Genau mit denselben Worten, die dem Correctorium Wilhelms entnommen sind, beginnen auch alle folgenden Artikel.

Bl. 123v endet der die 1a p. betreffende Teil: „docere et docendo declarare ad eius honorem" . . . Dann folgt der Zusatz, den, wie ich oben bemerkte, auch die Drucke haben, mit den Worten: „Sequuntur quedam pertractationes rationum predictarum, per quas posset apparere, quod ponere plures formas substantiales in eodem, repugnat fidei christiane. Qui voluerit rationes predictas . . . ponitur et ponetur"[1]).

Bl. 124—128 folgen die 12 Artikel der 1a 2ae u. Bl. 128—132v die der 2a 2ae, doch bricht Bl. 132v der Text im 10. Artikel mit den Worten ab: „et firmat dictum suum per capitulum 18 q., ubi dicitur, quod sacra ordinatio de monacho facit episcopum, sed nullum (!) licet de statu inferiori ad superiorem transire. Hec sunt W[ilhelmi]".

4. Das Correctorium Corruptorii des Johannes Parisiensis

Von dem Dominikaner Johann von Paris, dem Jüngern, (Quidort, Surdy)[2]) besitzen wir einen Traktat de potestate

---

[1]) Es folgt unmittelbar: „Et debet poni inter questiones 1e 2e. Due reprobationes W[ilhelmi] sequentes non sunt reprobate". In der Tat fehlen den nun folgenden beiden Artikeln — es sind in den Drucken der 10. u. 11. der 1a 2ae — die entsprechenden Widerlegungen des sogen. ägidianischen Textes.

[2]) S. über ihn Quetif-Echard, *Ss. ord. Praed.* I, 500 ff: Lajard in der *Histoire litteraire de France* XXV (1869) p. 299; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz VIII.* Stuttgart 1903, S. 275 ff: Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.* II, 46, 120 u. im *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch.* II (1886) 226.

regia et papali[1]), durch den er in den Streit zwischen Bonifaz VIII und Philipp dem Schönen eingriff; ferner einen Sentenzen-Kommentar[2]), eine Schrift de Antichristo[3]) — ein damals beliebtes Thema — ein Quodlibet[4]) und drei „Determinationes", eine „de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia"[5]); eine zweite „de secta christiana per testimonia gentilium"; eine dritte „de confessionis fratrum"[6]). Durch die erste dieser Determinationen, welche er 1304 veröffentlichte, als er die Doktorwürde in der Theologie erhielt, verwickelte er sich in Prozesse zunächst mit dem Bischof von Paris und sodann mit der päpstlichen Kurie, vor deren Abschluß er am 22. September 1306 starb.

Da die Widerlegung Johanns wohl nicht allzu lang nach der Schrift Wilhelms (c. 1278) entstanden sein wird, haben wir sie wohl als eine Erstlingsschrift ihres Verfassers zu betrachten. Hiemit würde auch der lebhafte und temperamentvolle Ton derselben gut stimmen.

Schon Quetif-Echard hatten, wenigstens in ihren Nachträgen, Johann von Paris eines der Correctorien zugeschrieben. Nun hat Grabmann diese Ansicht durch den Nachweis anderer Handschriften, mit dem Namen Johanns, über alle Zweifel erhoben. Es wird sich vielleicht lohnen, einige dieser Handschriften noch genauer zu prüfen und ihnen noch einige neue anzufügen.

a) Vatic. lat. 859, membr., ff 182, 357×242 mm, saec. 14 in.

Bl. 118—151. Bl. 118 am obern Rand, von etwas jüngerer, aber noch immer dem 14. Jahrhundert angehöriger Hand: „Correctorium Corruptorii". Durch die ganze Schrift findet sich oben über der linken Seite blau und roth COR. und rechts IO, offenbar „correctorium Joannis"; wie vorher über gewissen Traktaten des Herveus links QoL und rechts H.

---

[1]) Scholz aaO.; Paris Nat. Bibl. 14889, 16576, ed. Paris 1506.

[2]) Basel cod. B. III. 13, vgl. unten S. 288 f.

[3]) Denifle, *Archiv* IV (1888), 322 ff.

[4]) Paris Nat. Bibl. 14572 (Saint-Victor), f 1—4v.

[5]) Paris Nat. Bibl. 14889; 16576, f 50; ed. London 1686.

[6]) Die zweite und dritte in Oxford, Lincoln College 81, ff 1—10 Laon 275.

Die Schrift beginnt: „Circa questionem 12, articulo 2. Ibi enim dicitur in principali responsione, quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo Dei, scilicet lumen glorie, ut ipse ibidem aliquantulum infra in fine responsionis dicit. Ex parte. inquit, visive potentie requiritur aliqua Dei similitudo, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum".

Der erste, die 1ª p. betreffende Teil endet Bl. 145ᵛ: „Circa questionem 188, articulum 3 calumpniantur. Dicit enim in responsione secundi argumenti, quod additio ad formam substantialem mutat speciem ... Sed dicendum quod manifestum est, quod ipse intelligat de prima perfectione, non de secunda nisi modo supra dicto, et hoc tota die clamant dicta sua. Qualiter autem intellectus humani sint equales et qualiter non, ex predictis patet. Et sic patet quomodo potest responderi ad omnia, que obiciuntur contra fratrem Thomam in prima parte summe".

Es folgen nun die Artikel der 1ª 2ªᵉ. Sie beginnen Bl. 145ᵛ: „Circa primam partem secunde calumpniantur. Dicit enim frater Thomas ibi questione 3, articulo 4 in solutione principali, quod ad beatitudinem duo requiruntur". — Bl. 150ᵛ enden sie: „Circa ultimam questionem, articulum 5 calumpniantur. Ibi enim dicitur in responsione 2 argumenti, quod matrimonium fuit in veteri lege ut fuit in officium nature, non ut est sacramentum coniunctionis Christi et ecclesie ... [Bl. 151]: Unde permissio de libello repudii non habet modo locum nec fuisset tempore innocentie. Et sic potest responderi ad ea, que obiciuntur contra fratrem Thomam in prima parte secunde. — Isti sunt articuli prime partis summe, in quibus contradicitur Thome in Corruptorio Minorum et respondetur in hoc opere eisdem contradictionibus".

b) Neapel, Nationalbibliothek, VII. C. 22, membr., ff nicht numeriert, folio, saec. 14.

Stimmt genau mit Vatic. 859, nur lautet hier der Schluß: „Et sic potest responderi ad ea que obiciuntur contra fratrem Thomam in prima secunde".

c) Pisa, Seminarbibliothek 45, membr., ff nicht numeriert, quarto, saec. 14.

Enthält an dritter Stelle unser „Correctorium", das ebenfalls genau mit Vatic. 859 stimmt. Am Schluß lesen wir von derselben Hand: „Explicit correctorium corruptorii Minorum super 2ᵐ 2ᵉ p.", worauf eine Hand des 14/15. Jahrhunderts anfügte „S. Thome de Aquino ordinis Predicatorum compilatum per fratrem Johan-

---

[1]) A. M. Josa, *Codici mss. della Biblioteca Antoniana di Padova.* Padova 1886, p. 185.

nem Parisiensem eiusdem ordinis et magistri in theologia". Dieser Zusatz war um so mehr berechtigt, als am obern Rand das uns schon aus Vatic. 859 bekannte IO. von gleich alter Hand angebracht war.

d) Padua, Antoniana 282[1]), membr., pp. 184, 330×230 mm, saec. 14.

Stimmt mit den übrigen.

e) Erfurt, Amploniana, F. 79[2]), membr., ff 217 folio, saec. 14.

Bl. 176—206. Bl. 176 eine Rubrik am obern Rand: „Correctorium Corruptorii Johannis Parisiensis". Bei den dem Correctorium Wilhelms entnommenen Stellen steht am Rande: „Minores", bei den Antworten auf dieselben „Jo. Paris". Bl. 206 beginnt der Index: „Tytuli questionum operis precedentis, videlicet correctorii corruptorii Joh[annis] Par[isiensis]. Im übrigen ist der Inhalt derselbe wie in obigen Handschriften.

f) Basel, Universitäts-Bibliothek, B. III, 13, membr., ff 182, saec. 14, schön.

Bl. 1—31. Bl. 1 steht von einer Hand des 15. Jahrhunderts: „In isto volumine continentur plures et meliores questiones sumpte de correctorio corruptorii magistri Johannis Parisiensis cum scriptis eiusdem super omnes libros sententiarum".

g) Admont 60, saec. 14 ist mir nur aus Grabmann[1]) bekannt.

Bl. 55—74v. Auch hier beginnt Bl. 74v der Index: „Incipiunt tituli super correctorium Joannis Parisiensis".

h) Paris, Mazarine 853, vgl. oben S. 284.

Am Ende lesen wir von einer Hand des 15. Jahrhunderts: „Incipiunt tituli articulorum 1e et 2e partis beati Thome de ordine Predicatorum, contra quos obiecerunt multi, et obiectionum solutiones per fratrem Jo[hannem] P[ar]is[iensem] magistrum". Doch findet sich in dem Band nicht das Correctorium Johanns, sondern auch das Ägidius zugeschriebene. Vgl. Quetif-Echard I 503

i) Vatic. lat. 987 steht auf Bl. 130v von einer Hand des 14. Jahrhunderts: „Tituli corruptorii Johannis" worauf die Artikel des Correctoriums Johanns folgen, während das Correctorium selbst im Bande nicht mehr vorhanden ist.

k) Prag, Universitäts-Bibliothek 1571[3]), membr., chartac. ff 169, 225×150 mm, saec. 14 ex.

---

1) Schum, *Beschreibung der Amplon. Hss.-Sammlung zu Erfurt.* Berlin 1887, S. 59.

2) *AaO.* S. 11.

3) J. Truhlář, *Catalogus codd. mss. lat. bibl. univ. Pragensis.* I, 582.

Bl. 1—113v, allerdings ohne älteren Titel, aber in dem gedruckten Katalog, wie das „Incipit" beweist, richtig bezeichnet als „Johannis de Parisiis, Correctorium Corruptorii Summae Thomaeae adversus Guilelmum Lamarensem". Beginnt Bl. 5v: „Circa questionem 14, articulo 11 calumpniantur. Ibi dicitur in responsione". Das „Explicit" lautet nach dem Katalog: „et sic patet, quomodo vere processit frater Thomas".

Es ist wohl zu beachten, daß in keiner Handschrift dies Correctorium mehr als die 47 oder 48 Artikel der 1a p. und die 12 der 1a 2ae enthält.

5. Das ruhigere Correctorium Corruptorii

Ein drittes, in ruhigerem Ton gehaltenes „Correctorium" fand ich bisher in sieben Handschriften. In demselben werden sowohl die kritischen Einwendungen Wilhelms als auch deren Widerlegung in viel freierer und ungezwungener Form vorgelegt. Der Verfasser zwängt seine Darlegung nicht so sehr in die übliche Schulform und gibt seinen Gedanken einen kürzeren und prägnanteren Ausdruck. Ferner scheint er Wilhelm und die „Minores", welche den Verfassern der beiden oben erwähnten Schriften stets vor der Seele standen, vergessen zu haben; er streitet nicht mit seinem Gegner, sondern mit dessen Kritiken und deren Begründungen, was in seine Ausführungen eine wohltuende Ruhe und gewinnende Objektivität trägt. Es möchte daher scheinen, als sei diese Gegenschrift etwas später anzusetzen, als die Hitze des Kampfes bereits etwas gekühlt war. Inhaltlich zeigt diese Gegenschrift etwas mehr Verwandtschaft mit der dem Ägidius zugeschriebenen als mit jener des Johann von Paris; doch ist sie selbst von ersterer so verschieden, daß wir sie als eine dritte Widerlegung einem dritten Verfasser zuschreiben müssen.

Wer ist dieser Verfasser? Beachtenswerte Momente scheinen auf den Dominikaner Durand d'Aurillac hinzuweisen. Derselbe wurde auf dem Ordensskapitel von 1330 für das folgende Jahr zum Lesen der Sentenzenbücher in

Paris bestimmt[1]) und nahm 1332 als „magister theologiae“ an einer Beratung der Pariser Theologie-Doktoren in Betreff der „visio beatifica“ teil[2]). In der Welt der Handschriften führt er den Namen Durandellus, zum Unterschied von seinem bekannteren und viel älteren Namensvetter Durand de Saint-Pourçain.

Durandellus gilt als Verfasser einer Schrift gegen Durandus den Älteren, in welcher er dessen Abweichungen von der dem Orden damals als Norm vorgeschriebenen Lehre des hl. Thomas festnagelt und widerlegt. Über sie hier weiter unten.

Dafür, daß Durandellus auch eine Widerlegung Wilhelms de la Mare verfaßte, spricht vor allem folgende Stelle eines Kataloges der Bibliothek Peters von Luna[3]): „Item Correptorium corruptorii Durandi, incipit in secundo folio: *quod est causa*, et finit in eodem: *non*; in penultimo folio incipit: *quantum ad ambo,* et finit in eodem: *materialiter*“. — Ferner findet sich in Paris im cod. 198 der Universitäts-Bibliothek und in cod. 14550 der Nationalbibliothek Durandellus als Namen des Verfassers unserer Schrift von einer jüngeren Hand angefügt[4]).

Drittens wird, wie schon Quetif-Echard[5]) bemerkten, im cod. 14550 der Nationalbibliothek von Paris (ehemals in Saint-Victor), wo unser Correctorium auf die Schrift gegen Durandus den Ältern folgt, für den Nachweis, daß in den geistigen Wesen in jeder Spezies nur ein Individuum sein könne, auf „weiter oben“ (iam ostensum est) verwiesen[6]). In der Tat findet sich dieser Nachweis

---

[1]) Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Paris.* II, 330, n. 894; 339, n. 905.

[2]) *L. c.* p. 429. n. 981.

[3]) Vaticanisches Archiv, *Collectoriae* 469A, f 18v.

[4]) Vgl. Denifle-Chatelain *l. c.* p. 330, n. 894.

[5]) *SS. ord. Praed.* I 588.

[6]) Nicht nur in cod. 14550 der Pariser Nationalbibliothek, sondern auch in cod. VII B. 31 der Nationalbibliothek von Neapel, Bl. 64v: „Ad declarationem illius articuli [*octavi*], an scilicet in rebus incorporalibus sit nisi unum individuum in una specie, illud [ad] presens ostendatur in corporalibus, quia in spiritualibus iam ostensum est“.

in der ersteren Schrift (artic. 2 in 2m Sent.) und an dieser Stelle wird für denselben Nachweis mit Bezug auf die körperlichen, unzerstörbaren Wesen durch eine Randbemerkung (de hoc in correptorio) auf unser Correctorium verwiesen. Dieser gegenseitige Hinweis legt es nahe, beide Schriften demselben Verfasser zuzuschreiben. — Endlich wäre Durandellus ein Auktor, der erst aus späterer Zeit, jedoch noch vor 1323, in diese Kontroverse eingegriffen hätte, wie nach dem oben Gesagten der ruhigere Ton seiner Schrift zu fordern scheint.

Sind nun auch diese Gründe nicht gerade durchschlagend, so scheinen sie mir doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Auktorschaft des Durandus zu ergeben und der Forschung eine vielleicht aussichtsvolle Richtung zu weisen.

Die Schrift findet sich:

a) Neapel, Nationalbibliothek, VII. B. 31, membr., ff 119, 322×242 mm, saec. 14.

Bl. 61—80v. Bl. 61 steht am obern Rand von einer andern Hand des 14. Jahrhunderts: „Primus articulus, qui reprobatur de dictis sancti Thome in 1a p.“. — Die Schrift selbst beginnt: „Propter primum articulum queritur, quomodo essentia divina videatur a beatis; et quod per similitudinem ostendit frater Thomas prima parte questione 56 auctoritate canonum et auctoritate Augustini et ratione. Propter solutionem suam sciendum, quod duplex est vis apprehensiva in nobis: sensus et intellectus. Vis sensitiva notior est nobis et secundum Philosophum 1. Physic. innata est nobis via a notioribus nobis et c.“ . . .

Diese Handschrift bricht mit dem 47. Artikel der 1a p. ab.

b) Todi, Kommunalbibliothek 12[1]), membr., folio, saec. 14 in.

Bl. 1—80. Bl. 1 besagt eine Rubrik seitlich am obern Rand in alter Hand: „Correctorium corruptorii . . .[2]) ordinis Predica-

In Betreff der Engel behandelt Durandus der Ältere diese Frage q. 3 in 3 dist. 2. Sent.

[1]) Leonij *l. c.* p. 6 teilt die Schrift dem Skotus zu.

[2]) Im alten Bibliotheks-Katalog von 1435 in cod. 186 heißt es von unserer Hs.: „Correctorium S. Thome de Aquino, in pergameno, in parvo volumine, cum coperta pecudina; incipit: *Sciendum est*, finit: *unius speciei*“. Es ist daher wohl obige Lücke durch „Thome“ auszufüllen.



torum". — Beginnt: „Sciendum est enim quod in prima parte summe". Es finden sich hier im Wesentlichen alle Artikel von der 1a p. bis zum ersten Sentenzenbuch einschließlich.

c) Brügge, Stadtbibliothek 491[1]), membr., in 4°, saec. 14, leserlich.

Beginnt: „Sciendum est igitur, quod Thomas". Auch hier haben wir alle Artikel.

d) Paris, Nationalbibliothek 14550 (früher Saint-Victor)[2]) chartac-membr., folio, saec. 15, eben leserlich.

Enthält Bl. 1—183 den sogen. Durandellus, dann Bl. 187—268 unser Correctorium mit allen Artikeln, bis zu denen des Sentenzen-Kommentars. Es beginnt: „Sciendum est igitur prima parte Summe questione 12 querit Thomas, utrum essentia divina videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem, et determinat quod sic et determinationem suam confirmat auctoritate canonum et auctoritate Augustini et ratione. Propter solutionem suam sciendum est, quod duplex est vis apprehensiva".

e) Paris, Nationalbibliothek 15820 (ehemals Sorbonne), chartac., folio, saec. 15, eben leserlich.

Bl. 3—79 enthalten die ersten 70 Artikel des cod. 14550.

f) Paris, Universitätsbibliothek 198, chartac., saec. 15.

g) Berlin, Kgl. Bibliothek, Elector. 468 (theol. fol. 226), membr., ff 189, 25×17 cm, saec. 14.

Bl. 126—188 eine Schrift, welche in dem sonst so vortrefflichen Katalog Roses[3]) bezeichnet wird als ein Stück (Anfang fehlt) des Correptorium Corruptorii S. Thome des sog. Aegidius, die aber in Wirklichkeit ein vollständiges Exemplar des uns hier beschäftigenden Correctoriums ist. Alle Artikel von der 1a p. bis zum Kommentar zum ersten Sentenzenbuch finden sich.

Es beginnt: „Sciendum est enim prima parte Summe questione 12 querit Thomas, utrum essentia divina videatur ab intetlectu creato per aliquam similitudinem, determinat quod non et determinationem suam confirmat auctoritate canonis, Augustini, ratione". — Endet Bl. 188v: „qualiter tamen hoc debet intelligi patet supra articulo 21".

---

[1]) Laude, *Catalogue des mss. de la Bibl. publ. de Bruges.* Bruges 1859, p. 426.

[2]) Vgl. Quetif-Echard *l. c.* I 588.

[3]) *Verzeichnis der lat. Hss. der kgl. Bibliothek von Berlin.* Berlin II. 1 (1901), 323.

h) Avignon, Stadtbibliothek 260[1]) (ehemals 100) vgl. oben S. 283. Bl. 185—275 unser Correctorium, dem jedoch hier das erste Blatt fehlt.

Bl. 185v beginnt der zweite Artikel: „Secundus articulus, qui reprobatur, est quod frater Thomas dicit intellectum humanum non cognoscere singularia; contra quod ponunt septem rationes. Sed circa hoc est sciendum, quod hoc quod frater Thomas loquitur hic de intellectu humano, non est nisi incidenter docens" . . . Auch hier findet sich der vollständige Text, der auch hier endet wie in der Berliner Hs.

i) Troyes, Stadtbibliothek 986[2]), chartac., ff 160, folio, saec. 15.

Allem Anscheine nach bildete diese Handschrift mit cod. 774 (vgl. unten im zweten Teil) derselben Bibliothek, welcher die Schrift des Durandellus gegen Durandus den Ältern enthält, eine gewisse Einheit. Beide Hss wurden in Paris für Petrus de Virago geschrieben, der später als Abt Clairvaux regierte. Auch wird in einem Titel[3]), der doch wohl auf die Hs. zurückgeht, unsere Schrift als „liber 2us defensionum contra impugnatores S. Thomae" bezeichnet. Es scheint also unsere Handschrift mit den beiden, oben erwähnten Pariser Handschriften zusammenzuhalten zu sein, welche auch dem 15. Jahrhundert angehören.

6. Das „Apologeticum veritatis super Corruptorium" des Ramberto dei Primadizzi von Bologna

Schon Quetif-Echard[4]) verzeichneten, aus Taegius[5]) und Lusitanus (Antonius Senensis)[6]) schöpfend, eine weitere

---

[1]) Labande *l. c.* p. 177.

[2]) *Catalogue Général des Mss. des Departements* in 4°. tome 2: *Bibl. de Troyes.* Paris 1855, p. 410.

[3]) *L. c.:* (Durandelli Corectorium corruptorii) sive liber 2us defensionum . . .

[4]) *SS. ord. Praed.* I 504.

[5]) Ambrosius Taegius, ein Mailänder (vgl. Quetif-Echard, *l. c.* II 35) der gegen 1517 seine wertvolle Materialiensammlung zur Geschichte seines Ordens (die sogen. Monumenta ordinis) in sechs Pergamentbänden vollendete, welche wenigstens früher im Generalarchiv des Dominikanerordens aufbewahrt wurde.

[6]) *Bibliotheca ord. fratrum Praed.* Parisiis 1585, p. 163, wo jedoch Taegius als Quelle angeführt wird.



Widerlegung Wilhelms de la Mare, welche Rambertus [1]) de Primaticiis von Bologna zum Verfasser hat. Dieselbe scheint wenig Verbreitung gefunden zu haben, da sich bisher nur eine einzige Abschrift derselben gefunden hat, welche aus dem Heimatkonvent des Verfassers: S. Domenico in Bologna, an die Universitätsbibliothek dieser Stadt verbracht worden ist. Neuerdings hat auch Grabmann auf sie hingewiesen.

Der Verfasser dieser Schutzschrift wird in der von Quetif-Echard benützten Handschrift des Bernardus Guidonis, in dessen Liste der dem Dominikanerorden entnommenen Pariser Doktoren der Theologie, als der 44. bezeichnet[2]) und scheint die Doktorwürde zwischen 1295 und 1300[3]) erlangt zu haben. Sicher geschah dies vor 1303, da er in den Briefbüchern Bonifaz' VIII bei seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl von Castello-Venedig (20. Febr. 1303)[4]) als „magister theologiae" bezeichnet wird[5]). Aus Leander Albertus[6]) wissen wir, daß Rambertus dem angesehenen Adelsgeschlecht derer de Primaticiis (Primaticci oder Primadizzi)[7]) angehörte. Er starb nach Bernardus Guidonis[8]) bereits am 8. oder 9. November

---

[1]) Weder Robertus noch Albertus noch Lambertus oder Kambertus. — Rambertus, Rambertinus ist um die Wende des 13. u. 14. Jahrhunderts ein in Bologna nicht seltener Name, vgl. (Savioli), *Annali Bolognesi.* Bassano III 2 (1795), 508.

[2]) Denifle, Archiv II (1886), 212; Delisle, *Notice sur les mss. de Bernard Gui* in *Notices et Extraits des mss.* XXVII. 2 (1879), 308 u. Planche VIII.

[3]) Der 34. stirbt 1293 oder 92, der 35. 1294, der 37. 1297. Andererseits heißt es vom 48. und 49. „legebant [simul] anno Domini MCCCI". Denifle, *Archiv* II 209, 210.

[4]) Nicht 1302, wie es vielfach heißt, da Bernardus Guidonis, dem dieses Datum entnommen ist, „more gallicano" rechnet. Vgl. Quetif-Echard *l.* c. I 499.

[5]) Eubel, *Hierarchia catholica* I 177.

[6]) *De viris illustribus ord. Praed. ll. 6.* Bononiae 1517, f 120.

[7]) Vgl. Fantuzzi, *Scrittori Bolognesi.* Bolognia VII (1789) 133 f; Ghirardacci, *Storia di Bologna.* Bologna II (1657), 129: G. Guidicini, *Cose notabili di Bologna.* Bologna I (1868), 258.

[8]) Delisle, *l. c.* Planche VIII.

1308 und wurde in Venedig in der Dominikanerkirche SS. Giovanni e Paolo begraben. — Kommen wir vom Verfasser zu dessen Schrift.

Bologna, Univ.-Bibl. 1539 (früher III. B. 64). membr. ff 55, 328×230 mm, saec. 13/14, leserlich.

Bl. 1—26v. Bl. 1 lesen wir am obern Rand von einer Hand des 17. Jahrhunderts: „Fratris Roberti Bononiensis ord. Praed. Apologeticus pro S. Thoma". — Über Titel, Zweck und Methode seiner Schrift gibt uns der Verfasser selbst in seiner Vorrede Aufschluß, weshalb sie hier folgen möge.

F. 1. „Quia sicut dicit Eccl[esiasticus 27,10]: *veritas ad eos, qui operantur illam, revertetur*, et in veritatis possessione omne bonum possidetur, quia ille habetur, qui de se ipso dicit Joannis 14°: *Ego sum, via veritas et vita*, quo habito, omnia bona habentur, libenter debent veritatis amatores circa veritatis operationem se ipsos exercere, ut ex merito talis exercitii ad perfectam veritatis contemplationem, in qua ultima hominis perfectio consistit, possint pervenire.

Est autem advertendum, quod veritatem operari contingit multipliciter, aut secundum ipsam vivendo, et hoc est omnium; aut secundum ipsam iudicando, et hoc principum et prelatorum; aut ipsam manifestando et aliis declarando, et hoc est doctorum et magistrorum. Declaratur autem et manifestatur veritas aut per ipsius investigationem sive inquisitionem, quod fit in studiosis contemplationibus et scolisticis disputationibus; aut per ipsius eruditionem, quod fit in sermonibus et lectionibus; aut per ipsius, cum impugnatur, defensionem, et hoc fit in apologeticis contra impugnatores responsionibus et per ipsius veritatis sive per auctoritatem [sive per rationem][1]) confirmationibus.

Quia igitur iam dudum quidam sive ex invidia sive ex ignorantia, contra scripta venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino ordinis Predicatorum, qui conscripsit sermones rectissimos et veritate plenos, insurgentes, in ipso veritatem impugnare nituntur: visum est michi, non quidem propriis viribus innitendo nec de mea scientia, sed de veritatis auxilio et prefati doctoris meritis confitendo, ut veritatis particeps esse merear, contra libellum quemdam, quem componentes vocant (?) falso nomine corectorium, alii autem verius appellant corruptorium, aliquas. apologeticas componere rationes ad ipsius honorem et gloriam, per quem omnis veritas et

---

[1]) Am Rand vielleicht von derselben, sicher von gleichalter Hand.

cognoscitur et declaratur, qui est Jhesus Christus filius Dei benedictus in secula seculorum. Amen.

Huius autem opusculi ordo processus erit secundum ordinem impugnationum, contra quas componitur; modus vero erit, quia ponetur primo opinio inpugnata, secundo inpugnatio et inpugnationis ratio, tertio confirmabitur id quod impugnatur et ostendetur eius rationabilitas et per consequens impugnantium irrationabilitas, quarto solventur rationes impugnandi. Est autem libelli titulus ut dicatur apologeticum veritatis super corruptorium. In nomine ergo Domini opus ipsum aggrediar.

Wir haben es also hier mit einem vierten Correptorium des Corruptoriums Wilhelms zu tun; denn es sind die ersten 16 Artikel der 1a p. aus der Kritik Wilhelms, welche hier widerlegt werden. Es ist daher entweder Rambertos Arbeit oder ihre uns erhaltene Abschrift nicht vollendet worden. In der Methode nähert sich die Arbeit der des ruhigeren Correptoriums, im Temperament mehr dem sogen. Ägidianischen und dem Johanns von Paris.

Die einzelnen Artikel Wilhelms werden in durchaus freier und verkürzter Form vorgelegt. Die Widerlegung bewegt sich auch hier in gewandter, durchaus nicht schulgerechter Form. Die Sprache ist temperamentvoll und hält sich selbst von scharfen Ausdrücken nicht frei. Allenthalben legt der Verfasser eine große Wertschätzung des Aquinaten an den Tag, welche die Nähe der Zeit zu verraten scheint, zu der man an die Einleitung des Heiligsprechungs-Prozesses zu denken begann.

Doch zwingt uns eine Stelle, die Abfassung nicht vor 1280 und wahrscheinlich zwischen 1280 und 1288 anzusetzen. Es scheint nämlich Ramberto zweifelhaft, ob die von Bischof Stephan Tempier († 3. Sept. 1279) 1277 bei der bekannten Lehrverurteilung verhängten Zensuren noch rechtskräftig seien, falls sie von seinem Nachfolger nicht erneuert oder bekräftigt würden[1]). Als der hier erwählte Nachfolger Stephans kann nur Ranalphe de Homblonière

---

[1]) *F. 19v* (im 11. Artikel): „sed qui hoc Parisius defenderet, incideret in canonem late sententie, si tamen simpliciter excommunicatio sive forma constitutionis ligat post mortem ferentis sententiam, nisi confirmetur vel renovetur per successorem".

(17. Juni 1280 — 12. Nov. 1288)[1] in Frage kommen, da der Kanzler Johann de Allodiis, um der auf ihn gefallenen Wahl zu entgehen, am 20. April 1280 in den Dominikanerorden trat[2].

Ohne Zweifel ist von den uns hier beschäftigenden Widerlegungen Wilhelms die Rambertos die reifste und gehaltvollste. Er hat den gesamten Lehrgehalt der Schriften des hl. Thomas sich vortrefflich zu eigen gemacht, verfügt über ihn frei und mit vollem Verständnis und verwertet ihn je nach Bedürfnis zur Beleuchtung und Widerlegung der Kritiken Wilhelms. Hiedurch unterscheidet sich Rambertos Schrift vorteilhaft von andern Correptorien, in denen stellenweise mit der Lehre des Heiligen mehr wie mit einem Fremdkörper hantiert wird und die Erwiderungen sich stofflich kaum über die Ausführungen der zu verteidigenden Schriften des hl. Thomas in selbständiger Verwertung hinauswagen.

Nach obiger Einleitung beginnt die Schutzschrift selbst:

F. 1. „Primum igitur quod impugnare nituntur est illud quod predictus doctor egregius dicit in prima parte Summe, questione XII, articulo secundo, quod ad videndam divinam essentiam, in cuius perfecta visione nostra beatitudo consistit, secundum illud Joannis 17: *Hec est vita eterna* et c., non requiritur ex parte ipsius aliqua similitudo vel species, sub qua vel per quam videatur, quamvis ex parte intellectus videntis requiratur lumen glorie confortans ipsum, ut in tam excellenti luce eius valeat infigi aspectus.

Hoc ipsi figmentorum compositores, ut verbis eorum utar[2]), dicunt sibi videri falsum et auctoritatibus Sanctorum Patrum contrarium; unde et ad hoc ostendendum ipsi inducunt auctoritatem Augustini“.

Der 16. und letzte Artikel, welcher über die Seinsweise der Engel im Raum handelt, füllt Bl. 23v bis 26v. Er soll aus sieben Teilen bestehen. Der erste derselben wird in folgende Fragen zerlegt: „utrum angelo aliquo modo conveniat esse in loco . . . Secundo utrum ipse possit esse in pluribus locis simul. Tertio utrum plures angeli possint esse in eodem loco“.

---

[1]) Eubel, *Hierarchia cath.* I 410.

[2]) Quetif-Echard, *SS. ord. Praed.* I 499 und Denifle im *Archiv* II 208.

Die Erörterung der dritten Frage schließt mit den Worten: „Cum ergo ex dictis eorum sequatur contrarium rationis, quam hic assignant ad ostendendum, quod duo angeli non possunt esse in eodem loco, patet ipsi sibi ipsis contradicunt. Contradicunt etiam rationi et sensui. Quia licet verum sit, quod plura in ratione cause materialis vel formalis secundum eandem rationem in eodem esse non possint, tamen bene possunt esse plures cause efficientes imperfecte, non obstante quod omnes secundum unam rationem comparentur ad ipsum; sicut nos videmus ad sensum, quod plures homines ad invicem congregati trahunt navem, quam non potest trahere unus, et tamen omnes comparantur ad ipsam [26] (*dann kehrt obige Stelle wieder*:) sicut nos videmus ad sensum, quod plures homines ad invicem congregati trahunt" — worauf der Rest der Seite leer bleibt.

Den Rest der Handschrift (Bl. 27—55) füllen andere scholastische Traktate.

7. Das Correptorium des Anonymus des Merton-Kollegs

Der cod. 267 des an scholastischer Literatur reichen Merton-Kollegs von Oxford, aus dem ich bereits das interessante Schreiben Peters de Conflans an Erzbischof Kilwardby veröffentlicht habe[1]), enthält an erster Stelle ein fünftes, leider ebenfalls unvollendetes Correptorium. In demselben werden, in derselbsn Weise wie im sogen. ägidianischen, die einzelnen Artikel der Kritik Wilhelms im vollen Wortlant mitgeteilt. Auf den einschlägigen Artikel folgt eine Erwiderung, jedoch, wenigstens in unserer Handschrift, nur bei den ersten 30 Artikeln des ersten Teils der Summa. Nach diesen so beantworteten Artikeln folgt nur mehr der übrige Teil des Correctoriums Wilhelms für sich allein in seinem vollen Wortlaut, jedoch nur bis zum 9. Artikel der Quodlibeta mit dem Schluß: „contingat nostram industriam latere".

Machen wir uns nun zunächst mit der Handschrift bekannt.

Oxford, Merton-College 267, membr., ff 142, in 4to minore, saec. 14, in englischer Schrift, leserlich.

---

[1]) *Archiv* IV (1888), 614—632.

Bl. 1—88. Bl. 1v lesen wir von gleich alter Hand: „Coreptorium sancti Thome cum multis contentis aliis, precio (?) XIII s. IIII d.". — Bl. 2 beginnt die Schrift: „Incipit corruptorium cum responsionibus. — Questione XII, articulo 2 querens utrum essentia divina videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem mediam. in responsione principali dicit, quod requiritur aliqua Dei similitudo[1]) id est lumen glorie, ut ipse dicit ibidem aliquantulum infra in fine responsionis, ex parte visive potentie, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum; sed ex parte rei vise, quam necesse est uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest" . . . Dieser Artikel Wilhelms endet Bl. 3: „sic enim non est cognoscibilis a creatura nec per creaturam, sed solum a se ipsa et per se ipsam. — Hec igitur sunt que hic obiciunt".

Hieran schließt sich die Erwiderung: „Hiis igitur cavillationibus et similibus obviantes primo ponamus quedam ad evidentiam eorum, que hic intendit ostendere doctor noster".

„Supposito igitur ex hiis que ostensa sunt in precedenti articulo huius questionis, quod in patria videbitur Deus per essentiam; nunc ostendendum est per quem modum".

„Sciendum ergo, quod sicut ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simplex; ita ex forma qua intellectus intelligit et ipso intellectu fit unum [in] intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens, non potest esse forma alicuius materie, quia forma in eo est contracta ad determinatam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibit eam in quantum huiusmodi effici formam alicuius materie et quo est ipsius compositi, sicut patet de anima. Ad hoc autem quod intellectus fiat actu intelligens, oportet accipere ipsum intellectum in potentia qua materiam; speciem autem intelligibilem qua formam; intellectus autem actu intelligens erit qua compositum ex utroque. Si ergo sit aliqua res, que sit ut forma tantum in genere intelligibilium, talis res poterit esse forma qua intellectus intelligit. Cum autem verum sit perfectio intellectus, illud erit tantum forma in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Hoc autem soli Deo convenit. Cum enim ens et verum convertuntur, illud tantum est sua veritas, quod est suum esse. Hoc autem est solus Deus. Verum est igitur, quod inter omnia intelligibilia subsistentia sola Dei essentia potest comparari ad intellectum creatum ut species qua intelligit. Quecunque enim alia forma subsistens non est suum esse nec sua veritas, sed est habens esse et veritatem . . ."

---

[1]) aliqua Dei similitudo, *unterstrichen.*

Während diese Antwort sich stofflich offenbar an die des sogen. ägidianischen Correptoriums anschließt, wenn auch in durchaus selbständiger Fassung; so ist in den andern Artikeln — oder Kapiteln, wie sie hier genannt werden — von einer solchen Übereinstimmung keine Spur mehr vorhanden. So begnügt sich zB. der sogen. Ägidius für die Widerlegung des 28. und 29. Artikels Wilhelms damit, auf die Beantwortung des 10. und 11. Artikels zu verweisen, während in unserer Handschrift jedem dieser beiden Artikel eine ausführliche Erwiderung zuteil wird.

Im 30. Artikel beginnt die Widerlegung Bl. 54v: Miror istorum hominum malevolam insipientiam, qui invidia excecati in dictis unius doctoris reprobare non verentur id [*Hs.* ad] ipsum, quod in dictis alterius laudant. Nam Bonaventura, quem merito laudant, id ipsum dicit, quod hic calumpniantur in Thoma. — Ad evidentiam igitur dictorum utriusque doctoris considerandum, quod sicut dicit Thomas in libro contra Gentiles: Forma et materia oportet semper esse proportionata ad invicem, quia semper proprius actus fit in propria materia, non in alia". — Der Schluß lautet Bl. 55v: „Unde dicendum quod universaliter mater diligit filios, et hec mater hos filios".

Bl. 56v heißt es nach dem 31. Artikel des Correctoriums Wilhelms, wo die entsprechende Widerlegung folgen sollte: „Expliciunt responsiones contra corruptorium", worauf sich der 32. Artikel Wilhelms anschließt.

8. Die Berliner Replik auf das sogen. ägidianische Correptorium

Durch Roses vortrefflichen Handschriften-Katalog der Berliner königlichen Bibliothek[1]) war längst bekannt, daß von einem Gesinnungsgenossen Wilhelms de la Mare, also wohl von einem seiner Ordensbrüder, einem der fünf gegen Wilhelm gerichteten Correptoria oder Responsoria eine Replik entgegengesetzt worden war. Sie ist im cod. Elector. 460 (ehemals theol. q. 13) enthalten[2]) und neuerdings auch von Grabmann beachtet worden[3]).

[1]) *Hss.-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin.* Bd. 13: V. Rose, *Verzeichnis der lateinischen Hss.* Berlin.

[2]) *AaO.* Bd. 2, Abt. 1 (1901), 313 f.

[3]) *AaO.* S. 5.

Aus Roses Beschreibung ergibt sich klar, daß es sich um eine solche Replik handle. Doch war es Rose nicht möglich, über die verschiedenen Widerlegungen Wilhelms die nötige Klarheit zu verbreiten. Er kannte wohl verschiedene Namen und mehrere Handschriften, aber über die Verschiedenheit der Schriften selbst war er nicht unterrichtet. Er konnte daher nur feststellen, daß wir in der genannten Handschrift die Widerlegung eines Correptoriums vor uns haben.

Ich verdanke es der Güte Sr. Exzellenz Prof. Harnack und des Geh.-Rat Prof. Kehr, daß ich die schwierige Handschrift in aller Ruhe untersuchen konnte.

Die Lagen der Handschrift sind bei zweimaligem Einbinden schon in alter Zeit in Verwirrung geraten und sind annähernd in der umgekehrten Folge aneinander gereiht. Die Schrift weist eine außerordentliche Menge schwieriger, teilweise lokaldeutscher Abkürzungen auf. Ferner fehlt die erste Lage und mit ihr wahrscheinlich die Einleitung, welche uns die wünschenswerte Belehrung über Zweck und Methode der Schrift geboten hätte.

Die Replik enthält, abgesehen von den zehn ersten Artikeln der fehlenden Lage, annähernd sämtliche Artikel von der Summe bis einschließlich derer des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch. Ferner gibt sich die Replik ungefähr denselben Titel, welchen die Schrift Wilhelms führt: „Correctorium contra dicta Thome“ zB. „in parte prima summe sue“[1]). Doch spricht sie an andern Stellen deutlich aus, daß sie gerichtet sei gegen das „Responsorium correctorii“ oder „responsorium ad correctorium“[2]).

Die einzelnen Artikel setzen sich in der Regel aus drei oder vier Teilen zusammen. Im ersten Teil wird in mehr oder minder freiem Anschluß an das Correctorium Wilhelms der zu beanstandende Satz des hl. Thomas aus dessen Schriften vorgelegt, wobei es gewöhnlich am Schlusse heißt: „Hec de Thoma“ oder „Hec sunt verba Thome“.

---

[1]) S. die neun Rubriken Bl. 1 u. 2, sowie die übrigen ähnlichen Bl. 52, 40v, 20, 23v, 4v, 5, 7, 13.

[2]) Bl. 37, 38 (zweimal), 55v.

Hierauf folgt zuweilen an zweiter Stelle ein Auszug aus der Krilik Wilhelms, der mit den Worten eingeleitet wird: „Si arguitur contra hoc“[1]). — An dritter (oder an zweiter nach dem eben Gesagten) Stelle finden wir in der Regel eine Zusammenfassung der Erwiderung, welche der sogen. Ägidius der Zensur Wilhelms entgegengesetzt hat. Sie beginnt meistens mit der Wendung: „Ad ista respondet ille in suo responsorio“[2]). Es ist also das in dieser Replik angegriffene Responsorium jenes, welches unter dem Namen des Aegidius Romanus gedruckt wurde. — Findet sich der oben erwähnte zweite Teil, dann enthält der vierte die eigentliche Replik gegen den sogen. Ägidius, also den eigentlichen Kern. Sie wird mit den Worten eingeführt: „Contra istam opinionem arguitur sic[3]) oder: „Contra primum (secundum etc.) dictum sic“[4]).

In nicht wenigen Artikeln fehlt der zweite Teil, nämlich die Zusammenfassung der Gründe, durch welche Wilhelm in seinem Correctorium seine Kritik des hl. Thomas zu stützen sucht[5]). Alsdann endet der erste Teil zuweilen nicht mit den Worten „Hec de Thoma“[6]) und den Übergang zum zweiten Teil, d. h. zum Auszug aus dem sogen. Ägidius, bildet die Wendung: „2⁰ dicit ille de responsorio“, „si arguitur contra hoc“[7]) oder „Ad istud dicit ille in responsorio“[8]).

In einigen Artikeln, in welchen sich zwar der zweite Teil findet, fehlen dagegen der dritte und vierte Teil, so daß also der zensurierte Lehrsatz des hl. Thomas vorgelegt wird und ihm nur die Kritik Wilhelms auszüglich folgt[9]).

Zu dieser Mannigfaltigkeit kommt noch, daß jeder dieser Teile in der Regel eine Anzahl von Abschnitten enthält, welche fast allenthalben mit einem „Preterea“ beginnen und sich zumal im vierten Teil zuweilen auf 20 bis 30

---

1) Bl. 30 ff.
2) Bl. 55v: „dicit ille in responsorio ad correctorium“.
3) Bl. 26.
4) Bl. 61v.
5) Bl. 62.
6) Bl. 62.
7) Bl. 63v ff.
8) Bl. 19, 20.
9) Bl. 23, 24v.

beziffern. Es ist daher begreiflich, daß es eine geraume Weile aufmerksamen Vor- und Nachsehens bedarf, bis man über Stellung, Teil und Richtung einer gegebenen Stelle zu voller Klarheit gelangt ist. — So viel über die äußere Gestaltung unserer Schrift.

Fragen wir nach dem Verfasser, nach Ort und Zeit der Abfassung, so haben wir zunächst einige Zitate zu beachten, welche die Abfassung annähernd in das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts zu verweisen scheinen. Der Verfasser zitiert die Quodlibeta Godefroid de Fontaines[1]) und Hervé's de Nedellec[2]). Godefroid's hielt nach De Wulf[3]) sein drittes Quodlibet 1286 und das zwölfte 1290; die Hervé's haben wir wohl annähernd zwischen 1307 u. 1318 anzusetzen[4]). — An einer andern Stelle

---

[1]) F. 60 (zweimal), 60v: Artikel 7 der 1a 2e, in dem es sich um die Selbstbestimmung des Willens handelt, hat eine ganz eigene Gestaltung und enthält von den Ausführungen Wilhelms und des sogen. Ägidius fast nichts. Dagegen wird die Ansicht, welche Godefroid in Quodlibet 6, quaest. 7 u. 11 darlegt, bekämpft.

[2]) F. 59v in demselben 7. Artikel: „dicit Erveus in primo quolibet"; in der Tat ist es Quolibet 1, quaest. 1 (ed. Venetiis 1513, f. 3, Sextum dubium; cf. f. 3v die Lösung).

F. 84 (zweimal): Artikel 12 der 1a p., wo es heißt: „Sed contra istam opinionem arguit Erveus . ."; und mit Bezug hierauf: „Sed ad solvendum ista ex dictis suis notandum, quod idem Erveus dicit . . ." Diese Hinweise beziehen sich auf Quolibet 1, quaest. 9, ed. cit. f. 18v.

F. 37: Artikel 8 der 1a 2ae, in dem das Thema des siebten Artikels über die Willenstätigkeit fortgeführt wird, heißt es: „Sed quia Erveus in primo quolibet suo videtur dicere, quod imperium non convenit voluntati respectu rationis, sed e contrario, videamus primo de argumentis suis". Es ist hier wieder gemeint quolibet 1, quaest. 1, ed. cit. f. 1v. Vgl. auch f. 58v.

Es wird auch auf den Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch verwiesen (ff. 58, 58v), der wohl bald nach 1307 zum Abschluß kam. Ohne genauere Angabe der Stelle wird Hervé erwähnt ff. 74, 75, 76.

[3]) De Wulf, *Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines. Memoires de l'Acad. R. Belge. Classe de Lettres.* 8°. N. Ser. I (1904), pp. 55—59.

[4]) Denifle im *Archiv* II 213; Quetif-Echard, *SS. ord. Praed.* I 533; Mortier, *Histoire des Maitres Géneraux de l'ordre des Frères Prècheurs.* II (1905) 531.

werden die „dicta Rodolfi Britonis“[1]) erwähnt. Nun wird in einem Verzeichnis, das zwischen 1329 u. 1336 anzusetzen ist, ein „dominus Rodulphus Brito“ erwähnt, der mit sechs „socii“ eine Burse „in vico furni“ innehatte[2]). Ferner sind uns aus annähernd derselben Zeit (c. 1312 u. 1320) eine Anzahl logischer Traktate und Erklärungen logischer Schriften des Aristoteles handschriftlich erhalten, welche einem Rodulphus oder Radulphus Brito zugeschrieben werden[3]). Es ist aber gerade ein logischer Traktat, auf welchen der Auktor unserer Schrift hinweist. Der hier erwähnte Logiker ist ohne Zweifel mit dem Verfasser jener logischen Traktate und vielleicht auch mit dem Besitzer jener Pariser Burse eine und dieselbe Person.

Noch mehr Interesse haben für uns die Stellen, welche dem „Correptorium“ Johanns von Paris entnommen sind. Die erste findet sich Bl. 71 im Artikel 22 der 1a p. „ed. Neapol. 1644, p. 86): „3⁰ dicit Jo[annes] P[ar]ysiensis, quod tria sub copulatione requiruntur ad merendum, scilicet status merendi et facultas ex parte nature et facultas ex parte gratie, et si una pars copulative est falsa, ipsa tota est falsa; sed angeli non habent statum merendi, ergo etc.“[4]). — Ferner werden zitiert Ägidius, Durandus, Petrus de Palude, Alexander Novus (de Alexandria), Hugo (de Castro novo oder de Périgueux). Mit besonderem Nachdruck wird allenthalben „Erveus sectator Thome“ bekämpft.

---

[1]) F. 84 (in Art. 12 der 1a p.): „ergo contradictoria secuntur ex dictis Rodolfi Britonis. Est ergo substantia genus generalissimum composita ex materia et forma et angelus sub ea contentus“. Leider findet sich von diesen „dicta“ keine weitere Spur.

[2]) Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Paris.* II 661b.

[3]) So in Padua in der Antoniana 457, (membr., ff 75, 27×20 cm, saec. 14), Rodulphi Britonis, Questiones super librum predicamentorum et principiorum. Beginnt: „Sicut dicit Philosophus 6⁰ Metaphys., si partes principales“. Siehe weitere Handschriften und die Belege für obige Daten in Hauréau, *Histoire de la Philosophie Scolastique.* Paris, II 2 (1880), 272 ff.

[4]) Die Stelle Bl. 72 lautet: „3⁰ dicit Jo[annes] P[ar]isiensis: angelus cognovit suam naturam esse acceptam a bono supernaturali. Istam operationem mensurabat unum instans, non tempus: quia nondum

Auf das erste oder zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts weist auch der Lehrgehalt der Schrift. Es wird zuweilen neben den gehaltvollen physischen und metaphysischen Beweisgründen mit logischen, den Analytica entnommenen Formeln und Beweisen geziert, die uns an die Zeit des Pierre Auriol († 1322) und François Mairon († 1325) und ihres Kreises mahnen. Mit der übrigen hieher gehörigen Literatur ist auch die syllogistische Form mit Beweisen für Ober- und Untersätze verwandt, welche wir hier stellenweise finden. Um diese logischen Tendenzen als Sonderheit des scholastischen Schulbetriebs der deutschen Franziskanerschule zu bezeichnen, dazu reicht vorerst unsere Kenntnis der einschlägigen Verhältnisse in keiner Weise aus. In dieser Beziehung können wir mit Sicherheit nur sagen, daß die Berliner Handschrift: die einzige bisher bekannte, welche diese Replik enthält, in Deutschland oder von einem Deutschen wenigstens geschrieben worden ist.

Noch erübrigt, die wünschenswerten Anfangs- und Schlußworte unserer Replik zur Aufspürung weiterer Handschriften mitzuteilen.

Wie erwähnt wurde, fehlt der Anhang der Schrift. So viel ich sehe, ist Bl. 85v der Artikel 4 (ed. cit. p. 21) der erste, uns vollständig erhaltene. Er beginnt: „Quaeritur utrum materia prima habeat ydeam in Deo. Dicit Thomas: Deus cognoscit materiam primam, que nullam potest habere ydeam, cum nullam habeat formam.

Preterea Deus non species solum sed genera et individua cognoscit et accidentia; sed horum non sunt ydee secundum Platonem . . .

3° dicit ille de responsorio: cum unicuique potentie corespondeat proprius actus in tantum quod dare actum unius alteri remanenti in propria natura includit contradictionem . . .

---

fuit successio operationis post operationem. Secunda operatio fuit secundum quam boni convertebant se ad laudem illius boni supernaturalis, a quo receperunt esse, ad quam conversionem consecuta est statim beatitudo, et ad quam aversionem consecuta est obstinatio malorum. Et sic sunt duo instantia ante beatitudinem, et duo ante obstinationem. Lapsus ergo vel peccatum angeli fuit in secundo instanti, et ita non fuit tempus inter creationem et lapsum".

Contra primum dictum arguitur et primo, cum dicit quod materia non habet ydeam, cum nullam habeat formam; contra secundum Augustinum libro 83 questionum: „Alia ratione conditus est homo, alia equus“[1]); et secundum Dyonisium cap. 5 de Divinis Nominibus: „ydee sunt rationes rerum factive“[2]) . . .

Der folgende Artikel — es ist der 12. der 1a p.[3]) — beginnt Bl. 83: „Queritur utrum genus in immaterialibus accipiatur secundum indeterminatum et differentia secundum determinatum circa eandem rem. Dicendum secundum Thomam quod sic; aliquin oporteret quod omnia alia essent eiusdem speciei vel quod in eis esset aliqua alia forma perfectior quam anima sensibilis.

Et dicit ille de responsorio quod genus et differentia sunt secunde intentiones fundate super diversos conceptus mentis de una et eadem natura determinata vel indeterminata“.

Der letzte Artikel der Summa — es ist Artikel 18 der 2a 2ae ed. cit. p. 297 — schließt Bl. 19: „Preterea, licet rite ministrare in ordinibus semper sit annexum saluti anime procurande, ut ille dicit, tamen hoc non esset hic, ut ipse supponit et male“.

In der letzten Abteilung, welche den Kommentar zum ersten Sentenzenbuch betrifft, endet Bl. 99 der letzte (9.) Artikel: „Dicit ille in responsorio ad hoc qualiter istud habeat intelligi, patet ex dictis in responsionibus ad obiecta contra primam *[partem Summe]*. Sed quod ille responsiones parum valeant, patet ibidem. Explicit correctorium contra Thomam factum“.

9. Bruchstücke einer zweiten Redaktion des Correctoriums Wilhelms de la Mare

Dem Vatic. lat. 162, der den Kommentar des Nikolaus de Lyra zu den Psalmen enthält, wurden anscheinend im 16. Jahrhundert, als rückseitiger Schutz zwei Pergamentblätter (298×221 mm, zwei Kolonnen, 14. Jahrhdt.) angeheftet, welche die in obigem Titel bezeichneten Bruchstücke enthalten. Bl. 90 enthält sechs Artikel; es sind die Artikel 43 bis 47 der 1a p. und Artikel 1 der 1a 2ae. Doch sind diese sechs Artikel hier am linken Rand als

[1]) Cap. 46, n. 2: ed. Migne XL, 30.

[2]) *Ed. cit.* III, 815.

[3]) Der vorhergehende Artikel 11, von dem noch einige Zeilen auf Bl. 83 erhalten sind, schließt: „vel dicendum quod angeli sunt separati a materia corporalium non sua“.

Artikel 50 bis 55 bezeichnet. — Bl. 91 bietet uns nur drei Artikel, nämlich Artikel 1 bis 3 der 2a 2ae, die hier als Artikel 68 bis 70 gelten.

Von Artikel 43 sind nur die letzten sechs Zeilen übrig, welche mit dem Text Wilhelms, wie ihn uns die Ausgaben des sogen. Ägidius bieten, übereinstimmen.

In Artikel 44 weist die Kritik Wilhelms (wenigstens in der Ausgabe von Neapel 1644) drei Abschnitte auf. Von diesen fehlt hier der zweite und entspricht der erste teilweise, der dritte nur stofflich dem genannten Druck, während die Fassung völlig von ihm abweicht.

Der Artikel 45 hat hier einen beträchtlichen Umfang und ist von dem gedruckten Text völlig verschieden, während Artikel 46 u. 47 sich völlig mit ihm decken und nur je einen kurzen Zusatz am Schluß aufweisen[1]).

Auch Artikel 1 der 1a 2ae zeigt keine Abweichung, Artikel 1 der 2a 2ae nur belanglose, fügt aber dem gedruckten Text einen langen Zusatz an. — Artikel 2 weist drei kürzere Einschiebsel auf, wogegen Artikel 3 genau mit dem erwähnten Text übereinstimmt.

Noch bemerke ich, daß, wie ich schon oben erwähnte, der Vatic. lat. 813 an allen Stellen mit dem gedruckten Text hält gegen die Abweichungen unserer Bruchstücke. Nur der kurze Zusatz zu Artikel 46 findet sich im Vatic. f. 63v. Derselbe lautet: „et sic anima Christi vel intellectus est nobilior naturaliter aliis“.

Die Bedeutung dieser Bruchstücke liegt darin, daß sie uns das Vorhandensein einer Umarbeitung des Correctoriums

---

[1]) Dieser Artikel 47, hier der letzte der 1a p., endet: „Si intelligatur de additione accidentalis perfectionis vel de additione per intensionem proprietatis vel virtutum naturalium, que aliquando vocantur perfectio secunda vel posterior, falsum est et videtur vicinum illi errori, qui ponit intellectus humanos naturaliter esse equales nec unum esse alio nobiliorem. [*Hier endet der Druck u. Vatic. 813, f. 63v*] nec haberi potest ex verbis predictis nec ex circumstantia littere, quod sic intellexerit, sed magis primo modo. Unde non debet reprehendi.

Ibidem etiam ponit quod tantum est una forma substantialis in homine et in quolibet composito, quod superius improbatum est ut erroneum. Expliciunt articuli de prima parte summe fratris Thome“.

Wilhelms bezeugen. Es sind ja nicht Bruchstücke eines neuen, von dem Wilhelms völlig verschiedenen Correctoriums; nein, wir haben es hier im Wesentlichen mit der Arbeit Wilhelms zu tun, allerdings mit einer neuen, verbesserten Ausgabe derselben; insofern uns diese wenigen Artikel ein Urteil erlauben. Wenn das Verhältnis des Alten und Neuen in dem übrigen Teil der von diesen Bruchstücken repräsentierten Redaktion dasselbe ist, wie in den neun uns hier vorliegenden Artikeln, so dürfen wir in der Tat von einer zweiten Redaktion sprechen. Freilich ob Wilhelm selbst, etwa nach dem Erscheinen der ersten Erwiderung an seine Arbeit die bessernde Hand legte oder ob einer seiner Ordensgenossen nach Wilhelms Tod dessen Schrift einer Umarbeitung unterzog, läßt sich vorerst mit Sicherheit nicht entscheiden.

Um die Auffindung einer weiteren Handschrift dieser zweiten Redaktion zu erleichtern, teile ich hier aus Artikel 45 der 1a p. und aus dem Zusatz zu Artikel 1 der 2a 2ae das Nötige mit.

F. 90. „Quaestione 115, articulo 6 querens utrum corpora celestia imponant necessitatem hiis que eorum actioni subduntur, in responsione principali recitans opiniones quorundam dicit, quod secundum quorumdam rationem omnia que eveniunt in rebus naturalibus eveniunt de necessitate; qui supponentes omne quod est causam habere, et quod posita causa ex necessitate sequitur effectus concludebant, quod omnia ex necessitate contingunt, quam opinionem refellit Aristoteles in 6⁰ Metaphysice secundum duo que supponunt.

Primo enim non est verum quod posita quacunque causa necesse sit effectum poni. Sunt enim quedam cause, que ordinantur ad suos effectus, non ex necessitate, sed ut in pluribus que quandoque deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem. Videtur ad huc predictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis cause, habet causam ex necessitate, qua posita ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere quod omne quod est per se, causam habet; quod autem per accidens, non habet causam, quia non est vere ens nec vere unum. Manifestum est autem, quod causa impediens actionem alicuius cause ordinate ad suum effectum ut in pluribus concurrit ei interdum per accidens; unde talis concursus non habet causam in quantum est per accidens, et propter hoc id quod ex

tali concursu sequitur, non reducitur ad aliquam causam preexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris[1]) generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem celestem. Similiter quod in superficie terre sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod celeste principium. Sed quod ignis cadens huic materie occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod celeste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quod non omnes effectus celestium corporum sunt ex necessitate . . ."

Der Artikel 1 der 2ª 2ªᵉ endet sowohl in den oben erwähnten Drucken[2]) als in cod. Vatic. 813, f, 66: „Et similiter est de caritate, que infunditur in uno tempore et que infunditur alio tempore". Cod. Vatic. 162, f. 91 läßt nun das Correctorium weiterfahren:

„Item hoc videtur falsum multiplici ratione. Primo quoniam si caritas tantum augetur ex eo quod subiectum magis illi subicitur et non quod aliquid[3]) sibi addatur, tunc augmentum caritatis non est a Deo, sed a libero arbitrio, non tantum dispositive sed etiam effective; quoniam magis illi subici est ferventius caritate uti. Ille autem qui habet caritatem sine aliquo dono speciali, potest uti caritate, quam habet. Hoc autem est falsum. Quoniam ut dicit Hugo de tribus diebus c. 3: „Quod sibi ipsi non potest dare initium, sibi ipsi non potest dare incrementum". Caritas igitur ex se augmentari non potest nec per liberum arbitrium, quia non habet ab eo initium".

Dieser Zusatz endet: „Quod dicit postea secundo caritas adveniens et preexistens non distinguuntur, dico quod quantum ad fieri distinguuntur, quia alio et alio tempore creantur, sed quantum ad factum esse non distinguuntur, quia sunt in uno subiecto. Et sic patet quod alia est distinctio quam per subiectum".

11. Die einschlägigen literar-historischen Fragen

Nachdem im Vorstehenden die verschiedenen Widerlegungen Wilhelms de la Mare vollständiger nachgewiesen und schärfer von einander geschieden worden sind, wird es sich vielleicht lohnen, die einschlägigen literar-historischen Fragen von Neuem zu prüfen. Selbst die so trefflichen Ordensbibliographen Quetif-Echard lassen hier manches

---

[1]) *Hs.*: *zuerst* parte [ignis] generetur aeris. *Nachher* ignis *getilgt.*
[2]) In der ed. Neap. 1644, p. 228. [3]) *Hs.* alii.

zu wünschen übrig und vervollständigten erst im Verlauf ihrer staunenswerten Arbeit ihre Kenntnis der einschlägigen handschriftlichen Materialien[1]), deren umfassendere Beschaffung bei der damaligen Verfassung der Handschriften-Sammlungen ihnen kaum möglich war. Du Plessis D'Argentré[2]) und De Rubeis[3]) suchten zwar die Untersuchungen Echards weiter zu führen; da sie jedoch kaum irgend welche neue Materialien beibringen konnten, so erzielten sie keine weiteren Resultate.

Im Vorstehenden wurden fünf selbständige Widerlegungen des Correctorium Wilhelms de la Mare nachgewiesen. Von diesen können für zwei die Verfasser mit voller Sicherheit nachgewiesen werden: Johann von Paris und Ramberto dei Primattizzi.

Als Auktor eines dritten wurde auf Anregung Echards[4]) mehrfach Durand d'Aurillac (Durandellus) genannt. Oben wurde dieser Hinweis durch Nachprüfung der Begründung Echards und durch Beibringung weiterer Beweismomente verstärkt. Allerdings glaubte Du Plessis D'Argentré[5]) das hier in Frage stehende „ruhigere"

---

[1]) Die Hauptstelle, an der dieser Frage oder richtiger einem Teil dieser Frage, der den Verfasser des sog. ägidianischen Correptoriums sucht, ein eigener Abschnitt gewidmet wird, ist: *Ss. Ord. Praed.* I 502—504; eine kürzere Notiz findet sich I 320; Ergänzungen bieten I 414 (Ric. Clapwell); I 473 (Jo. de Tortocollo); I 588 (Durand d'Aurillac).

Anfangs scheint Echard nur das sog. ägidianische Correptorium gekannt zu haben (s. I 320, 473, 502 ff), mit ihm und nur mit ihm bringt er die verschiedenen von den alten Biographen erwähnten Verfasser von Correptorien in Verbindung (Jo. Parisiensis, Ric. Clapwell, Hervé, Jo. de Tortocollo); erst später (I 588) weiß er, daß das „ruhigere" vom sog. ägidianischen so verschieden ist, daß es als ein zweites Correptorium zu gelten hat („licet eumdem ordinem utrumque sequatur et plura habeant similia, absolute tamen diversa sunt").

[2]) *Collectio iudiciorum de novis erroribus.* Lutetiae Paris., I (1725), 221.

[3]) *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae dissertationes.* Venetiis 1750, p. 247.

[4]) Quetif-Echard, *SS. Ord. Praed.* I 588.

[5]) *L. c.* I 221.

Correptorium des cod. Sorbon. 503 (jetzt N. B. 15820)[1]) dem Durandellus absprechen zu müssen, da diese Handschrift allenthalben vom „frater Thomas“ spreche und deshalb vor 1323 geschrieben sein müsse, während Durandellus in seinen um 1330 verfaßten Schriften ihn als „Sanctus“ oder Beatus Thomas bezeichne. Auch De Rubeis[2]) hält diesen Einwand für durchschlagend (evincere videtur) und durch denselben die Ansicht Echards für abgetan. Richtig ist, daß Durandellus 1330 zur Erklärung der Sentenzenbücher und im Anschluß hieran zur Erwerbung der Doktorwürde nach Paris beordert wurde und bereits bald nach 1332 starb[3]). Doch dies steht nicht im Mindesten der Annahme entgegen, er habe bereits vor 1323 das Correptorium verfaßt, da ja damals im Dominikanerorden nicht nur mehrjährige philosophische und theologische Studien, sondern auch eine längere Lehrtätigkeit in den Provinzialstudien dem Doktorat vorhergehen mußte[4]). Es verdient also noch immer die Zuweisung des in Frage stehenden Correptoriums an Durand Beachtung.

Es bleiben also noch die Verfasser von zwei Widerlegungen der Kritik Wilhelms zu ermitteln, von der sogen. ägidianischen und von der im Merton-College erhaltenen. Was die erste Erwiderung betrifft, so wurde oben[5]) der Nachweis verstärkt, daß der Verfasser derselben innerhalb des Dominikanerordens zu suchen sei.

Nach dem Schriftstellerverzeichnis des Stamser Codex[6]) kommen für diese beiden Schriften in Frage der Kardinal Hugo Aisselin de Billom († 1298)[7]), Wilhelm de Macklesfield

---

[1]) S. oben S. 292.

[2]) *L. c.* p. 247, n. III.

[3]) Denifle, *Archiv* II 220 und Quetif-Echard, *l. c.* I 587 f.

[4]) C. Douais, *Essai sur l'Organisation des Études dans l'ordre des Frères Prècheurs,* Paris 1884, p. 31 ff., 113 ff.

[5]) S. 278 f.

[6]) S. oben S. 268, n. 3, 9 u. 11.

[7]) Denifle, *Archiv* II 209, 238; Delisle, *Bernard Gui l. c. planche* VIII; Quetif-Echard, *l. c.* I 450 ff; Baluze, *Vitae paparum Avenion.* I 596; F. Duchesne, *Histoire des cardinaux français* Paris 1660, wo sein Testament.

(Maclesfeld) († 1308)[1] und Richard de Clapwell, für welchen keine biographischen Daten vorliegen[2]), der aber wohl nach Wilhelm de Macklesfield anzusetzen sein dürfte. Alle drei sollen sie in eigenen Schriften dem „corruptor Thome“ entgegengetreten sein. Jedoch konnte ich von dem literarischen Nachlaß der beiden ersten nicht mehr finden, als die Stamser Hs. uns mitteilt, das heißt die Titel von einigen Schriften, die sie hinterlassen haben sollen. Dagegen sind uns von Richard von Clapwell im cod. 56, ff. 184—191[3]) des Magdalen College in Oxford dessen „Notabilia“ zu den ersten 19 Distinktionen des ersten Sentenzenbuches u. in cod. 128, ff. 91—113[4]) von Peterhouse in Cambridge 34 „questiones de quolibet“ erhalten. Ich habe schon vor Jahren diese beiden Handschriften durchgesehen und mir aus ihnen Abschriften und Auszüge gemacht. Auf Grund derselben glaube ich versichern zu können, daß diese Handschriften keine Anhaltspunkte bieten, um eines der besagten Correptorien Richard zuzuweisen, aber ebenso wenig Anlaß bieten, deren Auktorschaft ihm abzusprechen.

Trotz dieser Sachlage stand bei der Suche nach einem geeigneten Ersatzmann für Ägidius gewöhnlich Klapwell im Vordergrunde. Dabei wurde zu Gunsten desselben auf

---

[1]) Quetif-Echard, *l. c.* I 493; *Calendar of Patent Rolls. Edw.* I (1292—1301) London (Rolls Series), p. 540, wo ein königlicher Schutzbrief (save-conduct) vom 16. Okt. 1300 verzeichnet ist für eine Romreise des Dominikaners William de Maclesfeld u. seines Begleiters.

[2]) Quetif-Echard, *l. c.* I 414.

[3]) H. O. Coxe, *Catalogus codicum mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus adservantur.* Oxonii II (1852): Collegium B. M. Magdalenae, p. 35. F. 184 steht unten von fast gleichalter Hand: „Notabilia super 1m Sent. usque ad. dist. XIX secundum magistrum Ricardum de Clappewelle [Coxe: ‚Clapperwelle‘]“.

[4]) M. Rhodes-James, *A descriptive catalogue of the mss. of the Library of Peterhouse.* Cambridge 1899, p. 146. Nach den Quodlibeta des hl. Thomas f. 1 (jetzt 91) oben von derselben alten Hand: „Incipiunt questiones de quolibet fratris Ricardi de Clapwell“. S. *Calendar of Patent Rolls, Edw.* I (1281—92) p. 87: Simon de Clapevill in Clapevill, vgl. p. 561, 591 Glapwell, Clape vill in der Grafschaft Derby.

zwei Handschriften hingewiesen, welche jedoch kaum geeignet sein dürften seine Kandidatur zu stützen. Echard[1]) erwähnt eine ehemals im Dominikaner-Konvent von Saint-Jacques in Paris vorhandene Handschrift, einen Großfolioband in Pergament (fol. mag. pergam.). Er enthielt das sog. ägidianische Correptorium und wies auf der Rückseite des letzten Blattes zwei Notizen auf. Die erste lautete: „Explicit correptorium Anglici contra dicta adversariorum fratris Thome de Aquino et est fratris Jacobi de Capella“ etc. Die zweite, wahrscheinlich von der ersten abgeleitete. besagte: „Emendatorium corruptorii et est cuiusdam Anglici respondentis prout ipse scivit et potuit ad ea que contra dicta solida S. Thomae quidam perversae mentis impugnare nisi sunt“ etc. Leider scheint die Handschrift nicht mehr erhalten zu sein. Von Wert ist hier die Zuteilung des ägidianischen Correptoriums an einen Engländer. Das ist auch etwas zu Gunsten Clapwells, aber noch lange nicht genug.

Nicht viel mehr Bedeutung hat eine Notiz Tomasini's in seinen Bibliothecae Venetae Manuscriptae[2]), welcher Echard[3]) und De Rubeis[4]) zu viel Gewicht beilegten. Tomasini verzeichnet in der Bibliothek von S. Antonio im Pluteus 18 eine Hs.: „Correctorium fratris Guilielmi de Mera (!) de ordine fratrum Minorum secundum dicta D[ivi] Thomae de Aquino contra correctorium fratris Joannis de Crapvel ord. fratrum Praedicatorum f. m.“ Wollten wir diesen Titel ganz ernst nehmen, so könnten wir an eine Replik Wilhelms denken, von der Art der uns in Berlin erhaltenen, gegen eines der Correptorien. Und in der Tat suchen Rose[5]) und Grabmann[6]) in der hier erwähnten Handschrift ein solches zweites Correctorium Wilhelms.

---

[1]) *L. c.* I 503.

[2]) Utini 1650, p. 9.

[3]) Quetif-Echard, *l. c.* I 503.

[4]) *L. c.* p. 247.

[5]) *Verzeichnis aaO.* S. 314: „Von dem zweiten Correctorium des Guil. de Mara erwähnt Tomasini eine Hs. in S. Antonio zu Venedig“

[6]) *AaO.* S. 6, Anm. 1.

Doch wäre es wohl geraten, vorher zu ermitteln, ob obiger Titel sich von alter Hand in die Handschrift eingetragen fand, oder ob ihn ein belesener Bibliothekar etwa im 16. Jahrhundert der anonymen Handschrift anfügte. In diesem letzteren Falle würde der Titel auf Pignon, Leander Albertus oder auf den Lusitanus[1]) zurückgehen, Quellen, denen eben nur zu entnehmen ist, daß Clapwell ein Correptorium schrieb. Leider scheint die Handschrift von S. Antonio unwiderbringlich verloren.

Doch für obige zwei Correptorien scheint noch ein vierter Dominikaner in Frage zu kommen. Im cod. P. 301 der Nationalbibliothek von Madrid findet sich eine interessante Sammlung von Bibliothekskatalogen mehrerer Universitätskollegien von Salamanca, unter anderm auch ein Verzeichnis der Handschriften des berühmten Kollegs S. Bartolomé viejo oder mayor[2]). Hier wird Bl. 58v als n. 258 erwähnt: „Correctorium correctorii Thomae Aquinatis per fratrem Guilelmum de Torto Collo Anglicum, magistrum in theologia, ordinis Praedicatorum; codex pervetustus, 4°, 1 vol. Videtur auctor fuisse poene coevus angelico Doctori". Diese Angabe findet eine beachtenswerte Bekräftigung und Vervollständigung durch eine Stelle Ludwigs de Valladolid[3]), die uns bei Echard[4]) erhalten ist.

---

[1]) S. oben S. 293.

[2]) Vgl. F. Ruiz de Vergara y Alava. *Vida del Illmo D. Diego Maldonado, fundador del Colegio Viejo de San Bartolomé y noticia de sus varones excellentes.* Madrid 1661 und J. de Roxas y Contreras, *Historia del Colegio Viejo de San Bartolomé Mayor de la Universidad de Salamanca.* Madrid 1766 ff. Täuscht mein Gedächtnis nicht so ist obige Hs. im *Catalogo de los libros manuscritos, que se conservan en la Universidad de Salamanca.* Salamanca, 1855, nicht verzeichnet.

[3]) Quetif-Echard *l. c.* I 789: Denifle, *Archiv* II 190 wo das Urteil sich nur auf Ludwigs Verzeichnis der Pariser Magistri bezieht; Martène-Durand, *Amplissima collectio* VI 550—570 aus cod. 14707 (ol. Saint-Victor).

[4]) *L. c.* I 503: „Postquam illi [Durandello] opus pro Aquinatis doctrina, cuius principium: *Sedens adversus fratrem tuum loquebaris* etc. asseruit, sic addit: „Aliud autem opus quod vocatur correctorium

Ludwig sagt, nachdem er die Schrift des Durandellus gegen Durand de Saint-Pourçain erwähnt hat, eine andere Schutzschrift des hl. Thomas mit den Anfangsworten „Quare detraxistis sermonibus veritatis" sei nach einigen von Hervé de Nedellec, nach andern von Johann de Tortocollo verfaßt. Hier haben wir eine zweite Stimme aus Spanien, welche einem Dominikaner de Tortocollo[1]) ein Correptorium und zwar hier das sogen. ägidianische zuteilt.

Den älteren Ordensbibliographen folgend nennt Echard[2]) diesen Auktor Johann und vermutet, derselbe sei ein Franzose (quamvis Gallum coniciam), während er soeben in obiger Stelle Wilhelm genannt und als Engländer bezeichnet wurde. Doch dessen wahrer Name ist Robert, wie aus einer Notiz des cod. Vatic. lat. 987, f. 128v erhellt. Dieser Kodex, von englischer Hand im 14. Jahrhundert geschrieben, enthält eine Widerlegung jener Stellen der Quodlibeta Heinrichs von Gent, an welcher dieser von der Lehre des hl. Thomas abweicht, also eine ähnliche Arbeit, wie jene, welche wir Hervé und Bernhard von Auvergne verdanken. Mit Bezugnahme auf die Arbeit Hervé's, die uns im zweiten Teil beschäftigen wird, bemerkt auf der bezeichneten Seite am Anfang des Verzeichnisses der Quästionen eine gleichzeitige Hand: „Nota quod magister Herveus Brito de ordine Predicatorum fecit opus contra magistrum Henricum de Gandano, qui (!) intitulatur de quatuor materiis sive de formis, de esse et essentia, de intellectu, de voluntate et movet aliquas questiones in dicto opere contra predictum Henricum. Et sunt notate hic in marginibus istorum titulorum sine articulorum, ut videatur quomodo contradicitur sibi

---

corruptorii et incipit: *Quare detraxistis sermonibus veritatis* etc. fecit Hervaeus secundum aliquos, secundum alios Joannes de Tortocollo, in quo respondetur cuidam impugnanti aliqua dicta B. Thomae". Vgl. p. 473. Nach Echard schrieb Ludwig obiges in Paris 1413.

[1]) Es empfiehlt sich wohl vorerst diese Namensform beizubehalten, da sie, wenigstens seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts, die allein übliche war. Damit will ich allerdings der ältesten (14. Jahrhundert, s. unten S. 316), freilich nur durch eine Handschrift bezeugte Form: „Colletorto" nicht präjudizieren.

[2]) *L. c.* I 473.

ab isto magistro Roberto de Colletorto et a dicto magistro Herveo". In der Tat schreiben Echard und die alten Ordensbibliographen Robert eine solche gegen Heinrich von Gent gerichtete Schrift zu, während wenigstens die Stamser-Hs. ihm ein Correptorium nicht beilegt.

So beachtenswert also auch die Angaben des Salmanticenser Hss.-Verzeichnisses und Ludwigs de Valladolid sind, so können wir doch auf Grund derselben zu keinem befriedigenden und sicheren Resultat gelangen. Immerhin scheint mir nach Abschätzung der Beweiskraft der hier dargelegten Materialien die Reihenfolge der vier Kandidaten für die Auktorschaft der beiden hier in Frage stehenden Correptorien Folgende zu sein. In erster Linie stehen Robert de Tortocollo und Wilhelm de Clapwell; in zweiter Kardinal Hugo Aisselin de Billom und Wilhelm de Macklesfield. Für die beiden letzteren liegen außer den Angaben der Stamser Hs. keine weiteren Beweismomente vor.

Das unbefriedigende Halbdunkel, mit dem wir uns in dieser Untersuchung bescheiden müssen, hat wohl, wie ich schon oben[1]) erwähnte, in der in den scholastischen Kreisen für die häusliche Streitschriften-Literatur üblichen Anonymität und vielleicht auch in einzelnen Fällen im gemeinsamen Zusammenarbeiten mehrerer ihren Grund, das nicht erlaubte der Schrift einen Namen vorzusetzen. Andere Fälle derartiger Anonymität und gemeinsamer Arbeit werden wir im zweiten Teil kennen lernen.

Die Anfangs- und Schlußworte obiger Schriften

Stellen wir hier noch kurz die Anfangs- und Schlußworte der hier verzeichneten Schriften zusammen, insofern sie zur Identifizierung der einschlägigen Handschriften dienlich sein können.

Das Correctorium Wilhelms de la Mare beginnt: „Questione XII, articulo 2 querens, utrum divina essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem mediam, in responsione principali dicit, quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo sive lumen glorie". Endet im letzten Artikel der

[1]) S. 269.

Quodlibeta: „quamvis illa interim contingat nostram industriam latere“. — Das verkürzte, sog. ägidianische Correptorium beginnt nach der bekannten Einleitung „Quare detraxistis“ genau mit denselben Worten wie das Correctorium Wilhelms; erst nach den Worten: „per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest“ findet sich das für diese Verkürzung typische: „Hec sunt verba W[ilhelmi]“. — Das sog. ägidianische Correptorium beginnt nach der Einleitung „Quare detraxistis“ mit den Worten: „Primus articulus est quod Deus in patria videtur per suam essentiam et non per speciem creatam“. Die typische Eingangsformel der übrigen Artikel ist: „[Secundus] articulus est de hoc quod Thomas dicit“; und endet im letzten Artikel des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch: „pro orbis instructione dignatus est sua clementia ex altare, cui est honor“ etc. — Das Correptorium Johanns von Paris beginnt: „Circa questionem XII, art. 2. Ibi enim dicitur in principali responsione, quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo Dei, scilicet lumen glorie“; endet im letzten Artiket der 1a 2ae: „nec fuisset tempore innocentie“. — Das „ruhigere“ Correptorium (Durandellus?) beginnt in der typischsten Form: „Sciendum est enim prima parte Summe questione 12 querit Thomas, utrum divina essentia“ etc.

Noch habe ich die Pflicht, den Herren Bibliotheksvorständen Bonazzi von Rom, L. Frati von Bologna und Martini von Neapel für die Güte zu danken, mit der sie mir die Nachprüfung und Ergänzung meiner Auszüge erleichterten.

Nachträge. Zu S. 275 f. Den Handschriften, welche das Correctorium Wilhelms de la Mare für sich allein enthalten, ist noch anzufügen:

Amiens 241[1]), membr., ff. 116, 302×219 mm, saec. 14, leserlich, aber fehlerhaft.

Bl. 80—115 (?). Bl. 80 am obern Rand von gleichalter Hand: „Correctorium“. Beginnt: „Questione XII, articulo secundo querens, utrum divina essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem mediam“ genau wie Vatic. 813 und die übrigen Handschriften. Wie weit der Text reicht, konnte ich nicht feststellen. Doch bieten die ersten fünf Seiten, deren Photographien ich der gütigen Vermittlung des Herrn Bibliothekars Coyecque verdanke, die ersten sechs Artikel. Zur Bestimmung des Schlusses reichte leider die Photographie der letzten Seite nicht hin.

---

[1]) *Catalogue Général des mss. des bibliothèques publ. de France. Departements. Tome XIX: Amiens par E. Coyecque.* Paris 1893. p. 118.

Zu S. 284. Aus den alten venezianischen Bibliotheken haben wir Nachrichten über drei zu unserem Thema gehörige Handschriften. Über eine der Franziskaner-Bibliothek von St. Antonio habe ich bereits oben (S. 313) aus Tomasini berichtet. — Eine zweite aus dem Dominikaner-Konvent von Ss. Giovanni e Paolo (membr., in quarto) wird von De Rubeis[1]) und Berardelli[2]) erwähnt. Sie begann: „Circa questionem XII [1ª p., articulo 2] dicitur in principali responsione, quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo Dei seu lumen glorie“ und endete: „Et sic potest responderi ad ea que obiciuntur contra fratrem Thomam in prima parte et in prima secunde; et sunt 45 contra primam partem et 10 contra primam secunde et sic in universo 55 instantie“. — Aus den oben (S. 317) verzeichneten Anfangs- und Schlußworten können wir nun feststellen, daß es sich hier um das Correptorium Johanns von Paris handelte. Diese beiden ersten Handschriften scheinen uns nicht erhalten zu sein. — Eine dritte Handschrift wird von Valentinelli[3]) unter den lateinischen Handschriften der Marciana verzeichnet: cod. Marc. lat. Z. 129. Es ist dies dieselbe Handschrift, welche Berardelli[4]) bereits als cod. 130 der Bibliothek von Ss. Giovanni e Paolo angeführt hatte.

Venedig, Marciana, Z. 129, membr., in quarto, ff. 113, saec. XIV.

Bl. 1—113 wird von Valentinelli dem Durandellus zugeteilt und müßte hiernach das „ruhigere“ Correptorium enthalten. Doch zeigen die Anfangs- und Schlußworte, welche mir Herr Bibliothekar C. Frati mitteilte, daß wir hier das sog. ägidianische Correptorium vor uns haben. Es beginnt mit dem bekannten Prolog: „Quare detraxistis“ und schließt im letzten Artikel des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch wie die Drucke und die oben angeführten Hss.: „super ecclesie candelabrum per orbis terrarum instructione exaltare dignatus est sua clementia, cui laus“ etc.

Leider war obiges schon gesetzt, als mir die gehaltvolle Studie Mandonnets zu Gesicht kam: „Premiers travaux de Polémique Thomiste“ in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, VII (1913), 46—69.

---

[1]) *Dissertationes l. c.* p. 247.

[2]) In [Calogerà], *Nuova raccolta di opusculi scientifici.* Venezia XXXIII (1779) p. 101 als cod. 217, n. 3. Hält den Durandellus als Verfasser.

[3]) *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci.* Venetiis II (1859), 88.

[4]) [Calogerà] *Nuova raccolta* l. c. XXXIII, p. 28.

Literaturberichte

A. Übersichten

Werke über die Erklärungen des Meßritus; ihre Schwierigkeiten bei geschichtlichen Darlegungen

Einleitung. Der Benediktiner *Cagin* 1) hat 1912 eine Untersuchung über den ersten und ältesten Kanon der hl. Messe veröffentlicht. Ohne klare Kenntnis der ältesten Anaphora lassen sich die einzelnen Teile, welche den heutigen Kanon zusammensetzen, liturgisch kaum zufriedenstellend erklären. Der Autor drückt dieses Ungenügen mit Rückblick auf die Vergangenheit (S. 10) folgendermaßen aus: „Personne, je suppose, n'est jamais sorti pleinement satisfait des explications analytiques que depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, les liturgistes donnent de ces paragraphes. Ce n'est pas, à coup sûr, que parfois ces explications ne soient excellentes, à d'autres points de vue, parfaitement adaptées à leur objet même, pris individuellement. Mais, précisément, c'est le morcellement de ces explications qui déconcerte, ni plus ni moins, au surplus, que le morcellement du texte expliqué. En un mot ce qui manque et ce qu'on cherche, c'est le pourquoi de la succession de tous ces paragraphes, dont certains — c'est même évident à priori — ne dépendent logiquement ni de ce qui les précède ni de ce qui les suit. Bref, l'économie littéraire de l'ensemble se présente un peu comme une mosaique assez mystérieuse de pièces euchologiques assemblées on ne sait comment".

---

1) L'Eucharistia, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies par Dom *Paul Cagin* (Desclée 1912. 321 S. 12 Frs).

Vielleicht bietet es ein allgemeines Interesse, kurz an einzelnen Beispielen die Schwierigkeiten zu prüfen, mit denen tatsächlich die liturgische Erklärung dauernd zu kämpfen hatte.

1. Allegorische und sinngemäße Deutungen im Mittelalter. Das erste Aufkommen der „allegorisierenden Methode“ unter Amalar von Metz ist charakteristisch für das frühe Mittelalter. Bislang hatte man sich mit einfachen Wort- und Sacherklärungen begnügt. Offenbar wurden viele hiedurch nicht mehr zufriedengestellt. Unter Alkuins Leitung pflegte man im Kloster **2—5)** St. Martin zu Tours symbolische und allegorische Deutungen und legte jede Zeremonie der hl. Messe rememorativ aus. Als *Amalar* **6)** diese neue Art außerhalb des Klosters in der Diözese Metz offen einführte, stieß man sich daran allenthalben und verurteilte ihren Urheber auf der Synode zu Kierzy **7)** (838). Allein da die vorhandenen liturgischen Erklärungen sich allenthalben als unzureichend erwiesen, so folgten alle späteren Autoren dem von Amalar gewiesenen Weg. Papst *Innozenz III* **8)**, *Alexander von Hales* und *Thomas von Aquin* **9—11)**

Von den Klöstern gingen vielfach liturgische Neuerungen aus; ihre Sitten und Bräuche sind daher für die Geschichte der Liturgie sehr wichtig. Vgl. **2)** *Albers O. S. B.* Dr. Prof., Consuetudines monasticae: I. Consuetudines Farfenses 1900; II. Consuetudines Cluniacenses antiquiores et consuetudines Sublacenses 1905; III. Consuetudines antiquiora monumenta maxime consuetudines Casinensis inde ab a. 716—817 illustrantia 1907; IV. consuetudines Fructuarienses, Cistrenses et Vallumbrosanae 1911; V. Consuetudines monasteriorum Germaniae necnon Floriacenses et S. Vitoni et Hidulphi 1911. — Vgl. über die Gewohnheiten der Cluniacenser: **3)** Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten (Veröffentl. Kirchenhist. Seminar München 1905) — Bd. I wurde 1902 neu aufgelegt „Une nouvelle édition des Consuetudines Sublacenses“; **4)** *Berlière,* Les coutumiers monastiques [Revue bénéd. XXIII (1906) S. 260 ff; XXV (1908) 95 ff; **5)** *G. Hartwell Jones,* Celtic Britain and the Pilgrim movement. London 1912 S. 459—546.

6) *Amalarius von Metz,* „De ecclesiasticis officiis“ MSL 105, 985—1242. Die „Eclogae de officio missae“ MSL 105, 1316—1332 haben wohl einen andern Verfasser. — **7)** *Florus,* Opusculum de causa fidei MSL 119, 80—94. — **8)** *Innozenz III,* De sacro altaris mysterio libri 6 MSL 217, 773—914.

9) *Adolph Franz,* Die Messe im deutschen Mittelalter. (XXII 770) 1902 Freiburg Herder. S. 351 ff. 359 ff. 466 ff. — Vgl. **10)** über das Rituale von St. Florian diese Zeitschrift 1904 S. 732 ff; **11)** über das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau 1913 S. 169 ff.

liehen ihm ihren Namen und ihr Ansehen. Damals war also wohl die Allegorie allein im Stande, alle Andächtigen zu erbauen und war praktisch kaum durch etwas Besseres zu ersetzen. Trotzdem ist der einzige Versuch *Alberts des Großen* nur den Wortsinn gelten zu lassen, alle rememorativen Deutungen, die nicht dem Sinn der Gebete entsprechen, auszuschließen, wenigstens eine vorübergehende Erinnerung an ein höheres liturgisches Ideal.

2. Sinngemäße Erklärung auf historischer Unterlage in neuen Handbüchern. Wie im Mittelalter, so sind uns auch heute noch naheliegende praktische Ziele gesteckt, die in der Liturgik erreicht werden müssen; daneben gab man sich viele Mühe, die Erklärungen auch auf eine historisch sichere Unterlage zu stellen. Der Kampf zwischen allegorischer und sinngemäßer Deutung hat längst aufgehört. Es dürfte auch allgemeiner Grundsatz sein, daß eine aszetische oder dogmatische Erklärung einer Zeremonie nur dann zuverlässig gegeben werden kann, wenn ihre Geschichte hinreichend klar aufgedeckt ist. Ehe die hiezu erforderliche Arbeit geleistet ist und genügend sichere Resultate bringt, werden gewiß noch viele Jahre vergehen. Es ist darum selbstverständlich, daß alle Handbücher, die einem umgrenzten Leserkreis sofort das Nötigste vorlegen müssen, mit großen Schwierigkeiten kämpfen. Folgen sie mehr dem praktischen Gesichtspunkt, so werden sie weitschichtige historische Untersuchungen meiden, vielleicht auch viele sichere Ergebnisse übersehen, dafür aber noch verhältnismäßig gute dogmatische und aszetische Anleitungen bringen *Gihr* **11—13)**, *Sauter* **14—15)**, *Vandeur* **16)**. Wie schwer eine harmonische Verbindung praktischer und wissenschaftlicher Ziele

---

11) *Gihr Nik.* Dr., Das hl. Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt (von 1877—1912 in zwölf Auflagen). — **12)** Die Sequenzen des römischen Meßbuchs dogmatisch und aszetisch erklärt (von 1887—1900 in zwei Auflagen). — **13)** Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt 1907.

14) *Sauter Benedikt O. S. B.*, Choral und Liturgie 1868. — **15)** Das hl. Meßopfer 1893.

16) Dom *E. Vandeur O. S. B.*, La Sainte Messe. Notes sur la liturgie. 5. édition 246 S. 0.90 Fr. Abbaye de Maredsous 1912. Première partie la préparation à la messe. Deuxième partie la messe des catéchumènes. Troisième partie la messe des fidèles: 1) oblation de l'offertoire à la préface. 2) Action du sacrifice de la préface à la communion. 3) Action de grâces des ablutions au dernier évangile. Das Büchlein ist in 25.000 Exemplaren verbreitet und ins Englische und Vlämische übersetzt; der Inhalt ist jedem Gymnasiasten leicht

bleibt, zeigen in verschiedener Weise die Liturgik *Thalhofers* **17)** und das Buch über die Messe von dem Engländer *Fortescue* **18)**. *Thalhofer*, der selbst eigene Quellenstudien betrieb, hatte viel Sinn für historische Darlegung, führte gesunde Nüchternheit und besonnene Kritik ein, strebte aber zugleich warme Darstellung, Innigkeit und Gemütstiefe an. Nach langjähriger Arbeit erschien 1883 der erste Band, 1890 vom zweiten die erste Hälfte. Ehe das Werk zum Abschluß kam, waren die Kräfte des eifrigen Arbeiters erschöpft. *Thalhofer* starb darüber 1891. Die baldige Ergänzung der zweiten Hälfte des zweiten Bandes aus den Kollegienheften des Heimgegangenen durch Dr. *Andreas Schmid* war nur ein Notbehelf. Diejenigen, welche an eine Neuauflage der großen Liturgik dachten, richteten ihr Augenmerk auf Hebung der historischen Partien. *Ebner* **19)** empfahl sich für diese Aufgabe durch Forschungsreisen, die er 1889—91 zur Katalogisierung liturgischer Handschriften in Deutschland und Italien unternommen hatte. Schon 1894 kam wirklich zu großer Befriedigung der erste Halbband in zweiter Auflage heraus; aber wieder hinderte der Tod 1898 die Fortsetzung. Die Geschichte der Liturgik, die Quellen- und Literaturangaben, welche *Ebner* für 1894 vollendete, hatten einer Weiterführung der Arbeit die richtigen Wege gewiesen. Allein es währte volle acht Jahre, ehe sich jemand fand, der das schwierige Erbe angreifen wollte. 1906 nahm Dr. *Eisenhofer* die Aufgabe auf sich. Durch eine literarhistorische Studie über Prokop von Gaza hatte er sich 1897 wissenschaftlich eingeführt. Sechs Jahre harrte er in unverdrossenem Fleiß bei der liturgischen Arbeit aus. Für den ersten Teil *Ebners* setzte er die nötig gewordenen Besserungen und Literaturnachträge von 1894 an ein, wandte den historischen Partien große Sorgfalt zu, mied aber auch die für ein Handbuch wenig geeigneten unsicheren Hypothesen (*Drews*, *Baumstark*) und führte bis 1912 das ganze Werk zum ersten Mal

---

verständlich. — **17)** *Thalhofer* Dr. *Valentin*, Handbuch der katholischen Liturgik. Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von Dr. *Ludwig Eisenhofer*, Professor der Theologie am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt. Zwei Bände. Freiburg, Herder, 1912 [VII 716 S. X 676 S. M 20, geb. M 23]. Siehe Zeitschrift 1913 S. 183/84. — **18)** *Fortescue Adrian*, The Mass, a study of the roman liturgy. Longmans, Green and Co,. London 1912 [VI 428 The Westminster Library. A series of manuals for Catholic priests and students edited by the right Rev. Mgr. *Bernard War*, President of St. Edmund's College and the Rev. *Herbert Thurston S. J.*]. — **19)** *Ebner Adalb.*, Quellen und Forschungen zur Geschichte und

zu einem fertigen befriedigenden Abschluß. Diese mehr als dreißigjährige Arbeit an einer deutschen Liturgik zeigt offensichtlich, wie schwer noch zur Stunde eine harmonische Verbindung von wissenschaftlicher Höhe mit den praktischen Anforderungen eines Handbuchs sich herstellen läßt.

In etwas anderer Weise ergibt sich das gleiche Resultat aus der bald günstigen und bald kritischen Beurteilung, welche eine englische Liturgik in diesen Tagen fand. *Adrian Fortescue* übernahm im Auftrag der „Westminster Library“ eine historisch liturgische Erklärung der Messe, ein Thema, dem man zur Zeit gerade in England das größte Interesse entgegenbringt. Von vorneherein war der Verfasser jeder besonderen Rücksicht auf ältere dogmatisch-aszetische Handbücher enthoben. Kühn bot er für Priester und Studierende, an die sich die „Westminster Library“ wendet, die Geschichte der Messe und ging erst im Anschluß an diese historische Darlegung im zweiten Teil auf Einzelheiten ein. Hierbei begnügte er sich, die Resultate der neueren Forschung übersichtlich zu gruppieren. Die Anlage des Buches gilt allgemein als richtig; aber die historische Ausführung untersteht lebhafter Diskussion. Wie sorgsam haben *Thalhofer*, *Ebner* und *Eisenhofer* historische Auffassungen und Darlegungen, die noch nicht als sichere Resultate aus dem Streit der Meinungen hervorgegangen waren, fernzuhalten gesucht. Vielleicht hat der Engländer die einschlägigen Spezialuntersuchungen, die größtenteils in Deutschland und Frankreich entstanden sind, nicht genügend einsehen können. *Baumstark* **20)**, der freudig die liturgische Neuerscheinung begrüßte, führt lange Korrekturvermerke an, die allerdings zum Teil seine persönlichen Auffassungen wiedergeben. Eine lebendige Kritik der historischen Partien wurde von *R. H. Conolly* in dem „School Magazine“ des Benediktiner Kollegs Downside **21)** eröffnet und im Tablet **22)** in zahlreichen Briefen und Antworten von Rezensent und Autor in gewählter Form fortgesetzt, Daß ähnliche Erörterungen einem größeren Publikum allwöchentlich geboten werden durften, bekundet das lebendige Interesse, das England an der Geschichte der Liturgie nimmt. *D. G. Morin* **23)** verstärkte durch weitgehende Besserungen an den historischen Ausführungen den

Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. 1896. — **20)** *Baumstark*, Theol. Revue 1912 Sp. 505—513, Korrekturen Sp. 507—513. — **21)** The Downside Review 1912. — **22)** The Tablet 1912 von *R. Connolly O. S. B.* S. 743, 863, 903, 983 ff; von *A. Fortescue* S. 782, 942. 1022 ff. — **23)** Revue bénéd. 1913 S. 120—121.

negativen Bescheid des englischen Benediktiners. *Fortescue* hat demnach trotz eifriger Bemühungen den allgemeinen und berechtigten Wunsch, eine zusammenhängende Darstellung der historischen Entwickelung der Gesamtliturgie zu bieten, nicht zu allgemeiner Zufriedenheit erfüllen können.

3. Historische wissenschaftliche Arbeiten, die nicht unmittelbar auch ein praktisches Ziel verfolgen. Hier setzten zwei wissenschaftliche Untersuchungen ein, welche durch ihre neuen Fragestellungen und Probleme vielleicht dartun, daß man sich vorderhand in Handbüchern noch bescheiden muß, auf eine Gesamtdarstellung der historischen Entwickelung zu verzichten. Die Männer, welche die neuen Wege weisen, sind *Schermann* und *Cagin*. — Zahlreiche Ergebnisse der Forschung **24—28)** führten *Schermann* **29)** gerade auf die Liturgien Ägyptens. Durch die Lokalisierung der Quellen wird die Untersuchung präzisiert. Nur liturgische Schriftstellernachrichten und Dokumente dieses Landes werden in chronologischer Folge und in genetischer Entwickelung vorgelegt. Die Abhandlung gewinnt trotzdem auch ein hohes allgemeines Interesse durch folgende zwei Umstände. Erstens führt sie mit lokaler und zeitlicher Präzision in das höchste Altertum hinauf, zweitens streift sie ernstlich die Frage nach der ersten, ältesten Liturgie, auf die alle späteren zurückzuführen sind. Hiefür kommt namentlich der Text des Papyrus von Dêr Balyzeh in Frage, um dessen Verständnis sich der Autor **30)** 1910 große Verdienste erwarb. Für den Druck seiner nüchternen, umfangreichen Studie umging *Scher-*

Folgende Veröffentlichungen sind wichtig für seine Untersuchungen. **24)** *G. Horner*, The statuts of the Apostles or canones ecclesiastici. London 1904. — **25)** *Ed. v. d. Goltz*, Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen. Sitz.-Ber. d. Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1906, I. Halbband S. 141 ff. Berlin. — **26)** *E. Schwartz*, Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg 6 [1910 Straßburg]). — **27)** *Hyvernat*. Fragmente der altkoptischen Liturgie. Römische Quartalschrift. I. 1887. S. 335—337. — **28)** *Funk*, Didascalia et Constitutiones Apostolorum. 2 S. 158—195 Paderborn 1905 (zuerst herausgegeben von *Dimitrijewskij* in Byzant. Zeitschrift 1894 IV S. 193 ff).

29) *Theodor Schermann*, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 6. Band 1./2. Heft. Paderborn 1912, Ferd. Schöningh). VIII 258 S. — **30)** Papyrus von Dêr Balyzeh. Texte und Untersuchungen zur altchr. Literatur. 36. Band Heft 1b. Leipzig 1910. S. 30—39.

mann glücklich die Verlagsschwierigkeiten. Kleinere und doch in sich selbständige Partien barg er in wissenschaftlichen Zeitschriften **31—34)**. Die Hauptabhandlung gab er als Doppelheft in den „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“ heraus. Sie teilt sich chronologisch in die Liturgie vom 2.—4., vom 4.—6. und vom 6.—10. Jahrhundert ein; diese drei Abschnitte sind gleichmäßig in der Art behandelt, daß Schriftstellernachrichten, liturgische Dokumente mit Lesungen, Predigten und Gebeten verglichen werden, um ein lebendiges Bild des liturgischen Herganges zu ermöglichen. Alle gewonnenen Resultate werden sodann in einer synoptischen Zusammenstellung der Quellen vom 2.—4. Jahrh. (S. 42—95) und vom 4.—6. Jahrh. (S. 144—149) vorgelegt. Namentlich im fünften Jahrhundert zeigen sich in der Nähe der „Kommunion“ die stärksten redaktionellen Änderungen, unter denen die Rezitation des Pater noster charakteristisch ist (S. 135—142. 152. 163. 176. 186). Ein monophysitisches Schisma in Alexandrien, das um die Mitte des fünften Jahrhunderts begann, führte nicht nur durch engen Anschluß an die syrischen Monophysiten fremde Elemente in den Text ein (S. 156), auch die griechische Sprache mußte in der Liturgie der koptischen und (in Abessinien) der äthiopischen weichen (S. 156/7. 178). Die verschiedenen Redaktionen der Serapionsliturgie im 4. Jahrh. verglichen mit dem Text des Papyrus zeigen uns eingeführte Elemente christologischer und trinitarischer Art, wodurch der Epiklese eine größere Bedeutung zugewiesen wird, als es die bisherige Tradition gestattete (S. 108—11). Ein noch größeres Interesse beanspruchen die ersten Jahrhunderte. Als älteste Dokumente stehen sich der Palimpsest von Verona und der Papyrustext gegenüber.

Mit *Drews* gegen *Brightman* (circa 350) rückt *Schermann* den Text des Papyrus bis an den Beginn des 3. Jahrh. Sein Inhalt ist ein Gläubigengebet, das liturgische Dankgebet (die Praefation), Epiklese, Einsetzungsbericht, Anamnese und ein Gebet um die Früchte der Kommunion; der ganze Aufbau gleicht der Anlage bei Justin einerseits und der in der sog. ägyptischen Kirchenord-

---

31) Der Aufbau der ägypt. Abendmahlsliturgie vom 6. Jahrh. an. Katholik 1912. S. 229—254, 325—354, 396—417. — **32)** Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägyptischen Quellen vom 2.—6. Jahrh. Ztschr. f. hath. Theol. 1912 S. 464—488. — **33)** Bibibliothek der Kirchenväter Bd. V 1912 S. 1—22, S, 124—134. Zusammenfassende Einleitungen und Literaturangaben. — **34)** Der ägyptische Festkalender vom 2.—7. Jahrh. Theologie und Glaube 1913. S. 89—102.

nung und in der sog. Serapionsliturgie andrerseits. Vergleicht man den Text des Papyrus genauer mit der Palimpsesthandschrift von Verona, so ergeben sich bei sonstiger Ähnlichkeit folgende Unterschiede. Papyrus: Das Dankgebet wird mit Is 6,2. 3 und Apok 4,8, der Erwähnung des seraphinischen Lobgesanges und dem Trisagion beschlossen. Daran knüpft sich eine Bitte: πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρά σου δόξης mit einer Epiklese; Palimpsest: Dem Versikel dignum et justum est folgen die Worte et sic jam prosequatur. Hieran schließen sich der christologische Teil, die Einsetzungsworte und die Epiklese. — Wiewohl die Einsetzungsworte auf dem Papyrus pleonastische Weiterungen haben, während auf dem Palimpsest ein knapper, klarer Text steht, sieht *Schermann* in der Anführung des Trisagion, in der Stellung der Epiklese vor den Einsetzungsworten und in dem Fehlen des christologischen Teiles Vorzüge des Papyrustextes und weist ihm höheres Alter und Originalität zu im Vergleich zu dem des Palimpsestes. Gegen diese letzten Aufstellungen tritt die im Jahre 1912 erschienene Schrift *Cagins* mit großem Apparat widerlegend ein. Da beide Autoren gleichzeitig und unabhängig von einander an dieser schwierigen Frage arbeiteten, ist die Kritik *Cagins* an dem vorgelegten Hauptresultate in keiner Weise intendiert. Alle andern mustergültigen Darlegungen *Schermanns* bleiben auch von dem Buche *Cagins* unberührt und haben dauernden Wert.

Cagin geht von den lateinischen Liturgien aus, stellt ihre Abhängigkeit von einander fest und steigt zu der ersten Anaphora auf, die als geschlossene Einheit die Weiterentwicklung beherrscht. Um methodisch von den heute vorliegenden Liturgien zum ersten Ursprung vorzudringen, schlägt der Verfasser ein induktives Beweisverfahren ein.

A. Läuterung des Kanons von fremden Bestandteilen. Zu diesem Zwecke gilt es, zuerst spätere Bestandteile auszuscheiden, oder Stücke, die vordem an anderer Stelle waren, aus dem heutigen Zusammenhang abzulösen. Dieses systematische Verfahren rechtfertigt sich zum Teil schon durch viele allgemein zugegebene Änderungen, welche die heutige Liturgie von früheren Formularen unterscheidet. Das *Kyrie eleison,* jünger als die *Litanei,* blieb, letztere wurde entfernt; seit dem 5. Jahrh. gibt es nur mehr zwei Lektionen: *Epistel* und *Evangelium,* vordem waren sie zahlreicher, wie man den Quatembermessen entnehmen kann; *Graduale* und *Alleluia* oder *Tractus* folgten früher einander nicht unmittelbar, sondern waren so von einander geschieden, daß das *Graduale* der prophetischen *Lection,* das *Alleluia* oder der *Tractus* der *Epistel* folgte; bei dem *Oremus,* das der Priester vor

dem *Offertorium* spricht, ist das Gläubigengebet ausgefallen, das sich in allen Liturgien an dieser Stelle noch vorfindet; der hl. Gregor führte mit Anpassung an die Liturgie von Konstantinopel das *Pater noster* nach dem Kanon ein und stellte es vor der *fractio panis.* — Wie steht es nun um den heutigen römischen Kanon? Viele der Gebete hatten früher ihren Platz außerhalb desselben. Wir kennzeichnen sie durch besondere Typen.

Vere dignum (Praefatio) — **Sanctus** — Te igitur — Memento der Lebenden — Communicantes — Hanc igitur (super oblata) — Quam oblationem — Fehlt das „**Post Sanctus**" — **Qui pridie** — a) **Unde et memores.** b) **Supra quae.** c) **Supplices te rogamus.** — Memento der Toten — Nobis quoque peccatoribus. — **Per quem haec omnia semper bona creas.** — Reiht man daher diese Gebete an diejenigen Stellen ein, wo sie sich durch die literarische Überlieferung als zuständig erweisen lassen, so ändert sich das vorstehende Schema wie folgt. Memento der Lebenden — Communicantes (allein oder mit Super oblata „Hanc igitur" — Quam oblationem) — Memento der Toten — Secreta — Super oblata „Hanc igitur" — Quam oblationem — **Vere dignum** — **Sanctus** — **Vere Sanctus** — **Qui pridie** a) **Unde et memores.** b) **Supra quae.** c) **Supplices te rogamns** — **Per quem haec omnia semper bona creas**. Nach der Fractio, Praeceptis salutaribus, Pater Noster und Libera nos schließen sich die vier andern ausgeschiedenen Gebete an: Te igitur — Hanc igitur — Quam oblationem — Nobis peccatoribus. — In dem jetzigen Kanon klafft zwischen **Vere dignum** — **Sanctus** und dem folgenden **Qui pridie** eine offene Lücke, weil das **Vere Sanctus** mit christologischer Erweiterung im Laufe der Zeit entfernt wurde. Seine frühere Existenz wird aus dem Missale von *Stowe*, aus der mozarabischen, den gallischen Liturgien, aus der Benedictio major salis et aquae am Tage vor Epiphanie (aus der Gegend des Schismas von Aquileja) und aus der Palmenweihe in römischen Sacramentarien erwiesen und damit die ursprüngliche geschlossene Einheit von **Vere dignum** bis **Qui pridie** dargetan. — Auf Grund älterer Vorlagen wird auch die ununterbrochene Kontinuität aufgezeigt von **Qui pridie** bis zur Schlußdoxologie **Per quem haec omnia semper bona creas**, dadurch, daß das Memento der Toten und Nobis quoque peccatoribus als störend herausgehoben werden (Tradition in der Eucharistia bei *Isidor*, grammatische und logische Abhängigkeit der Anamnese und Epiklese dem **Qui pridie** gegenüber in der römischen und in gallischen Formularen; Papst Vigilius etc.). Von **Vere dignum** angefangen bis zur Doxologie **Per quem haec omnia semper bona creas** ist daher die Anaphora ein geschlossenes gleichmäßig verlaufendes Danksagungsgebet, wie es der erste Name

„Eucharistia" noch heute andeutet. Außer den Einsetzungsworten ist darin alles wandelbar. Die Unveränderlichkeit in der Hauptsache spricht sich literarhistorisch in dem **Qui pridie** aus, das sich unverändert in den wandelbaren lateinischen Formularen erhalten hat. Für die Stellung und Bedeutung der Epiklese ergeben sich daraus neue Gesichtspunkte. — Das bisherige induktive Zerlegen und Zusammensetzen aller Bestandteile des Kanons wird literarhistorisch in besonderer Weise auf seine Richtigkeit und auf seine Ergebnisse geprüft an vier alten Liturgien, der römischen nach dem Missale von *Stowe*, der ambrosianischen, der gallikanischen und der mozarabischen. In der Tat, in keiner dieser alten Vorlagen ist Platz für Te igitur, Memento der Lebenden, Communicantes, Hanc igitur oblationem, Memento der Toten und Nobis quoque peccatoribus innerhalb des Kanons. Es ergibt sich ferner die merkwürdige Tatsache, daß zwischen dem römischen und gallikanischen Kanon volle Harmonie besteht, sobald die Interpolationen aus dem römischen entfernt sind. — Faßt man die Resultate knapp zusammen, so lautet das Schlußergebnis: nach Ausscheidung späterer Elemente vom **Sanctus** zum **Qui pridie** verlangt der römische Kanon zum kontinuierlichen Fortgang der Gedanken eine Formel, welche das **Sanctus** aufnimmt und zum **Qui pridie** überleitet: sie bietet sich von selbst im **Vere Sanctus**, das literarisch bezeugt ist. Auch vom **Qui pridie** bis zum **Per quem haec omnia creas** muß sich durch Fernhaltung von späteren Gebeten eine Gedankeneinheit ergeben; sie kommt von selbst dadurch zustande, daß sich **Per quem haec omnia bona creas** als unmittelbar zur Epiklese gehörig erweisen ließ.

B. Unterscheidung von älteren und jüngeren Teilen des eigentlichen Kanons. An der mühsam hergestellten alten, einheitlichen Anaphora versucht sich auf gleiche induktive Art die Meißelarbeit von neuem. 1. Das **Sanctus** wird als späterer Einsatz entfernt. Nach dem Liber Pontificalis (I 128) wurde es von Papst Sixtus I eingeführt mit den Worten: hic constituit, ut intra actionem, sacerdos incipiens populo hymnum decantare: Sanctus etc. Demgemäß wäre das **Sanctus** ein von der Anaphora unterschiedener Volksgesang, wozu der Priester den Augenblick angab, wo er einsetzen sollte, nämlich kurz vor dem **Qui pridie**. Die ambrosianische Gründonnerstag-Anaphora bringt diesen kurzen Kanon, der sich vorteilhaft durch Kontinuität von dem Kanon des Karsamstag unterscheidet. 2. Das **Qui pridie** wird als Relativsatz an das Ende vieler Relativen mit **Qui** gesetzt, die alle christologische Taten und Attribute bringen und auf einen Absichtssatz mit **Ut** auslaufen, der über eine Erlösungsfrucht berichtet. Ein solcher primitiver

Kanon mit echt paulinischer Färbung ohne **Sanctus** ist überliefert auf dem Palimpsest von Verona. Er verdient den Vorzug vor dem Text des Papyrus, auf den die früher besprochene Arbeit *Schermanns* auslief.

C. Charakteristik und Wiederherstellung des Urtypus. Die Untersuchung tut noch einen letzten Schritt vorwärts; auf Grund der Angaben von fünf Quellen **35—39)** will sie alle Merkmale festlegen, die dem ersten Urkanon zueignen mußten, soweit die Geschichte und die literarische Überlieferung dafür Anhaltspunkte bieten. Die mit großer Wahrscheinlichkeit festgestellten Eigenschaften lassen sich auf die folgenden zurückführen. Der Charakter des Formulars ist ausschließlich eucharistisch und enthält in den dem **Qui pridie** voraufgehenden Relativen nur christologische Sätze. Vom **Dignum et justum est** bis zur Doxologie **Per quem haec omnia bona creas** ist ununterbrochener Rede- und Gedankenfluß und enge Zusammengehörigkeit. Alle Teile gruppieren sich koordiniert um das eucharistische Zentrum: die Einsetzungsworte; es fehlen das **Sanctus**, die Dyptichen, jedes andere Stück, das der schlichten Einfachheit und Einheit Eintrag tun könnte; es gibt vor allem keine solche Epiklese, die imstande wäre, das eucharistische Zentrum zu verlegen. Dieses Danksagungsformular ruft in geschichtlicher Folge Erinnerungen wach von der Menschwerdung bis zum Pfingstfest, es führt besonders gedächtnisvoll am letzten Abendmahl, dem Kreuzestod und der Auferstehung vorbei. Da neben der geistigen Erinnerung eine wirkliche Erneuerung des Kreuzesopfers stattfindet, wird dem hl. Geiste eine besondere Tätigkeit zugewiesen (Hebr 9,14 qui per Spiritum s. semetipsem obtulit immaculatum). Alle christlichen Lehrsätze stehen nicht ihrer selbst willen da, sondern als Wahrheiten, deren sich die Danksagung in freudigem Andenken bedient; in Relativsätzen sind sie nach Art eines Glaubenssymbols

---

35) Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae (Didascaliae Apostolorum, fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum q. d. etc. Primum edidit *Edmundus Hauler*. fasc. prior) Leipzig 1910. S. 106. — **36)** Statuta Apostolica vulgo sic dicta (*Jobi Ludolfi* ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam commentarius) Frankfurt a/M 1691. S. 304 Statutum XXI. — **37)** Testamentum Domini nostri Jesu Christi. *Rahmani*, Mainz 1899. S. 37 ff. — **38)** Oratio Eucharistica Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi (*Ludolf* S. 341). — **39)** Liturgia Communis sive Canon universalis Aethiopum, seu Liturgia Apostolorum (*E. Renaudot*, Liturgiarum Orientalium Collectio) Paris 1716 Bd. 1 S. 513.

nebeneinander gereiht und geben inhaltlich die Erlösungstatsache wieder. Der Stil des Ganzen ist spontan und von paulinischem Schwung. Die auf Grund aller literarischen Tradition und der einzelnen Forschungsergebnisse versuchte Wiederherstellung des Urtypus, ist in folgender Form vorgelegt:

1	Gratias tibi referimus, Deus,	Εὐχαριστοῦμέν σοι θεέ
5	per dilectum puerum tuum	διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου
6	Jesum Christum,	Ἰησοῦ Χριστοῦ
7	quem in ultimis temporibus	ὃν ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμέρων
8	misisti nobis	ἐξαπέστειλας ἡμῖν
9	salvatorem	Σωτῆρα
10	et redemptorem	καὶ λυτρωτήν
11	et angelum voluntatis tuae	καὶ ἄγγελον βουλῆς σου
57	qui est verbum tuum inseparabilem,	ὃν τὸν λόγον σου ἀχώριστον
58	per quem omnia fecisti	δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας
59	et beneplacitum tibi fuit;	εὐδόκων ὤν
61	misisti de caelo in matricem virginis,	ἐξ οὐρανοῦ κατέπεμψας εἰς τὴν μήτραν παρθένου
62	quique in utero habitus incarnatus est	ὅς τε ἐν γαστρὶ συλληφθεὶς ἐσαρκώθη
63	et filius tibi ostensus est	καί σου υἱός ἐφανερώθη
64	ex Spiritu sancto	ἐκ Πνεύματος Ἁγίου
66	et virgine natus;	καὶ τῆς παρθένου γεννηθείς
67	qui voluntatem tuam conplens	ὡς τὸ θέλημά σου πληρώσων
68	et populum sanctum tibi adquirens	καὶ λαὸν ἅγιόν σοι περιποιήσων
69	extendit manus cum pateretur,	ἐξεπέτασε τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τῷ πάσχειν
70	ut a passione liberaret	ἵνα πάθους λύσῃ
71	eos, qui in te crediderunt;	τῶν ἐπ' αὐτῷ πιστευσάντων
72	qui cumque traderetur voluntariae passioni	ὅς τε μέλλων ἑαυτὸν παραδοῦναι εἰς ἑκούσιον πάθημα
76	ut mortem solvat	ἵνα θάνατον λύσῃ
77	et vincula diaboli dirumpat	καὶ δεσμὰ τοῦ διαβόλου ῥήξῃ
79	et infernum calcet	καὶ τὸν Ἅιδην καταπατήσῃ
81	et justos inluminet	καὶ τοὺς δικαίους φωτίσῃ
82	et terminum figat	καὶ τὸ ὡρισμένον πήξῃ
85	et resurrectionem manifestet,	καὶ τὴν ἀνάστασιν φανερώσῃ
87	accipiens panem	λαβὼν ἄρτον
90	gratias tibi agens	εὐχαριστήσας σοι
95	dixit: accipite, maducate:	εἶπεν· Λάβετε φάγετε

97	hoc est corpus meum,	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου
98	quod pro vobis confringetur.	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον
102	Similiter et calicem	Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον
109	dicens: 111 hic est sanguis meus,	λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου
112	qui pro vobis effunditur;	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον
114	quando hoc facitis,	ὁσάκις ἂν τοῦτο ποιῆτε
115	meam commemorationem facitis.	τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε
116	Memores igitur mortis	Μέμνημένοι τοίνυν τοῦ θανάτου
117	et resurrectionis ejus	καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ
119	offerimus tibi panem et calicem	προσφέρομέν σοι τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον
120	gratias tibi agentes,	εὐχαριστοῦντές σοι
122	quia nos dignos habuisti	ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς
123	adstare coram te	ἑστάναι ἐνώπιόν σου
124	et tibi ministrare.	καὶ ἱερετεύειν σοι
128	et petimus,	καὶ ἀξιοῦμέν σε
129	ut mittas Spiritum tuum sanctum	ὅπως καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα
130	in oblationem sanctae ecclesiae;	ἐπὶ τὴν προσφορὰν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας
180	in unum congregans des omnibus,	ὡς εἰς ἓν συνάξων δῷς πᾶσιν
181	qui percipiunt, sanctis	μετεχομένοις εἰς ἁγιότητα
182	in repletionem Spiritus sancti	εἰς Πνεύματος ἁγίου πλησμονήν
183	ad confirmationem fidei in veritate,	εἰς βεβαίωσιν πίστεως ἐν ἀληθείᾳ
184	ut te laudemus et glorificemus	ἵνα σὲ αἰνῶμεν καὶ δοξάζωμεν
185	per puerum tuum Jes. Christum,	διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ
186	per quem tibi gloria et honor,	δι' οὗ σοι δόξα καὶ τιμή
187	Patri et Filio cum sancto Spiritu,	τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ σὺν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι
188	in sancta ecclesia tua	ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ
189	et nunc et in saecula saeculorum. Amen.	καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· Ἀμήν.

Schluß. Zwischen den Kämpfen *Amalars* mit Diakon *Florus* und seinen ersten allegorischen Versuchen über die Epikleseschwierigkeiten des Orients hinweg bis zu den historischen Arbeiten *Schermanns*' **40)** und *Cagins* liegt ein zeitlich langer Weg, der mühsam

---

Aus dem Palimpsest von Verona, auf dessen Text der Hauptsache nach der Urtypus des *Cagin* zurückgeht, hat *Schermann* soeben **40)**

allenthalben vor Hindernissen und Schwierigkeiten seine Richtung verlegen mußte. Die von *Cagin* 41) aufgeworfenen Probleme sowie die vorgelegten Resultate werden vielleicht in Einzelheiten noch eine lebhafte Kritik wecken; in der Hauptsache sind Arbeitsweise und Erfolg nicht nur anregend und vielversprechend, sondern auch zuverlässig und richtig.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

B. Rezensionen und kürzere Besprechungen von Einzelwerken

Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum. Von Dr. P. *Damasus Aigner O. F. M.* Sammlung Natur und Kultur. Nr. 3. München 1912, Isaria-Verlag. kl. 8° 141 S. M. 1.20.

Diese Schrift ist eine Art Besprechung des bekannten Buches von Prof. *Branca* über den Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen. Es richtet sich an weitere Kreise. Bei einem kurzen Überblick über die jetzigen Hypothesen von der Herkunft des Menschen findet der Auktor, daß die direkte Abstammung auch nur des Menschenleibes von jetzigen Affenformen abzulehnen, der Versuch aber, einen anderen stammesgeschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen, aussichtslos sei. „Der Mensch ist als Mensch geschaffen, nicht aus dem Tiere entwickelt". S. 41.

„ein Weiherituale der röm. Kirche am Schluß des ersten Jahrh." herausgehoben (Walhalla-Verlag, München 1913. VI 78 S. M 4). Klemens von Rom soll 96 das Rituale zugleich mit seinem Brief nach Korinth geschickt haben. Diese These ist in anregender Weise vorgelegt und begründet (S. 5. 7—13. 15. 16. 20. 33—34). Die Schlußsätze des ersten Klemensbriefes sind inhaltlich wieder zu Beginn der Weiheordnung gestellt; ferner bietet die geschichtliche und sachliche Würdigung der Weihe, Rubriken und Gebete allenthalben Anhaltspunkte zu einem Vergleich mit dem römischen Sendschreiben vom Jahre 96. Von S. 36—48 kommen spätere Bestandteile des Rituale zur Sprache. — Der Hauptsache nach hat *Cagin* bereits 1906 in dem Werk 41) „Te Deum ou Illatio" das Problem der ältesten Liturgie vorgelegt. Vgl. Liter. Rundschau 1911 Nr. 6 „Das Te Deum in seinen literar. Beziehungen" den letzten Abschnitt.

Das Verhältnis der christlichen Lehre zur Entwicklungshypothese sei folgendes: Die Annahme einer Entwicklung innerhalb gewisser maßvoller Grenzen läßt sich mit der Bibel gut vereinigen. Das beweist vor allem die Lehre des hl. Augustin, der durch seine *rationes seminales*, die er sogar für die Bildung des Menschenleibes zuläßt, Vertreter einer polyphyletischen Entwicklung ist. Der gleichen Meinung ist Albertus Magnus und der hl. Thomas. Eine ganze Reihe neuerer Theologen, wie *Gutberlet, Schanz, Pohle,* finden eine gemäßigte Abstammungslehre mit dem biblischen Berichte vereinbar.

Die Lehre des hl. Augustin zusammenfassend erklärt der Auktor mit *Raich*[1]: „Daß Gott die Welt geschaffen, das allein gebietet die Kirche zu glauben, wie er sie geschaffen, darüber steht jedem sein eigenes Urteil frei. Daneben muß man selbstverständlich die berufenen Erklärer der hl. Schrift berücksichtigen". Aus Augustins Lehre folgt, daß selbst die Annahme einer einstammigen Entwicklung, derzufolge auch der menschliche Leib vom Tiere herstammen würde, nicht gegen den christlichen Glauben verstößt.

Auch die Urzeugung ist vom christlichen Standpunkte aus nicht abzuweisen; man muß sie nur im Sinne Augustins auffassen, daß nämlich eine immaterielle beziehungsweise geistige Potenz, die im Anfange von Gott dem Herrn erschaffen wurde, den materiellen Stoff belebte und ihn so allmählich der endgültigen Körperform zuführte. Doch kann hier nur von Pflanzen und Tieren die Rede sein, da die Annahme eines vorleiblichen Daseins der Menschenseele von der Kirche verworfen wurde.

Diesen Resultaten der Forschungen *Aigners* kann man, so weit sie die Herkunft des menschlichen Leibes betreffen, wohl nicht zustimmen. Sie sind keineswegs der genaue Ausdruck dessen, was die Kirchenlehrer und Theologen darüber denken. Ich darf wohl auf meine diesbezüglichen Ausführungen im vorigen Jahrgang (1912) dieser Zeitschrift S. 820 ff. verweisen. Es sei hier nur speziell hinzugefügt, daß sich der hl. Thomas, dessen Sentenzenkommentar der Auktor zugunsten der Deszendenzlehre im allgemeinen zitiert l. II dist. 12 a. 3, in seinem Hauptwerke, der summa theologica, ausdrücklich dagegen verwahrt, daß der Menschenleib den *rationes causales* als einer aktiven Potenz sein Entstehen verdanke. I q, 91 a. 2 ad 4.

Aigner argumentiert, wie viele andere, vor allem aus dem Werke des hl. Augustin de genesi ad literam l. XII, worin er die

---

[1]) St. Augustinus und der Mosaische Schöpfungsbericht. Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Bd. X 1889 S. 161.

„gereiften Anschauungen" des Heiligen sieht, auf die der Heilige selbst jene verweist, die seine diesbezüglichen Meinungen kennen lernen wollen[1]). Nun scheinen aber diese Bücher zu einer positiven Beweisführung dafür, daß das Christentum einer weitgehenden Abstammungslehre nicht entgegentrete, wenig geeignet zu sein. Denn zunächst bezeichnet sie der Heilige immer noch als ein Werk, *in quo plura quaesita, quam inventa sunt.* lib. retr. I l. c. Aber vor allem rechnet er in diesen Büchern noch mit der Annahme, daß die menschliche Seele schon am Anfang der Zeiten, also lange vor dem Werden des Körpers geschaffen worden sei. Credatur, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero iam ipsa crearetur, sicut primus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore corpori insereret[2]).

Diese Annahme wurde von der Kirche, wie ja auch *Aigner* bemerkt, als irrtümlich abgelehnt. Damit ist aber das Grundprinzip der augustinischen Schöpfungserklärung in seiner Allgemeinheit erschüttert. Dasselbe besagt, daß Gott alles am Anfang zugleich erschaffen, und alles Spätere sich aus den am Anfang gegebenen Ursachen und Bedingungen entwickelt hat. Dieses Prinzip fällt und damit fällt der Hauptgrund für alle Entwicklungsgedanken des Heiligen in Bezug auf die organische Welt. Nicht aus theologischen sondern aus philosophischen Gründen fällt aber dann auch speziell die Annahme *Aigners* über die Art der Urzeugung. Die Seele des Menschen kann nach dem hl. Thomas und der ganzen Schule nicht v o r dem Leibe existieren, weil sie die Wesensform des Leibes ist. Dann können aber noch viel weniger die Lebensprinzipien von Pflanze und Tier zeitlich vor diesen Körpern existieren, was *Aigner* annimmt, da sie ja in ihrer Existenz innerlich von der Materie abhängen.

Es berührt angenehm, daß der Auktor überall die edle Absicht zeigt, bei der Schwierigkeit dieses Forschungsgebietes die christliche Lehre zu befragen, ob sich die Wissenschaft noch auf dem richtigen Wege befinde, allein die Lehre der Theologen, die der Auktor darstellen will, ist nicht genau wiedergegeben; denn Augustinus, auf den sich der Auktor vor allem beruft, war sich über das Wie der Schöpfung noch nicht klar; mithin hängt die Entscheidung der vom Auktor gestellten Frage von den Ansichten der späteren Kirchenlehrer und Theologen ab. Diese neigen aber

[1]) Lib. retr. I c. 18 (MSL 32,613).
[2]) L. c. l. 7 c. 24 (MSL 34,368).

seit Thomas von Aquin evident mehr zur Meinung, daß der menschliche Leib unmittelbar von Gott geformt wurde.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Neapolitanische Blutwunder. Beobachtet, beschrieben und kritisch erörtert von Prof. Dr. *C. Isenkrahe.* Mit 30 dem Texte eingefügten Abbildungen und einer Spektraltafel in Farbendruck. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1912 (XII + 242).

Der gelehrte Verfasser, ein Fachmann in der Physik und zugleich in der apologetischen Literatur bewandert, hat im Frühling 1911 eine Reise nach Neapel unternommen, um das bekannte Januariuswunder persönlich in Augenschein zu nehmen, nachdem er sich schon in früheren Jahren mit den meisten darüber veröffentlichten Schriften vertraut gemacht hatte. Seine Erlebnisse, die fünfmalige genaue Beobachtung der wunderbaren Erscheinung, seine Besprechungen mit den Leitern der Zeremonien, den Schatzhütern im Dome zu Neapel, besonders aber mit dem Fachmanne Prof. *Sperindeo*, welcher mehrmals die Theka mit den Fläschchen physikalisch untersuchte und persönlich vollkommen von dem wunderbaren Charakter der Erscheinung überzeugt ist, beschreibt der Verf. in dem vorliegenden, hübsch ausgestatteten, mit vielen photographischen Originalaufnahmen versehenen und anziehend geschriebenen Buche. Außerdem wird über die bisher vorgenommenen fachmännischen Versuche und Beobachtungen berichtet; vor allem über die Untersuchung des Inhaltes der Ampullen durch Spektralanalyse, welche Prof. *Sperindeo* am 25. September 1902 unter Beiziehung des Chemieprofessors *Januario* unternommen hat und die auch die Bekehrung des Letztgenannten zu einem gläubig christlichen Leben zur Folge hatte, dann die in den Jahren 1902 und 1904 von Prof. *Sperindeo*, resp. von P. *Silva* vorgenommenen Wägungen der Ampullen, durch welche in Folge der Verflüssigung ein Zuwachs des Gewichtes konstatiert wurde. Das alles wird von Is. kritisch erörtert, einige Mängel der Beobachtungen festgestellt; dann stellt der Verf. zwei Hypothesen auf, nach welchen man noch den Wechsel des Aggregatszustandes und die Volumensvermehrung (nicht aber die Veränderung des Gewichtes) ohne ein Wunder erklären könnte. Dagegen werden die verschiedenen Betrugshypothesen, sowie die Erklärung durch Wärmezufuhr oder Feuchtigkeit der Luft abgewiesen. Es folgt eine Reihe von „apologetischen Wünschen“ und praktischen Vorschlägen betreffs der in Zukunft anzustellenden Beobachtungen. — Nebenbei wird im Buche auch zwei anderer, wenig bekannter neapolitanischer Wun-

der (die Verflüssigung des Blutes des hl. Alfonsus in der Kirche Madonna della Mercede und des Blutwunders in Pozzuoli) Erwähnung getan.

Die zwei erwähnten natürlichen Erklärungsversuche der Erscheinungen bei dem Januarius-Wunder (S. 175 ff, 183 ff) scheinen uns, aufrichtig gesagt, zum Mindesten sehr unwahrscheinlich; doch wollen wir da dem Fachmanne, der sie vom physikalischen Standpunkt für nicht ausgeschlossen hält, Glauben schenken.

Jedenfalls ist im Interesse der Apologetik der Wunsch des Verfassers nach einer genauen Untersuchung der Tatsache, bei welcher alle von ihm vorgeschlagenen Vorsichtsmaßregeln, so weit möglich ist, gebraucht würden, zu teilen.

In zwei Sachen teilen wir die Meinung des Verf.s nicht. Erstens, wenn er (S. 18) schreibt, daß der Apologet bei der Konstatierung eines Wunders bestrebt sein müsse, die menschliche Glaubwürdigkeit nach Möglichkeit auszuschalten. Warum denn das? Die Autorität ist ja auch eine selbständige, vollkommen zuverlässige Quelle der Gewißheit, wenn nur die notwendigen Bedingungen da sind; sie kann unter Umständen eine bessere Quelle sein als die Beobachtung selbst. Jedenfalls muß man auch bei der Konstatierung eines Wunders beide Quellen in Anspruch nehmen, sie müssen sich gegenseitig ergänzen. So ist nicht ersichtlich, warum man nach der vorgenommenen Spektralanalyse, welche ein Spektrum ergibt, das entweder Blut oder einen bestimmten Farbenstoff anzeigt, nicht an die Tradition appellieren könnte und durch historische Beweise das Vorhandensein des Farbenstoffes in den Ampullen ausschließen könnte, warum man da noch zum Mikroskop u. ä. greifen müßte. Tatsächlich involviert die physikalische Untersuchung, falls sie für die großen Massen einen Beweis liefern soll, viel mehr menschliche Glaubwürdigkeit, als es scheinen möchte. Außer den unmittelbar Beteiligten müssen alle anderen die Ergebnisse einfach glauben, und die in der Physik nicht Bewanderten müssen auch die dem Physiker selbstverständlichen Voraussetzungen durch Autorität annehmen, so zB. bei der Spektralanalyse, daß ein bestimmtes Spektrum dieser oder jener Substanz entspricht.

Außerdem scheint der Verf. zu einem vollgültigen Beweise der philosophischen Wahrheit eines jeden Wunders immer eine fachmännische Untersuchung für nötig zu halten. Hierin kann man ihm schon mit Rücksicht auf die Wunder Christi nicht beistimmen.

Das höchst interessante Buch sei jedem, der sich über das Januariuswunder informieren will, warm empfohlen; für einen Apologeten ist es natürlich von besonderem Interesse.

1. **L'objet intégral de l'Apologétique.** Par *E. A. de Poulpiquet* O. P. Troisième edition. Paris, Bloud et Cie. 1912 (VIII + 566 S.).

2. **La credibilité et l'Apologétique.** Par le Père *A. Gardeil,* Dominicain, maître en theologie. Deuxième edition. Paris, V. Lecoffre (J. Gabalda & Cie) 1912 (XX + 332 S.).

Bei den Schwierigkeiten, welche die Bestimmung der Methode und des eigentlichen Objekts der Apologetik bietet und bei der Verschiedenheit der Ansichten der Theologen in dieser Sache, ist ein jeder Beitrag zur Methodologie der Apologetik zu begrüßen. Es sei uns daher gestattet, auf die zweite, bezw. dritte Auflage zweier disbezüglichen Schriften aufmerksam zu machen, deren erste Auflage in dieser Zeitschrift nicht besprochen wurde und unseres Wissens auch sonst in der nicht-französischen Literatur wenig Beachtung fand.

1. Der Verfasser führt einige Gründe an, warum die katholische Apologetik in der letzten Zeit so viel an ihrem Ansehen eingebüßt hat und von vielen gering geschätzt wird. Die Hauptursache findet er in der Unklarheit der Apologeten über das eigentliche Objekt dieser Wissenschaft, und der Hauptzweck der Untersuchungen des Verfassers ist eben die Präzisierung des Integralobjektes der Apologetik.

Nach P. ist es die Aufgabe der Apologetik die credibilitas und die appetibilitas der von Gott geoffenbarten Wahrheiten zu zeigen; die erste wird durch die äußeren, die letzteren durch die inneren Kriterien gezeigt; also haben auch die inneren Kriterien ihre Berechtigung, ja die innere Apologetik ist auch notwendig.

Der Verfasser bekennt sich sonst als entschiedenen Gegner des Immanentismus, welchen er sowohl als System, wie auch als Methode bekämpft; ebenfalls erkennt er an, daß die äußeren Kriterien allein zur Annahme der Glaubwürdigkeit der Offenbarung genügen und daß der Wille als solcher keine neuen Gründe des Glaubens vorführen kann.

Darnach möchte es scheinen, daß der Autor das Wort „Notwendigkeit“ der inneren Apologetik nur im weiteren Sinne nimmt, insofern die inneren Kriterien vom großen Nutzen sind, um die äußeren zu unterstützen, zu illustrieren, und den Glaubensakt leichter und angenehmer zu machen. Hierin würden wir P. ganz zustimmen; es kann auch kein Zweifel sein, daß die inneren Kriterien bei der praktischen Bekehrung, welche aber nicht die Aufgabe der apologetischen Wissenschaft ist, eine große Rolle spielen.

Doch scheint der Verfasser weiter zu gehen, indem er eine strikte Notwendigkeit der inneren Apologetik zu beweisen sucht; sie soll nach ihm einen integrierenden Teil der apologetischen Wissenschaft ausmachen. Er stützt sich dabei hauptsächlich darauf, daß zu dem Glauben nicht bloß der Verstand, sondern auch der Wille notwendig ist. Und zwar ist die Intervention des Willens bei dem Glauben nach P. eine dreifache: erstens ist der Wille notwendig, um den *assensus* zu befehlen, da der Verstand von selbst dort zum Akte nicht genötigt ist, wo keine innere Evidenz vorhanden ist; zweitens interveniert der Wille, weil der Glaube eine moralische Pflicht ist, schließlich kommt der Wille bei dem Glauben insofern in Betracht, als der Glaube und das Glaubensobjekt zugleich dem Menschen etwas Nützliches, seinem Wesen und seinem Ziele Entsprechendes ist. Bei dem göttlichen, übernatürlichen Glauben, welcher wesentlich ein Autoritätsglaube ist und deshalb Demut und Unterwürfigkeit des Geistes voraussetzt, werden noch besondere, gute Willensdispositionen vorausgesetzt. Das eigentliche Objekt des Willens ist aber immer das bonum, und gerade durch die inneren Kriterien wird die Gutheit der Offenbarung, ihre appetibilitas gezeigt.

Uns scheint alles dies eine wirkliche Notwendigkeit der inneren Kriterien und der inneren Apologetik nicht zu beweisen. Die absolut notwendige und genügende Intervention des Willens beim Glauben wird durch die äußeren Motive, welche die Vernünftigkeit des Glaubensaktes und die äußere Evidenz des Glaubensobjektes beweisen, genügend motiviert. Eben wegen der notwendigen Harmonie des Verstandes und des Willens im Menschen, auf welche sich der Verf. beruft, erscheint dem Menschen alles, was vernünftig ist, auch als ein *bonum*, und für den Willen ein hinreichender Beweggrund, den Glaubensakt zu befehlen.

Die inneren Kriterien können, wie auch P. zugibt, keine neuen Gründe für die Glaubwürdigkeit selbst bringen; wohl können sie den Glaubensakt leichter, angenehmer machen, sie werden wohl auch in den meisten Fällen disponierend wirken usw.; das alles beweist ihre Nützlichkeit, aber nicht eine strikte Notwendigkeit.

An einigen Stellen scheint uns der Verf. bei seiner Beweisführung ein wenig zu übertreiben. Um zu zeigen, daß die katholische Religion allein dem Drange des menschlichen Geistes, die religiösen Grundwahrheiten mit Gewißheit zu erkennen, entspricht, schildert er (S. 355 ff) die Notwendigkeit der Offenbarung so, daß er fast eine physische Notwendigkeit anzunehmen scheint. Ebenfalls könnten die Ausführungen des Verfassers (S. 454 ff) über den

Wert der äußeren Kriterien leicht dahin verstanden werden, als ob er entgegen der Lehre des Vatikanums („*signa certissima et omnium intelligentiae accommodata*") annähme, die Wunder und Weissagungen seien objektiv nicht für alle genügende und beweiskräftige Kriterien.

Im Übrigen enthält das fließend geschriebene und übersichtlich angelegte Buch viele praktische Winke besonders zur Methode der Apologetik, ergänzt durch manche neuen Beobachtungen die gangbaren Argumente der Apologetik, legt klar und präzis die Begriffe der Glaubwürdigkeit, der inneren und äußeren Apologetik usw. dar und zeigt von großer Belesenheit und fleißiger Arbeit des Autors auf diesem Gebiete. Deshalb wird es vom Fachmanne und auch vom Laien mit Nutzen gelesen, und wird manche Anregung geben.

2. Das zweite zu besprechende Buch wurde aus demselben Anlasse wie das erste geschrieben. „Wenn es eine Wissenschaft gibt", so meint P. *Gardeil* (S. 203), „welche falsch definiert ist und deren Objekt und Methode noch immer ein Problem für die Theologen bilden, so ist es gewiß die Apologetik".

Nach P. *Gardeil* ist die credibilitas dogmatis das eigentliche Objekt der Apologetik. Die Apologetik ist also „die Summe der Beweise für die Glaubwürdigkeit des katholischen Dogmas" (S. 212). Von dieser eigentlichen apologetischen Wissenschaft unterscheidet er die apologetische Theologie oder Fundamentaltheologie, welche schon den Glauben und die Glaubensprinzipien voraussetzt, und unter dieser Voraussetzung die Gegenargumente gegen das katholische Dogma im allgemeinen widerlegt, und auch dieser theologischen Wissenschaft spricht er die Berechtigung nicht ab. Aus dem Gebiete der eigentlichen Apologetik will er aber nicht bloß die Traktate von den Quellen der Offenbarung (*de s. scriptura et traditione*), sondern auch den Traktat *de religione in genere* ausgeschieden wissen; die Lehre von der Kirche soll nur insofern in der Apologetik behandelt werden, als es nötig ist, um in ihr das verkörperte unfehlbare Lehramt Christi zur Vermittelung seiner Lehre zu beweisen. Alle übrigen Wahrheiten über die Kirche und den Primat, sowie die oben erwähnten drei Traktate werden in die spezielle Dogmatik verwiesen. Auf diese Weise wird freilich vom Verf. das Objekt der Apologetik präzisiert und sehr vereinfacht, aber zugleich wird auch der Inhalt der Apologetik bedeutend zusammenschrumpfen.

Es läßt sich außerdem nicht leugnen, daß gerade diese vier Traktate viele Begriffsbestimmungen und Wahrheiten enthalten,

welche bei anderen dogmatischen Traktaten als Grundlage und Voraussetzung dienen, und daß sie deshalb auch dann, wenn sie dogmatisch behandelt werden, aus praktischen Rücksichten den anderen mit Recht vorausgeschickt werden. Da sich weiter gerade in diesen Traktaten viele Wahrheiten finden, die sich auch durch Vernunftgründe erweisen lassen, so scheint mir nichts im Wege zu stehen, wenn man alle diesbezüglichen Vernunftwahrheiten zusammenfaßt und vielleicht noch mit einigen rein philosophischen Thesen zusammen der speziellen Dogmatik vorausschickt und diesem vorbereitenden Kurse auch den Namen Apologetik, freilich im weiteren Sinne des Wortes, gibt.

Dabei ist aber das vom Verfasser mit Recht betonte Prinzip festzuhalten, daß alle diese Vernunftwahrheiten keineswegs ein Fundament der Dogmatik in dem Sinne bilden, daß dieselbe auf ihnen wie die Schlußfolgerung auf den Prämissen aufgebaut wäre. Wir stimmen G. bei, daß zwischen der Apologetik und der eigentlichen Theologie der Glaube liegt, und daß die Prinzipien und die eigentlichen Beweisgründe der Dogmatik dem Glauben entnommen werden müssen.

Praktisch wird übrigens viel von dem ganzen Studienplane einer theologischen Anstalt, von der Zeit, welche dem Studium der Philosophie und der Theologie gewidmet wird usw., abhängen.

Außer der Frage nach dem Objekte der Apologetik wird von P. *Gardeil* in seinem Buche noch eine ganze Reihe von zusammenhängenden Fragen behandelt. So legt er unter anderem seine Ansicht über die Analyse des Glaubens vor, untersucht genau den Begriff der Glaubwürdigkeit, beantwortet die Frage, ob die in sich ungenügende Glaubwürdigkeit in bestimmten Fällen von außen durch moralische Erwägungen oder einen direkten Einfluß von Seite Gottes ersetzt werden könnte; ein sehr schwieriges Problem, welches sich für den Verfasser dadurch, daß er keine *certitudo libera* annimmt, noch schwieriger gestaltet. Damit hängt dann auch die Frage zusammen, ob in einzelnen Fällen die interne Apologetik eine Anwendung haben kann oder nicht.

Daß sich ein wahrer, göttlicher Glaube manchmal auf Beweggründe der Glaubwürdigkeit stützen kann, welche objektiv nicht genügend sind, ist jedenfalls zuzugeben (in diesem Falle ist aber bei Annahme einer *certitudo libera* kein „Ersatz" der Glaubwürdigkeit notwendig); ebenfalls geben wir zu, daß die inneren Kriterien die moralischen Erwägungen der Nützlichkeit, Schönheit, Erhabenheit usw. des Glaubens im Stande sind, die an sich ungenügenden äußeren Kriterien zu vervollständigen. Ob man aber so weit gehen kann, daß man mit dem Verf. zB. annimmt, ein

Immanentist, der *bona fide* ist, könnte auf Grund seiner immanentistischen Prinzipien doch den wahren, göttlichen Glauben haben, erscheint uns doch fraglich. Das allgemeine Prinzip *„facienti quod in se est Deus non denegat gratiam"* und das von dem heiligen Thomas bei einer anderen Gelegenheit gebrauchte Beispiel von dem in „den Wäldern" auferzogenen Menschen scheint es allein nicht zu beweisen, wenn man nicht zugleich positiv die Kompossibilität des wahren Glaubens mit den immanentistischen Überzeugungen nachweist.

Jedenfalls würde es sich in diesem und den anderen von dem Verfasser angeführten ähnlichen Fällen um Ausnahmen handeln; und so muß auch die Anwendung der inneren Apologetik, welche G. in bestimmten Fällen für möglich und notwendig hält (S. 261—314) nur als ein therapeutisches Ausnahmsmittel aufgefaßt werden. Die innere Apologetik als System wird vom Verfasser selbst bloß „eine schöne Dichtung" genannt (S. 155), die inneren Kriterien für sich allein als objektiv ungenügend bezeichnet (S. 36), die Verbindung der beiden Arten der Apologetik als unzulässig erklärt (S. 272).

Es ist uns nicht möglich in unserer Besprechung auf alle Einzelnheiten des sehr anregend und geistreich geschriebenen und sehr reichhaltigen Buches einzugehen; wir bemerken nur, daß wir in manchen Einzelfragen mit dem Autor nicht übereinstimmen können (so zB. in seiner Begriffsbestimmung und Einteilung der Gewißheit, in der Annahme der *certitudo probabilis,* in seiner Auffassung über den Einfluß des Willens bei dem Glaubensakte, in der Verwerfung der apologetischen Argumente aus dem Martyrium und der Ausbreitung des Christentums u. a.).

Der besondere Wert des Buches liegt nach unserer Ansicht darin, daß es vor allem die psychologische Seite des Glaubensaktes, das Werden des Glaubens berücksichtigt und auf die verschiedenen Arten der subjektiven Willensdispositionen aufmerksam macht.

Beide Schriften sind ein wertvoller Beitrag zur Lösung der methodologischen Probleme der apologetischen Wissenschaft, sie werden auch den katholischen Apologetiker anregen, bei seinen Beweisführungen die psychologische und subjektive Seite des Glaubensaktes nicht ganz außeracht zu lassen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

1. Dr. *Anton Gisler*, Prof. der Dogmatik, **Der Modernismus**[2]. Einsiedeln 1912.

2. *Julius Bessmer S. J.*, **Philosophie und Theologie des Modernismus.** Herder, Freiburg 1912.

Während in Italien und noch mehr in Frankreich insbesondere nach der Verurteilung des Modernismus durch Pius X eine ganze Reihe größerer philosophischer und theologischer Werke erschienen, welche die Darlegung und Widerlegung der modernistischen Irrlehren zur Aufgabe haben, wurden innerhalb des deutschen Sprachgebietes bis vor Kurzem fast nur eine Anzahl kleinerer oder größerer Broschüren veröffentlicht, die mehr Einzelmomente in der ganzen modernistischen Bewegung, wie den Eid gegen den Modernismus, Freiheit der Wissenschaft u. a., als die ganze Bewegung oder das ganze System des Modernismus ins Auge faßten. Darin ist nun durch das fast gleichzeitige Erscheinen der beiden vorstehenden Werke sozusagen mit einem Schlage eine sehr erwünschte und vorteilhafte Änderung eingetreten. Dieselben ergänzen sich und bieten zusammen eine wenn nicht erschöpfende, so doch umfassende Darlegung der großen Häresie unserer Tage, des Modernismus; und sie brauchen, das soll hier gleich gesagt werden, den Vergleich mit den besten außerdeutschen Werken gegen den Modernismus nicht zu scheuen.

1. G. bestimmt die sich gestellte Aufgabe folgendermaßen: „Es soll hier nicht nur der eigentliche Modernismus, sondern es sollen auch dessen Vorläufer und Grenznachbarn, sowie die Keime gezeichnet werden, aus denen er hervorwuchs, der Amerikanismus und die neue Apologetik. Seit Leo XIII *Testem benevolentiae* ist der Amerikanismus ein kirchlich authentisch umschriebener Begriff; daher glaubte ich auch den deutschen Reformkatholizismus unter den Amerikanismus einbeziehen zu sollen, da er diesem nicht nur inhaltlich nahesteht, sondern auch zeitlich folgt. Den Modernismus und seine Grenznachbarn mit klagender Gebärde bloß darzustellen, hielt ich für weniger erspießlich; wichtiger erschien mir in geordneter Synthese eine Beurteilung und Widerlegung zu bieten. Nur so konnte ich hoffen zu orientieren, statt zu verwirren, und das zu erreichen, was für viele Bedürfnis ist, eine eigene Apologie gegen die Grundhäresie unsrer Zeit.“ (Vorwort.) Es ist, wie man sieht, ein weitreichender und umfassender Plan, den G. faßte, aber er hat ihn im großen Ganzen mit Glück und Geschick zur Ausführung gebracht.

Vor allem sucht der Verfasser die geschichtlichen Zusammenhänge aufzudecken und dem Modernismus in den geistigen Strö-

mungen unserer Zeit den richtigen Platz anzuweisen. Deshalb behandelt er im 1. Teil den Amerikanismus, den deutschen Reformkatholizismus, die französische Immanenzapologetik als Vorläufer des Modernismus im engeren Sinne, wie er in der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* entlarvt und verurteilt ist. Es ist wohl nicht zu leugnen, daß auf diese Weise manches Licht auf die Genesis der von Pius X verurteilten modernistischen Irrlehren fällt. Denn einerseits sind jene falschen Richtungen und der Modernismus im engeren Sinne verwandte Geistesrichtungen, inwiefern beide eine verfehlte Annäherung an die moderne geistige Welt und eine falsche Versöhnung mit ihr bezweckten; andererseits können mehrere Lehren des Modernismus wohl auch als eine Ausgestaltung einzelner von jenen falschen Richtungen gepflanzter Keime betrachtet werden. Es darf aber doch diese Abhängigkeit des Modernismus vom Amerikanismus, deutschen Reformkatholizismus und französischer Immanenzapologetik nicht übertrieben werden: insbesondere der deutsche Reformkatholizismus und der Modernismus sind vielmehr parallele Strömungen; sie sind vielfach aus der gleichen Quelle entsprungen oder haben als gleichen Vater den protestantischen Liberalismus und Rationalismus. Insbesondere der Modernismus ist doch zuletzt nichts anderes, als der protestantische Rationalismus in fadenscheiniger katholischer Verbrämung und hat mit diesem als gemeinsame philosophische Grundlage den Kantianischen Kritizismus und Subjektivismus. Sogar die heuchlerischen und von einer widerwärtigen Frömmigkeit triefenden Phrasen hat sich der Modernismus vom protestantischen Rationalismus geborgt oder angeeignet. Das ganze Werk der Modernisten war eben nichts anderes, als eine stetig fortschreitende und schließlich zur Vollendung gelangte erbärmliche und jammervolle Kapitulation vor dem protestantischen Rationalismus; sie wähnten oder gaben vor, die Kirche zu verteidigen und zu retten, indem sie dieselbe schmählich an ihre ausgesprochensten Gegner verrieten.

Der 2. Teil von *Gislers* Werk bietet eine eingehende Darlegung und weitausgreifende Widerlegung des Modernismus im engern Sinne. Zu diesem Zwecke kommen nacheinander in 5 Büchern folgende Themen zur ausführlichen Erörterung: 1. der negative Weg der Modernisten zur neuen Religion: der Agnostizismus oder der falsche Idealismus; 2. Grundlinien des echten (d. h. objektiven) Idealismus; 3. der positive Weg der Modernisten zur neuen Religion: die Immanenzlehre; 4. die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar an und für sich; 5. die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar wegen ihrer Folgen. Das letzte

(8.) Buch: „Nach der Enzyklika *Pascendi*“ bringt schließlich noch einige abschließende Erörterungen über Personen- und andere die modernistische Bewegung betreffende Fragen: 1. *Alfred Loisy;* 2. *George Tyrell;* 3. die Modernisten in Deutschland; 4. Ausbreitung und Organisation der Modernisten; 5. Gehen oder bleiben (d. h. in der Kirche)?; 6. Name, Ziel und Ausgangspunkt des Modernismus; 7. Wer ist ein Modernist?; und das Schlußkapitel (8.) endlich bietet einen Rückblick auf die modernistischen Irrwege, Ziele und Wühlereien einerseits und die energische und heldenhafte Verteidigung der katholischen Wahrheit durch den klar blickenden Pius X andererseits und klingt aus in eine begeisterte Huldigung vor Papsttum und Kirche.

Auch in diesem 2. Teile geht das Bestreben *Gislers* dahin, überall die geschichtlichen Zusammenhänge klar zu legen; aber auch die Widerlegung des Modernismus und die Verteidigung der katholischen Wahrheit wird in ausgiebiger Weise besorgt. In besonderem Maße befriedigen neben anderen Partien die Widerlegung des Skeptizismus und Agnostizismus und durchschnittlich auch die Ausführungen über den katholischen und den modernistischen Begriff der Offenbarung und des Dogmas. Es ist wohl nur ein *lapsus memoriae*, wenn der in der scholastischen Philosophie bewanderte Verfasser den Satz: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu* als Grundsatz der Philosophie des Sensismus erklärt, während er richtig verstanden ein Prinzip der scholastischen Erkenntnistheorie bildet. Schließlich sei noch bemerkt, daß G. auch auf die sprachliche Darstellung eine besondere Sorgfalt verwendet, was gewiß Anerkennung und Nachahmung verdient; indes dürfte in Bezug auf Gehobenheit und Schwung und Bilderreichtum der Sprache zum Nachteil einfacher Klarheit ein Übriges geleistet sein auch für ein populär-wissenschaftliches Werk. G. hat nach allem die katholische deutsche philosophisch-theologische Litteratur mit einem trefflichen, sehr zeitgemäßen und nicht bloß für Theologen sondern für die gebildeten religiösen Kreise überhaupt interessanten und nützlichen Werke bereichert.

Indessen dürfte doch mancher Leser einzelnen Lücken begegnen, einzelne auch berechtigte Wünsche nicht befriedigt finden und in einzelnen Fragen sich eine abweichende Ansicht reservieren. Einige diesbezügliche Bemerkungen und Andeutungen können wohl hier noch angefügt werden: Der Verfasser schickt dem eigentlichen Werke eine Einleitung voraus mit der Überschrift: Erwachen der Zeit zur Religion. Wir hören nun schon seit einigen Jahren von verschiedenen Seiten auch im katholischen Lager dieses religiöse Wiedererwachen unserer Zeit in gehobenen und panegyrischen Worten feiern: aber

viele werden, ohne pessimistisch gestimmt zu sein, darin wohl nur einen irregeleiteten und irreleitenden Optimismus sehen können. Gewiß sind in unserer Zeit die religiösen Bedürfnisse nicht ausgestorben; so lange Menschen leben, werden sie naturnotwendig sich geltend machen und nach Befriedigung ringen; aber brechen sie denn in unserer Zeit vorzugsweise hervor und machen sie sich mehr geltend als in früheren Zeiten? Und was die Hauptsache ist, wie wird diesen Bedürfnissen entsprochen? Abgesehen von der noch christusgläubigen und insbesondere der katholischen Welt zum großen Teile durch jammervolle Surrogate, bei denen nicht bloß von wahrer, sondern von eigentlicher Religion überhaupt gar keine Rede mehr sein kann. Übrigens sucht man in weiten Schichten der Menschheit vielfach nicht einmal mehr den Schein von Religion zu wahren; es ist eine für jeden Beobachter leicht erkennbare Tatsache, daß mit dem Fortschreiten besonders einer politischen Partei nackter Unglaube und Gottesleugnung die weitesten Volksschichten ansteckt und ein religionsloses Geschlecht heranwachsen läßt. Es wäre gewiß verfehlt, mehrere sehr erfreuliche Erscheinungen in religiöser Beziehung ignorieren oder unterschätzen zu wollen; aber angesichts der angedeuteten Verhältnisse und Tatsachen, erscheint es doch als eine optimistische Einseitigkeit, von einem religiösen Erwachen unserer Zeit schlechthin zu reden. — Mancher Leser dürfte auch mit der Redaktion der historisch-politischen Blätter (B. 150 S. 826) der Ansicht sein, daß die Gefahren eines immer mehr um sich greifenden Interkonfessionalismus von G. unterschätzt werden. Nicht bloß einmal, sondern zu wiederholten Malen, zuletzt in der Enzyklika *Singulari*, sind die Katholiken von höchster Warte aus mit Nachdruck auf die Gefahren, welche der Interkonfessionalismus mit sich bringt, hingewiesen worden. Die Erklärung der viel genannten „gemeinsamen christlichen Basis", wie sie *Gisler* in seinem Buche (S. 217 ff) und ergänzungsweise in einem Artikel der historisch-politischen Blätter (aaO.) gibt, kann bei näherem Zusehen wohl auch keine volle Befriedigung gewähren. Es soll nicht geleugnet werden, daß die Katholiken ohne Beeinträchtigung ihres Glaubens mit andersgläubigen Christen zur Vertretung gemeinsamer aus ihren beiderseitigen religiösen Überzeugungen resultierender Postulate sich zeitweilig verbünden können; aber damit ist die Berechtigung dauernder interkonfessioneller Gebilde im öffentlichen Leben noch nicht gegeben, weil einmal die erhofften Vorteile jedenfalls in den meisten Fällen ebenso gut und viel sicherer und gefahrloser durch ein zeitweiliges Zusammengehen erreicht werden können: und dann ist offenkundig durch ein solches interkonfessionelles Gebilde nicht für alle jene Interessen des katholischen Volkes vorgesorgt, auf deren Geltendmachung dasselbe

ein strenges Recht hat und die es von seinen Vertretern erwarten kann und muß. Ich erinnere nur an die Gesetzgebung bezüglich der Ehe, die, wie bekannt, den Protestanten nach Luther nur ein weltlich Ding ist, an die Gesetzgebung über Duelle, Leichenverbrennung usw. Und jedenfalls ist bei solchen interkonfessionellen Gebilden auch die Gefahr eines immer weiter um sich greifenden Latitudinarismus und Indifferentismus keine bloße Einbildung. Übrigens schwinden durch die fortschreitende innere Auflösung des Protestantismus die gemeinsamen christlichen Grundsätze (die zudem bestenfalls nur materiell, nicht formell und eigentlich nicht als Grundsätze gemeinsam sind) immer mehr, und das erkennt wohl auch G. an; aber er verbindet damit eine umso unverständlichere Behauptung: „Wohl aber kann der katholische und der akatholische Politiker gemeinsam zum christlichen Banner sich bekennen, obschon beide nicht das Gleiche darunter verstehen“ (Histor.-pol. Bl. S. 817). Kann denn noch von einem (natürlich nicht den Worten sondern der Sache nach) gemeinsamen Banner oder Programm die Rede sein, wenn von beiden Seiten nicht das Gleiche darunter verstanden wird? Es mag sein, daß G.s Anschauungen sich mit den hier angedeuteten sachlich decken; er tritt ja dafür ein, daß das ganze kulturelle Leben nach Möglichkeit der konfessionellen Bestrahlung unterworfen werde; aber seine Ausführungen bewegen sich vielfach tastend auf der Schneide und sind zum Teil wenigstens unklar und mißverständlich; sie können durch einen engen Anschluß an die Enzyklika *Singulari*, die bei der Abfassung des Abschnittes wohl noch nicht vorlag, nur gewinnen. Die Ausführungen des Verfassers über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, politischen und religiösen oder kirchlichen Interessen bewegen sich gleichfalls auf des Messers Schneide und werden kaum allweg befriedigen. — Mehr vielleicht als auf anderen Gebieten und in noch aufdringlicherer Weise suchte der Interkonfessionalismus bei den Katholiken aufzukommen und durchzudringen auf dem Gebiete der schönen Literatur; eine gewisse bekannte Strömung wähnte, die Katholiken auf dem Gebiete zur Geltung bringen und eine den Katholiken entsprechende Literatur hervorzaubern zu können, nicht, wie man glauben möchte, durch Anwendung und Betonung und Auswirkung der katholischen Grundsätze auf diesem Gebiete, sondern sonderbarer und widerspruchsvoller Weise durch möglichste Verschweigung, Zurückstellung, Abschleifung, Verwässerung derselben. Diese Richtung trieb die sonderbarsten Blüten, wie es nach ihren Prinzipien gar nicht anders zu erwarten war; sie nahm sogar unter ihre Fittiche den berüchtigten Roman *Fogazzaro's Il Santo*, der vom ausgesprochenen Modernismus durchtränkt ist. In einem Buche, das so ausführlich über den Modernismus und seine Vorläufer und Grenznachbarn und speziell

auch über den Interkonfessionalismus handelt, ist es eine auffällige und wohl auch bedauerliche Lücke, wenn es von jener Bewegung nichts zu berichten weiß. Es hätten viel eher andere Erscheinungen übergangen werden können, die eben viel weniger mit dem Modernismus verwandt sind, wie zB. der Kampf gegen den sogen. Cahenslyismus. — Noch andere Lücken fallen auf in einem Werke, das seiner ganzen Anlage nach eine erschöpfende Darstellung und Kritik des Modernismus bieten will: Der Modernismus auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft, auf dem er besonders so zersetzend und zerstörend wirkte, wird kaum beachtet, und auch der Modernismus auf dem Gebiete der Geschichte findet keine eigene Behandlung. Vielleicht beschränkte der Verfasser seine Absicht darauf, nur den Modernismus auf dem Gebiete der Philosophie und Dogmatik darzustellen und zu widerlegen; aber dann wäre es angezeigt gewesen, das im Titel des Werkes oder wenigstens im Vorwort zum Ausdruck zu bringen. *Ehrhards* schroffe, verfehlte und ungerechte Kritik der Enzyklika *Pascendi* in der Internationalen Wochenschrift findet keine Erwähnung. Die Antiindexliga wird nur in einer Anmerkung und einem kurzen Sätzchen erwähnt, und ebenso werden andere ähnliche Erscheinungen übergangen, obwohl sie eher Erwähnung verdienten, als andere vom Verfasser angeführte. Und schließlich, was besonders von vielen vermißt werden mag, eine Anzahl Kundgebungen Pius X, die sich auf modernistische Erscheinungen und Bewegungen auf verschiedenen Gebieten, wie dem literarischen, sozialen usw. beziehen und auf dieselben helles Licht ausstrahlen, kommen nicht zur Anführung und nicht zur Geltung. — Im vorletzten Kapitel des Buches wirft der Verfasser die Frage auf: Was ist Modernismus? Wer ist Modernist? und beantwortet dieselbe dahin, daß nach dem für diese Begriffsbestimmung als maßgebend zu betrachtenden päpstlichen Rundschreiben *Pascendi* nur eben jenes in diesem Schreiben verurteilte System als Modernismus bezeichnet werden dürfe, das auf den morschen Grundlagen des Agnostizismus, Immanentismus, Symbolismus und Evolutionismus basiert und von diesem Fundamente aus jede absolute religiöse Wahrheit leugnet und die christlichen Dogmen umdeutet und aushöhlt, indem es sie zu reinen Symbolen oder Allegorien degradiert; und Modernist sei deshalb nur derjenige, welcher diesem verurteilten System wenigstens in seinen Hauptlehren anhänge. Der Verfasser hat sicher recht, wenn er davor warnt, jede falsche theologische Lehre als Modernismus und jeden Vertreter irgend einer falschen theologischen Lehre als Modernist zu bezeichnen. Aber die exklusive Beschränkung der Benennung auf das ganze genannte System allein und die Vertreter desselben dürfte denn doch eine zu weitgehende Forderung sein. In diesem exklusiven Sinne hat auch wohl

die Enzyklika *Pascendi* den Ausdruck nicht festgelegt und noch weniger die anderen wider den Modernismus erflossenen päpstlichen Kundgebungen, die in der Frage doch auch zu berücksichtigen sind; und bei einer Begriffsbestimmung des Modernismus kann gewiß auch nach dieser Enzyklika noch auf die Ethymologie des Wortes und den früheren Gebrauch Rücksicht genommen werden. Demgemäß heißt es im Herder'schen Konversationslexikon ganz zutreffend: „Der Modernismus ist im allgemeinen der verkehrte Versuch eines Ausgleichs zwischen Christentum und moderner Weltanschauung. In einem weiteren Sinne bezeichnet man mit Modernismus vielfach gewisse, im praktischen Leben tatsächlich, nicht aus Prinzip, betätigte Hinneigungen zu jenem modernen Denken und Leben, das der katholischen Glaubens- und Sittenlehre oder dem glaubensvollen christlichen Fühlen und Empfinden abgeneigt ist oder schädigend gegenübersteht. Im engeren Sinne ist Modernismus der theologische oder dogmatische Modernismus, d. i. jenes in den letzten Jahrzehnten entwickelte philosophisch-theologische Lehrsystem, das sich im Grunde als ein Versuch der Kantisierung der katholischen Dogmatik kennzeichnet" (Erg.-Band). Auch der hl. Vater Pius X hat noch nach Erlaß der Enzyklika mehr als einmal das Wort Modernismus in jenem weiteren aber noch eigentlichen Sinne gebraucht, zB. in dem Schreiben, das er an *Decurtins* richtete über den Modernismus in der Literatur. Auf jeden Fall erscheint es nicht erforderlieh, das ganze von der Enzyklika verurteilte System in allen seinen Sätzen bekannt und vertreten zu sehen, um von Modernismus und Modernisten reden zu können, wie es auch nicht erforderlich ist, bei Philosophen alle Lehren *Kants* vertreten zu finden, um Kantianismus und Kantianer zu sehen; es genügt in beiden Fällen, wenn alle oder einzelne Hauptlehren des Systems vertreten werden; sonst würde es auf der ganzen Welt, wie keinen Modernisten, so auch keinen Kantianer geben. Das gilt selbst vom Modernismus im engeren dogmatischen Sinne. Daneben bleibt aber auch noch die Berechtigung, den Ausdruck im oben bestimmten weiteren, aber auch noch eigentlichen Sinne zu gebrauchen. Mit der einseitig beschränkenden Auffassung der Begriffe Modernismus und Modernist hängt es wohl zusammen, daß die Ausführungen des Verfassers über die Verbreitung des Modernismus besonders im deutschen Sprachgebiete trotz aller angestrebten Vollständigkeit eine erschöpfende Darstellung nicht bieten.

Doch genug der Kritik in Fragen, die weniger den Modernismus im engen Sinne betreffen. Durch die vorstehenden Bemerkungen soll die oben ausgesprochene Anerkennung des Werkes nicht zurückgenommen werden. Es sollten nur einige Lücken des Werkes und einige Wünsche und abweichende Ansichten verzeichnet werden, deren etwaige Berücksichtigung bei folgenden

Neuauflagen zur weiteren Vervollkommnung des Werkes dienen könnte. Es sei daher nochmals betont, daß G. den Katholiken deutscher Zunge ein besonders in Bezug auf den Modernismus im engern Sinne treffliches, gut orientierendes, mit Dank aufzunehmendes Werk geschenkt hat.

2. *Bessmer* hat sich seine Aufgabe näher bestimmt und enger umgrenzt nicht zum Schaden seines vorzüglichen Werkes. Jene Aufgabe ging dahin, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, „eine für Seelsorger und gebildete Laien brauchbare und verständliche Erklärung des Lehrgehalts der drei großen päpstlichen Kundgebungen gegen den Modernismus zu bieten und damit zugleich eine kurze, aber zeitgemäße Apologie des katholischen Glaubens gegenüber den modernen Irrtümern" (S. VII.). Unter den drei großen Kundgebungen gegen den Modernismus sind die Modernismusenzyklika, der sogenannte Syllabus Pius X und endlich der Antimodernisteneid verstanden. Das Werk bildet kurz gesagt einen in einfacher und durchsichtiger und leicht verständlicher Sprache gehaltenen gründlichen Kommentar zu jenen Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes.

Der 1. Abschnitt desselben ist der Erklärung und Verteidigung der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* gewidmet. Nachdem im 1. Kapitel eine kurze, aber für den Zweck des Buches genügende historische Skizze über Ursprung, Verbreitung und Hauptvertreter des Modernismus gegeben ist, wird im 2. Kapitel das modernistische System an der Hand der Enzyklika dargelegt, die anmaßende Kritik an derselben zurückgewiesen, und insbesondere durch Darlegung des theologischen Systems *Loisy's* in schlagender Weise nachgewiesen, wie klar und scharf der oberste Lehrer und Verteidiger des Glaubens gesehen hatte; der Modernismus war keine fata morgana; er existierte und bildete ein ganzes System von Irrtümern: er wurde mit Recht vom hl. Vater als eine Zusammenfassung aller Häresien bezeichnet. In den noch folgenden Kapiteln des 1. Abschnittes (3. 4. 5.) werden die philosophischen Grundlagen des Modernismus: Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus dargelegt und widerlegt; dabei werden stets entsprechende Ausführungen von Modernisten wörtlich angeführt und gebührend berücksichtigt. Der ganze Abschnitt ist eine vortreffliche Erklärung und Rechtfertigung der Enzyklika *Pascendi.*

Den Hauptteil des Werkes von *Bessmer* bildet der 2. Abschnitt; er behandelt nacheinander die 65 Sätze des sogen. Syllabus und bietet zu denselben einen fortlaufenden gediegenen Kommentar in 7 Kapiteln: 1. der Glaubensgehorsam; 2. Gottes

Wort; 3. Offenbarung, Dogma und Glaube; 4. Jesus Christus, Gottes Sohn und Erlöser; 5. die hl. Sakramente; 6. die Kirche Christi; 7. Wahrheit und Unwandelbarkeit der katholischen Lehre. Über die in diesem Abschnitt befolgte Methode spricht sich der Verfasser im Vorwort folgendermaßen aus:

„Fast Satz um Satz werden die Quellen namhaft gemacht, welchen diese Irrtümer entnommen wurden. Ihnen wurde die katholische Lehre in kurzer, leicht faßlicher Darstellung gegenüber gestellt und kurz begründet. Hier konnte der Verfasser aus der vollen Quelle der Heiligen Schrift und der Überlieferung schöpfen, mit anderen Worten, er konnte den dogmatischen Beweisgang wählen. Wo es sich jedoch unmittelbar um die Authentizität und die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien handelt, wurde auch der rein geschichtliche Beweis erbracht. Gegenüber den modernistischen Irrtümern war stets ein doppeltes zu leisten. Es mußte gezeigt werden, daß sie wirklich unkatholisch sind und mit den Glaubensquellen im Widerstreit stehen, damit es den Modernisten unmöglich wird, noch als Katholiken zu gelten. Dieser ersten Anforderung war meist schon durch die Auseinandersetzung der katholischen Lehre in reichem Maße genügt. Sodann mußten die Versuche der Modernisten, ihre Irrtümer zu erweisen, berücksichtigt und widerlegt werden. Auch dies ist geschehen. Nur darf man nicht erwarteu, daß der Verteidiger der katholischen Lehre irgend einen gemeinsamen Boden finde, um dort die Modernisten zu bekämpfen. Einen solchen Boden gibt es nicht. Denn diese neuen Irrtümer anerkennen weder die hl. Schrift als inspirierte Quelle, noch die dogmatische Überlieferung; sie anerkennen die hl. Bücher nicht einmal als geschichtliche Quellen für Lehre und Kult oder datieren dieselben willkürlich und unbekümmert um alle historischen Zeugnisse dermaßen um, daß sie wertlos werden. Sie berufen sich dabei gewöhnlich auf die Errungenschaften der „Kritik“ und zwar derjenigen, die ihre Vertreter auf der äußersten Linken des Rationalismus zählt. Was die Philosophie betrifft, so huldigen sie je nach Bedarf einem kritischen Subjektivismus, einem bequemen Relativismus und Pragmatismus, oder bekennen sich auch schlechthin zum Skeptizismus und zur ausgesprochenen Leugnung jeder bleibenden, unveränderlichen Wahrheit. Da ist also von einem gemeinsamen Boden, auf dem man kämpfen könnte, keine Rede mehr. — Es bleibt demnach nichts übrig, als die Beweisversuche der Modernisten vom Standpunkt solider und gegründeter historischer Tatsachen und vom Boden des gesunden Menschenverstandes aus zu bekämpfen, ohne erst für alles Beweise herbeizuschleppen, was jenen grundlos zu leugnen beliebt. Auf diesen Boden stellt sich der Verfasser in der vorliegenden Schrift. Man wird fernerhin nicht mehr sagen, es habe niemand *Loisys* rote

Büchlein zu widerlegen gewagt. Der französische Kritiker kommt ausgiebig zu Wort" (S V ff).

So weit der Verfasser in sehr zutreffender Weise. Jeder aufmerksame Leser wird ihm bestätigen, daß er das, was er hier im Vorwort verspricht, getreulich eingehalten und in vollem Maße geleistet hat; er verfolgt die schlangenartige Häresie des Modernismus bis in ihre letzten Schlupfwinkel und schneidet ihr jeden Ausweg ab. Besonders gelungen und aufmerksamer Lesung zu empfehlen erscheinen die Kapitel über Christus, Kirche und Unwandelbarkeit der katholischen Lehre.

Im 3. Abschnitt endlich kommt der so vielfach und ungerecht angefeindete Eid wider den Modernismus zur Besprechung. In 2 Kapiteln wird die Berechtigung und Zeitgemäßheit und Notwendigheit des Eides dargetan und sein Inhalt oder Gegenstand erklärt und bewiesen und verteidigt: 1. der Weg zum Glauben und die Glaubenszustimmung; 2. die historisch-theologische Wissenschaft nach der Eidesformel. Aus den Ausführungen des Verfassers geht es mit voller Klarheit hervor, wie grundlos und unberechtigt nicht bloß der blinde Ansturm der Gegner, sondern auch die kühle und schwächliche Zurückhaltung mancher Katholiken gegenüber der Eidesauferlegung waren. Besonders zeitgemäß und zutreffend erscheinen hier im 3. Abschnitt die Paragraphen des 2. Kapitels: 1. der katholische Glaube und die historische Kritik; 2. die hl. Schrift und die Geschichte der Offenbarung; 3. Erblehre und Dogmengeschichte. Sie zeigen einmal, daß katholischer Glaube einerseits und echte solide historische Kritik, wahre Bibelwissenschaft und eine auf richtigen Prinzipien aufgebaute Dogmengeschichte andererseits von einander nichts zu fürchten haben; dann aber auch, was vielfach auf katholischer Seite nicht genügend beachtet wird, daß auf allen diesen Gebieten ein Abgrund gähnt zwischen einer wahren katholischen Theologie und dem modernistischen, rationalistischen Apriorismus.

Wenn B.s Buch nach den oben angeführten Worten des Verfassers in erster Linie für Seelsorgspriester und gebildete Laien bestimmt ist, so darf es doch auch Theologen, besonders angehenden Theologen warm empfohlen werden. Es ist ein sicherer, zuverlässiger Führer durch die modernistischen Wirren und Irrlehren hindurch zur besseren klareren Erkenntnis der katholischen Wahrheit. Und wenngleich die Aufgabe des Verfassers beschränkt ist auf die Darlegung und Widerlegung des Modernismus im engern Sinne, so fallen gelegentlich doch auch auf verwandte Erscheinungen helle Schlaglichter. Beispielshalber seien erwähnt die Münster'sche Adreßliga und die vielfach auch

schon bei Katholiken gangbare Phrase vom religiösen Erleben. Freilich hätten noch manche andere modernistische Symptome vorteilhafter Weise erwähnt und charakterisiert werden können; aber dem Verfasser waren schon durch die nähere Bestimmung seiner Aufgabe und vielleicht auch durch andere Umstände und Rücksichten Grenzen gezogen. Es wäre zu begrüßen, wenn bei wohl sicher zu erwartenden Neuauflagen in der Beziehung die Grenzen des Werkes erweitert werden könnten.

B. redet eine klare, offene, katholische Sprache; er scheut sich nicht, die Sache bei ihrem richtigen Namen zu nennen. Es verdient das offene Anerkennung in einer Zeit, wo gewundene, phantastische, nebelhaft verschwommene Phrasen, die auf dem öden Felde des Rationalismus gewachsen sind, auch in die katholische Literatur immer mehr einzudringen und die klare katholische Sprache und Erkenntnis zu trüben drohen. Schließlich sei noch der Wunsch ausgesprochen, daß in folgenden Auflagen bei Zitaten immer die Stelle angegeben und manche übersehene Druckfehler korrigiert werden mögen.

Möge B.s Werk bei den Katholiken deutscher Zunge weiteste Verbreitung finden; in den Wirren, die der Modernismus auch in den Ländern deutscher Zunge heraufbeschworen hat, wird es aufklärend, beruhigend, wegweisend, für die katholische Wahrheit erwärmend wirken; es ist eine klare, gründliche, treffliche Apologie des alten katholischen Glaubens gegen die weitverzweigten grundstürzenden Irrtümer des Modernismus; es stellt die umsichtigen, tatkräftigen Maßregeln Pius X gegen diese moderne Häresie ins rechte Licht. Und der glorreich regierende Papst selbst steht in diesem Lichte da als ein hervorragender *defensor fidei*, dessen herrliches Verdienst um die Verteidigung und Reinhaltung des katholischen Glaubens die Zukunft einmal weit richtiger einschätzen wird, als eine vielfach irregeleitete Gegenwart.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

1. **Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament** von Dr. *Johann Mader*, Prof. der Theol. 2. Aufl. Münster, Aschendorff, 1912. VI u. 159 S. M 3.—.

2. **Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes.** Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie. Bearbeitet von Dr. *F. S. Gutjahr*. 3. Aufl. Graz u. Wien 1912, „Styria“. XI u. 467 S. K 5.40.

1. Professor *Mader* beabsichtigte nur, eine knappe Zusammenstellung des Wissenswertesten aus der allgemeinen biblischen Ein-

leitung zu bieten. Im großen Ganzen hat er auch dieses Ziel erreicht und durch die übersichtliche Anordnung des Stoffes den Theologiestudierenden ein praktisches Lernbuch dargeboten, das über die Anfangsgründe der Disziplin gut orientiert und zur Vertiefung des erlangten Wissens anregt.

Die Einteilung des Stoffes ist die herkömmliche; doch handelt *Mader* im ersten Teile seines Buches auch von der Inspiration der hl. Schrift (S. 10—24) und im Anschlusse hieran (S. 24—35) von der Irrtumslosigkeit der Bibel. Mit der vom Verfasser S. 14 ff dargelegten Inspirationstheorie kann sich aber der Referent nicht in allweg einverstanden erklären. Seine Ansicht von der „*inspiratio verbalis*“ dürfte *Mader* von P. *Lagrange* herübergenommen haben; wenigstens legt sein Verweis am Schlusse dieses Abschnittes (S. 22 Anmerkung) auf die Artikel von P. *Lagrange* in der Revue Biblique 1895, p. 563 sqq; 1896 p. 199 sqq; p. 485 sqq; 1897 p. 75 sqq diesen Schluß nahe. Doch ist dieses Zitat wohl nur als Quellennachweis gedacht und nicht etwa auch als Wink für die das Buch benutzenden Theologiestudierenden. Auch der Abschnitt über die „Irrtumslosigkeit der Bibel“ enthält einige, etwas dunkel gehaltene Andeutungen, die wegen ihrer problematischen Natur in einem Lehrbuche wohl besser nicht Aufnahme gefunden hätten. Andeutungen, wie die über die literarische Art des Buches Tobias (S. 26) nebst dem daran sich anschließenden Exkurs über Wundererzählungen, ferner die Ansicht des Verfassers (S. 27) über die „künstliche Zusammenstellung“ der Bergpredigt bei Mt (ohne nähere Angabe und Erklärung, inwieweit eine solche anzunehmen sei), die Bemerkung über die „vom Verfasser den betreffenden Personen in den Mund gelegten Reden“, bezw. das hiefür angeführte Beispiel: „Die drei Reden des Moses im Deut“, die Äußerung (S. 31) gegen *A. Schulz* über die „weniger strenge Geschichtsauffassung der Alten, die kein Bedenken trug, Nebenzüge (man könnte sie Epitheta ornantia nennen) einzutragen, die Personen frei gebildete Reden halten zu lassen und sich in Nebendingen Anachronismen zu erlauben“ — solche Andeutungen und Äußerungen können in einem Lehrbuche leicht verwirrend und irreführend wirken. Vielleicht wird der Verfasser auch seine (S. 31) nur kurz erwähnte Ansicht über die Pseudonymen des Buches Judith einmal ausfürlicher darlegen, um den Fachgenossen ein Urteil hierüber zu ermöglichen.

Zu den Ausführungen über das Verhältnis der Bibel zur Naturwissenschaft wird S. 33 auf die diesbezügliche Schrift von *A. Schmitt* verwiesen. Ein Verweis auf die korrekteren und präziseren Ausführungen von *L. Fonck* in dessen Abhandlung „Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel“ (ZkTh XXXI (1907) S. 401—432) wäre hier wohl mehr am Platze gewesen.

Das zu apodiktische Urteil *Maders* (S. 49) über die Stellung des hl. Hieronymus zu den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes bedarf einer Einschränkung; vgl. hiezu die Bemerkungen von *M. Hagen* zu *L. Schade*, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus in StML LXXX (1911, 1) S. 561—4 und in der 7. Anflage des Kompendiums von *R. Cornely* p. 28. Endlich, um damit diese Einzelbemerkungen abzuschließen, klingt S. 59 die Sonderansicht des Verfassers über den Markusschluß (siehe BZ III (1905) S. 269—272) noch etwas durch.

Von diesen Einzelheiten abgesehen kann aber der Referent dem Lehrbuche von Prof. *Mader* fast uneingeschränktes Lob spenden und dasselbe als Einführung in das Studium der allgemeinen Einleitung in das Alte und Neue Testament bestens empfehlen.

2. *Gutjahrs* Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament ist mit Recht in unseren theologischen Schulen hochgeschätzt. Es ist gegenwärtig wohl das beste Lehr- und Lernbuch, das wir katholischerseits in deutscher Sprache besitzen. Übersichtlichkeit. Klarheit, möglichste Beschränkung auf das Notwendige oder wenigstens das Wichtigere, das sind die Vorzüge, welche *Gutjahrs* Lehrbuch auszeichnen und ihm auch für diese 3. Auflage den verdienten Erfolg sichern. Wohltuend berührt auch der warme, überzeugungsvolle Ton, der besonders bei den grundlegenden apologetischen Abschnitten zum Durchbruch kommt, und die echt kirchliche Gesinnung des Verfassers, welcher den Standpunkt der kirchlichen Überlieferung mit Nachdruck vertritt und keine schwächlichen Konzessionen an ephemere Sondermeinungen der modernen protestantischen Kritik kennt. Bei aller Versiertheit in der zeitgenössischen, katholischen wie akatholischen Literatur, von der die zahlreichen Fußnoten Zeugnis ablegen, bewahrt sich *Gutjahr*, mit klarem Blick das Bleibende von augenblicklichen Zeitmeinungen scheidend, die Freiheit und Selbständigkeit des Urteils: er erkennt gegebenenfalls das Gute und Richtige, das in der protestantischen Literatur vorliegt, an, weiß aber auch, willkürliche Sondermeinungen und allzu subjektive Einfälle protestantischer Schriftsteller mit wenigen markanten Strichen trefflich zu kennzeichnen und kurzer Hand, wie sie es verdienen, abzufertigen.

Nur einige wenige Stellen geben dem Referenten zu Bemerkungen oder Ergänzungen Anlaß. S. 125 Anm. 1) wird nach *P. M. Baumgarten* (Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle S. XI) gesagt, daß in der (vom späteren Kardinal Bellarmin entworfenen) Vorrede (zur Vulgata Clemens VIII vom Jahre 1592) „irrtümlicher-

weise" behauptet werde, daß Sixtus V selbst die „Zurückziehung" seiner Ausgabe beschlossen habe, aber durch den Tod daran gehindert worden sei. Ist denn die Deutung des Ausdruckes der *praefatio „sub incudem revocare"*, wie dieselbe von *Baumgarten* versucht wird, nämlich im Sinne von „Einziehen" oder „Zurückziehen" der Bibelausgabe die allein berechtigte und deshalb einfachhin richtige? Hat dann *Baumgarten* auch wirklich den Beweis erbracht, daß an dieser Stelle der *praefatio* ein durch Bellarmin verschuldeter Irrtum ausgesprochen ist? Wenn aber wirklich ein Irrtum an dieser Stelle vorliegen sollte, wer ist dann für diesen Irrtum verantwortlich, Bellarmin oder Klemens VIII? Vgl. diesbezüglich die Ausführungen von *J. B. Nisius* in ZkTh XXXVI (1912) S. 35 ff.

Auf S. 126 wäre noch hinzuzufügen gewesen, daß nach dem Tode von *J. Wordsworth* sein Mitarbeiter *H. J. White* eine *editio minor* des ganzen N. T. herausgab, Oxford 1911. Diese billige Handausgabe dürfte vielen willkommen sein, welchen die große kritische nur bis Acta Ap. incl. veröffentlichte Ausgabe nicht so leicht zugänglich ist. Ähnlich wäre auf S. 108 zu den Ausgaben von *Brandscheid* und *Hetzenauer* hinzu vielleicht auch die nach dem Codex Vaticanus hergestellte Ausgabe des französischen Lazaristen *Eugène Bodin,* Paris V. Lecoffre 1911, erwähnenswert gewesen.

Auf S. 142 sind aus der 2. Auflage noch die früheren Angaben *Harnacks* bezüglich der Abfassungszeit der Evv beibehalten worden und nur im allgemeinen ist dazu bemerkt, daß *Harnack* neuestens für die Lukanischen Schriften sogar eine viel frühere Abfassungszeit für möglich halte. Eine genauere Angabe der von *Harnack* in der Schrift „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien" 1911 aufgestellten Datierungen für das Mk- und Lk-Ev. und die Acta wäre hier wohl vorzuziehen gewesen, zumal da in denselben die „rückläufige Bewegung zur Tradition" wieder einmal schön zum Ausdruck kommt.

In der Galaterfrage stellt sich *Gutjahr* entschieden auf die Seite von *V. Weber*, sowohl was die Adressaten des Galaterbriefes als auch dessen Abfassungszeit angeht. Den Zwecken eines Lehrbuches würde es doch wohl entsprechend sein, wenn auch die Gründe für die nordgalatische Theorie wenigstens kurz angeführt und gewürdigt würden.

Diesen wenigen hier geäußerten Wünschen gegenüber muß aber auch betont werden, daß *Gutjahr* im übrigen mit der ihm eigenen großen Sachkenntnis und Akribie in sehr vielen Einzelnheiten sein Werk vervollkommnet und in den fortlaufenden Fußnoten viele wertvolle Literaturnachweise beigefügt hat, welche dem weiterstrebenden Theologen Aufschluß geben, wo er in Einzelfragen sich noch näher informieren und ausbilden kann. Möge

das treffliche Lehrbuch *Gutjahrs* auch in dieser 3. Auflage für recht viele unserer jungen Theologen ein sicherer und bewährter Führer sein und bleiben!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Neutestamentliche Abhandlungen, herausg. von *M. Meinertz.* Münster i. W., Aschendorff. 8. 1) II. Band, 1.—2. Heft: Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe. Von *Franz X. Steinmetzer.* VIII 218. M 5.70. — 2) 3.—5. Heft: Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Von *Karl Gschwind.* XVI 255. M 6.80. — 3) III. Band, 1.—3. Heft: Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. Von *Anton Ott.* VIII 304. M 7.80. — 4) 4. Heft: Der Diakon Stephanus. Von *Rud. Schuhmacher.* XII 136. 1911. M 3.70. — 5) 5. Heft: Die Simon-Magus-Perikope (Ag 8,5—24). Von *Karl Pieper.* XII 84. M 2.40.

Das sehr zeitgemäße Unternehmen der „Neutestamentlichen Abhandlungen“ schreitet unter der umsichtigen Leitung des Herausgebers, der es mit seiner tüchtigen Monographie „Jesus und die Heidenmission“ eröffnet hat, rüstig voran.

1. Der nunmehrige Ordinarius der deutschen Universität von Prag hat in der hier leider verspätet angezeigten Schrift es sich zur Aufgabe gestellt, die neutest. Berichte über die Kindheit des Heilandes nach ihrem angeblichen babylonischen Ursprunge zu untersuchen. Alle die von den Gegnern mit größter Sicherheit vorgelegten Ähnlichkeiten werden sorgsam zusammengestellt, um die doppelte Frage zu beantworten: 1) Ist ein derartiger Einfluß anzunehmen, daß die herrlichen 4 Kapitel bei Mt u. Lc sich als ein Abklatsch der Götterfabeln Babylons erweisen? 2) Stammt doch vielleicht das eine oder andere Element dieser Erzählungen irgendwie aus dem Kulturkreis der Euphratländer, ohne daß dadurch der göttliche Charakter des Lebens Jesu und der Schriften des N. T. beeinträchtigt wird? Es ist klar, daß sich diese zweite Frage nur auf einige wenige Punkte, die an der Peripherie der Bibelerzählungen liegen, beziehen kann.

Es ist ein bedeutsames und für jeden gläubigen Bibelforscher erfreuliches Resultat, wenn der in der Literatur des Zweistromlandes so wohl bewanderte Verfasser auf die erste Frage mit einem entschiedenen Nein antworten kann. Es handelt sich „bei Ähnlichkeit oder sogar Gleichklang des Ausdruckes um ganz verschiedene Dinge“ S. 204. So erledigen sich die Einwürfe bezüg-

lich der jungfräulichen Geburt, sowie der Funktion des Heilands als Friedensstifter (Lc 2,14) und Segenspender (Mt 2,23); desgleichen erscheinen der Kindermord von Bethlehem und die Tempelszene des 12-jährigen Jesus als unberührt von jenen vorgeschützten Einflüssen.

In Beantwortung des zweiten Problems möchte der Verfasser zugestehen, daß wir aus Babylon Licht erhalten über zwei Berichte des N. T., nämlich das Erscheinen der Magier und die anschauliche, aber gleich den übrigen Schilderungen der Apokalypse im Dunkel der Prophetie verhüllten Erzählung vom Kampfe des Drachen gegen das Sonnenweib (Apoc. 12).

Die Fragestellung des Autors betreff Mt 2,1—12 lautet: Gibt uns die aus der Omina-Literatur immer mehr sich aufhellende babylonische Astrologie Aufschluß, „wie etwa die Magier aus dem Morgenlande auf Grund ihrer Wissenschaft zur Kenntnis der Geburt des Erlöserkönigs im Westlande gelangt sein könnten“? (S. 204). Wir hätten dann eine wenn auch irrtümliche Überzeugung, an die Gott seine besondere Offenbarung ebensogut anschließen konnte, wie Paulus in Athen den polytheistisch gedachten „unbekannten Gott“ zum Ausgangspunkt seiner Verkündigung zu machen berechtigt war.

St. kommt zu einem positiven Ergebnis, welches freilich meines Erachtens nicht ganz der vielen aufgewandten Mühe entspricht, das aber doch eines Tags eine Ergänzung finden könnte. Er hat Ansätze für einen solchon Schluß nachweisen können, und so konnte er die Hypothese, daß die dreimalige Konjunktion des Königsplaneten Jupiter mit Saturn im Jahre 7 vor Chr. als jene Himmelserscheinung zu betrachten ist, durch ein beachtenswertes Moment ergänzen. Der Verf. hält sich dabei besonders an die Ausführungen von *J. Hontheim* (Katholik 1908, II 187—195). S. 86 Z. 7 f spricht er durch ein Versehen von einer „Breitendifferenz“ der zwei Planeten statt einer Längendifferenz. Wenn er im folgenden sagt, am 28. Mai sei die Entfernung der beiden Himmelskörper „gleich Null geworden, Jupiter hat Saturn eingeholt“, so hätte er zum Verständnis beifügen sollen, daß nur von der Längendifferenz die Rede ist. Die beiden am genannten Tage in demselben Meridian stehenden Gestirne waren durch eine Breitendifferenz von fast einem Grade, also zwei Vollmondsbreiten getrennt. — S. 107 f. wird diese Hypothese zur Erklärung des alles entscheidenden Verses Mt 2,9 verwendet. „Auf dem Wege [nach Bethlehem] wurden sie von neuem überrascht durch den Anblick des Sternes . . . Dieser bewegte sich seit der Konjunktion mit Saturn am 3. Oktober noch immer in westlicher Richtung, so daß es schien, er eile den Magiern, die gegen Süden zogen, voraus (προῆγεν), um ihnen den Ort zu zeigen . . . In derselben Zeit wurde Jupiter stationär . . . Dieses

Stehenbleiben faßten die Magier als Zeichen auf, daß am Orte des Stationärwerdens der König . . zu finden sei". Wenn ich recht verstehe, will der Verfasser die 3 Zeitwörter προῆγεν, ἐλθών, ἐστάθη von einer zuerst fortgesetzten, dann aufhörenden Bewegung der Planeten am Firmamente verstehen. Hierin kann ich ihm nicht folgen, da eine derartige Verschiebung am Himmel in der kurzen, höchstens zwei Stunden dauernden Wanderung nicht beobachtet werden kann, vorausgesetzt auch, daß wir trotz V. 8 die Szene ins Dunkel der Nacht verlegen können. Hiefür und in der Erklärung des folgenden „*supra, ubi erat puer*" möchte ich unbedingt die Erklärung des Astronomen *Joh. Hagen* (Lexicon biblicum ed. *M. Hagen* III 1070—5) bevorzugen. Inzwischen hat der Verfasser auch an anderm Orte diese Schwierigkeiten unumwunden eingestanden (Th Q 94 [1912] 506. 509 f). Vgl. auch *Franz X. Kugler* in St ML LXXX (1912 II) 481—92. — Der Erklärung von Is 7,14 im 3. Kapitel kann ich freilich nicht beistimmen.

2. Die gleichfalls sehr fleißige Untersuchung von *Gschwind* über den ersten Teil des 5. Glaubensartikels beginnt mit einer Prüfung der religionsgeschichtlichen Analogien der Niederfahrt Christi zur Unterwelt. Auch er kann die Ableitung der Bibellehre von solchen Vorstellungen als vollständig unerwiesen ablehnen. Im umfangreichen 2. Teile wird die schwierige Arbeit unternommen, die Stellen 1 Petr 3,19; 4,6 nach ihrer Beziehung zu diesem Dogma zu prüfen. Der Verfasser kommt zum Resultate, daß keiner der beiden Texte vom *Descensus* handelt. Was zunächst die Auslegung der Hauptstelle (3,19) von einer Heilsverkündigung Christi im Hades betrifft, die u. a. auch *H. Schell* sich zu eigen gemacht und mißbraucht hat[1]), so gebe ich sehr gerne zu, daß sie durch die vom Verf. vorgelegten Gründe vollständig ausgeschlossen ist. Möge diese Ansicht, auch in der Form, wie *Bellarmin* sie vorgelegt hat (Reue der Sintflutsünder vor dem Tode) als definitiv abgetan gelten! Allein auf dem Höhepunkt dieses Teiles der Arbeit möchte ich mich den Ausführungen des Verf. nicht anschließen. Irgendeine Gerichtsverkündigung muß auch der Verfasser (im Gegensatz zu S. 93) annehmen, wenn er S. 109 f als den Inhalt des „*Kerygmas*" sehr richtig die 1 Petr 3,17 vorgelegte Wahrheit vom Vorzug des Leidens aus Tugend vor dem Strafleiden hinstellt. Ich kann ferner nicht einsehen, daß diese Predigt nicht an das Sintflutgeschlecht gerichtet war, sondern „Engeln oder Dämonen gegolten hat"[2]). Der Umstand, daß es sich um

[1]) Kath. Dogmatik III 1 S. 254.

[2]) S. Die Unterscheidung S. 113 f: „Nicht bloß Engel, sondern andere Geisteswesen . . . nämlich die Dämonen" ist unberechtigt, da

einen in den Tagen des Noe begangenen Unglauben handelt, fordert, daß im Flutgeschlecht die Zuhörer wie der Predigt des Noe, so auch der Hadespredigt des Heilands zu erblicken sind. Daß der Ausdruck πνεύματα auch Menschenseelen bezeichnen kann, wird ja zugegeben. Auch in betreff des Zeitpunktes jener Gerichtspredigt kann ich mich nicht entschließen, sie mit der Himmelfahrt des Herrn zeitlich zu verbinden (S. 157). Ich vermute, daß der Verfasser der sonst recht vorsichtig benützten apokryphen Literatur hier etwas zuviel Glauben geschenkt hat. So glaube ich es vorziehen zu sollen, diese Gerichtsverkündigung mit dem *Descensus* zu vereinigen.

Im folgenden 3. Teil ist in guter und übersichtlicher Weise aus anderen Texten des N. T. der Glaubensartikel bewiesen (Mt 12,40 vgl. Lc 11,30 AG 2,23 f. Röm 10,6; Eph 4,8—10). Alles ist sehr geeignet, diese von der Dogmatik etwas stiefmütterlich behandelte Stelle des Apostolikums zu erläutern. Lehrreich sind auch die weiteren Ausführungen über die Ansichten des Judentums, der Väter und der Apokryphen. Namentlich die Ausführungen über Texte des apokryphen Jeremiasbuches und der salomonischen Oden dürften mit Recht viel Interesse finden.

S. 60. Bei der längern Erörterung über die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode wird nur schüchtern ein neutest. Schriftbeweis versucht. Die Wachsamkeitsparabeln und Stellen wie Joh 9,4; 12,25 könnten erwähnt werden. S. 215 Anm. 2: Gegen die Ableitung des Namens Moses von מָשָׁא (der ja מָשׁוּי und nicht מוֹשֶׁה lauten müßte) vgl. *Gesenius-Buhl*[15] S. 461 b, wo eine Ableitung aus dem Ägyptischen vorgelegt wird, welche der biblischen Ex 2,10 genau entspricht.

3. Nicht minder verdient die folgende Untersuchung von *Anton Ott* die Beachtung sowohl der Exegeten als der Dogmatiker. Beiden haben die Stellen von der Ehescheidung, namentlich Mt 5,32 und 19,9 viel Kummer und Mühe bereitet; dafür haben aber auch sie es nicht unterlassen, die hl. Texte durch verdrehte Erklärungen mancher Tortur zu unterwerfen. All die mannigfachen Schicksale dieser Stellen werden am Geiste des Lesers vorübergeführt, eine Aufzählung, die durch Kürzung und Verwendung von Kleindruck an Übersichtlichkeit gewonnen hätte. Die Widerlegung der unrichtigen Ansichten ist mit Geschick und überzeugender Kraft beigefügt. Das Schlußresultat der gelehrten

---

ja alle gefallenen Engel — und nur von solchen kann die Rede sein — den Namen Dämonen führen. Die vorsintflutlichen Riesen kommen doch nicht in Betracht. S. 116.

Untersuchung wird im Anschluß an *Oischinger* (Die christliche Ehe S. 71) vorgelegt. Die gewöhnlich für Ausnahmsformeln gehaltenen Wendungen παρεκτὸς λόγου πορνείας und εἰ μὴ ἐπὶ πορνείας sind es nach ihm nur scheinbar, tatsächlich haben sie einen einschließenden Sinn, die Ehescheidung wird auch nach einem Ehebruche verboten. Daß derartige Partikeln eine solche merkwürdige Doppelbedeutung haben können, ergibt sich aus Beispielen. Wenn ich sage „Caius hat keinen Erwerb außer der Schriftstellerei" so liegt der ausschließende Sinn vor; heißt es aber „Caius hat außer der Schriftstellerei einen Nebenverdienst", so ist dieselbe Partikel im einschließenden Sinne zu nehmen. *Ott* verweist sehr gut auf die scheinbar widersprechenden Texte Mt 10,9 und Mc 6,8, die so sehr gut harmonieren; noch besser wäre ein Hinweis auf 2 Cor 11,28 gewesen, wo παρεκτός zu übersetzen ist: „und dazu kommt noch meine Sorge . . ."[1])

Was nun die Anwendung dieser Theorie auf die Ehescheidungstexte betrifft, so scheint sie mir nicht glücklich zu sein. Denn es kann, wie die angeführten Beispiele zeigen, nur dann jenen Formeln eine einschließende Bedeutung zukommen, wenn vor oder nach dem von ihnen eingeleiteten Gliede sich ein ihm koordinierter Satzteil findet, der als erstes Glied die logisch notwendige Voraussetzung für ein „außerdem" bildet; es muß ein A genannt werden, damit ein B „außerdem" hinzutreten kann. Da an beiden in Frage kommenden Mt-Stellen ein solches Glied fehlt, so kann diese Bedeutung hier nicht in Betracht kommen. Um die Lesart εἰ μή in Mt 19,9 noch besonders zu erwähnen, so finde ich einen Verweis auf das hebräische אם לא nicht recht passend, da bei der hebräischen Partikel sich diese Bedeutung nicht nachweisen läßt; εἰ μή läßt sich aber nicht einfach mit „ja auch" „auch bei Ehebruch" übersetzen. Und wie leicht wäre es dem Übersetzer des ersten Evangeliums gewesen, die im aramäischen Original gewiß klare Wendung durch ein einfaches „καὶ ἐπὶ λόγῳ πορνείας" allgemein verständlich wiederzugeben!

Freilich hat die herkömmliche Erklärung ihre Schwierigkeiten, welche im Buche S. 250 etwas zu stark dargestellt erscheinen; die Annahme eines Zeugmas bei der Auflösung der Hauptstelle 19,9 kann nicht vermieden werden, ist jedoch durch analoge Beispiele gesichert. Es scheint die Deutung des hl. Augustin vorläufig nicht beseitigt zu sein. Der Textband der Bibelausgabe *von Sodens* wird hoffentlich den Wortlaut der Stellen etwas sicherer feststellen lassen. Vielleicht

---

[1]) Für gewöhnlich unterscheiden wir freilich diese Fälle, indem wir statt „außer" die Form „außerdem" gebrauchen, ebenso wie der Lateiner statt „*praeter*" ein „*praeterea*" verwendet.



gelingt es dem Verfasser, der in der Aufzählung und Würdigung der vielen Erklärungen so Tüchtiges geleistet hat, seinen eigenen Vorschlag von einer andern Seite zu kräftigen.

4. Mit Freude sei sodann die tüchtige Monographie über die anmutige, dem gläubigen Volke so teure Heldengestalt des Erzmartyrer Stephanus zur Anzeige gebracht. Der Verfasser, ein Schüler des nunmehrigen Bischofs *Bludau*, ist keinem der vielen Probleme aus dem Wege gegangen, welche die reichhaltigen Kapitel 6 u. 7 der AG bieten. In manchen Punkten müssen seine übersichtlichen, auf reiche Literaturkenntnis sich stützenden Untersuchungen wohl abschließend genannt werden: so ist die vielumstrittene Quellenfrage gut erörtert; auch die Behandlung der Rede des hl. Blutzeugen ist nicht minder eingehend als gewandt. obwohl mir die Lösung des Problems im Sinne von *Belser*, auf die ich gleich zu sprechen komme, einfacher zu sein scheint.

In den einführenden Sätzen scheint mir indes der Unterschied zwischen dem Auftreten des hl. Stephanus und der Apostel etwas zu hoch geschraubt zu sein. „Er war es, der zuerst eine Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum unternahm; er hat zuerst den Versuch gemacht, die Schranken des Judentums niederzureißen und damit die letzten Konsequenzen aus der Lehre des Herrn gezogen“ S. 3. „Er wird gelehrt haben — dieses ist der wahre Kern der gegen ihn vorgebrachten Anklage — daß der alttestamentlichen Offenbarung nur die Bedeutung einer Wegbereiterin für die neutestamentliche zukomme, daß die gesetzlichen Opfer hinfällig, der Tempel überflüssig geworden seien“ S. 36. Dieser Lehrunterschied zwischen dem Diakon und den Aposteln (vgl. AG 10,14) läßt sich weder aus dem Berichte über die Anklage (AG 6,11. 13 s) noch aus dem Plane der Verteidigungsrede entnehmen. Beschuldigungen sind ja nicht ein sicheres Mittel, um über den Tatbestand zu urteilen, und der hl. Schriftsteller erklärt sie 6,13 ausdrücklich als unberechtigt, da sie von falschen Zeugen stammen. Die Rede schließt ein solches Thema aus, weil dann ganz verschiedene Beweise in den Vordergrund treten müßten. Alles erklärt sich befriedigend in folgender Weise: Wie S. 35 richtig betont wird, bildete den Mittelpunkt der Predigt des glaubenseifrigen Diakons die Lehre von Christus dem Gekreuzigten. Das mußte nun notwendig die Juden veranlassen, die alten Anklagen gegen Jesus von neuem vorzubringen, nämlich 1) die bereits erfolgte Verurteilung durch die höchste Behörde, 2) den einen in Frage kommenden Hauptvorwand derselben, die abfälligen Äußerungen Jesu über den Tempel durch die Voraussage von dessen bleibender Zerstörung (Mt 26,61). Hier mußte nun Stephanus einsetzen und beweisen, daß 1) die Verwerfung Jesu kein Beweis gegen ihn ist, da aus dem A. T. schon aus der Zeit bis

Moses mindestens 7 Fälle bekannt sind, in denen Gesandte Gottes vom Volke zurückgewiesen und bedrückt wurden. 2) Etwa 13 andere Beispiele sind geeignet darzutun, daß Gott seine Wohltaten nicht an einen bestimmten Ort geknüpft hat, sondern manchen Wechsel eintreten ließ. Aus dieser ganz ungezwungenen Voraussetzung erklärt sich die ganze Szene; auch die Disposition der Verteidigungsrede ist gegeben.

S. 45. Bei Erwähnung der historischen Irrtümer, welche sich in der im Getümmel der Verhandlung aus dem Stegreif gehaltenen Rede finden, wäre ein Wort über den Unterschied von *citatio explicita* und *citatio implicita* passend gewesen. Indes könnten manche der im Anschluß an *Wendt* zugegebenen Versehen gestrichen werden; so lassen sich die Verse 2.4.16 wohl vollständig rechtfertigen.

S. 47 wird in der 5. Anm. die Lage der Stadt Ur richtig in die südlichen Teile des Zweistromlandes verlegt, im Texte „ins nördliche Mesopotamien". S. 108 ist zweimal von einem Prokonsul von Syrien die Rede; in kaiserlichen Provinzen hatte der Statthalter nicht diesen Titel. Die mit Recht bevorzugte Auffassung des Vorgehens gegen den hl. Blutzeugen als Lynchjustiz hätte durch die Ausführungen *Mommsens* (Römisches Strafrecht S. 239 f. Anm. 4) eine erwünschte Bestätigung und Ergänzung finden können.

5. Eine relativ kleine, aber inhaltreiche Studie über Simon Magus in der AG 8,5—24 beschließt diesen Band. Die Arbeit ist fast ausschließlich eine vornehme, aber ebenso gründliche Polemik gegen die ganz willkürlichen Hypothesen von *Hans Waitz* über „die Philippusgeschichten" in der AG. Dieser will im vorliegenden Abschnitte eine ursprüngliche „Petrusgeschichte" entdeckt haben, die erst später zur Verherrlichung des Philippus umgeformt wurde. Der Verfasser berührt dabei manches Problem der Quellenfrage der Apostelgeschichte und die patristischen Zeugnisse über die „Alten Petrusakten", die sich indes nicht als eine vorkanonische Quelle der AG, sondern als eine apokryphe Schrift herausstellen.

Der Leser bedauert nur das eine, daß der Verfasser nicht auch die folgende Perikope vom äthiopischen Kämmerer in den Bereich seiner Untersuchung gezogen hat. Die Angriffe von *Hans Waitz* richten sich auch gegen diese Fortsetzung der Tätigkeit des Diakon Philippus, seine Methode ist dieselbe und so hätte eine Widerlegung in einem sich anschließen können, nachdem der Autor den Leser einmal glücklich in die verwickelten Gedankengänge des Kritikers eingeführt hat.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11,27 (Luc 10,22). Eine kritisch-exegetische Untersuchung von Dr. *Heinrich Schumacher*. (Freiburger theol. Studien, 6. Heft). Freiburg i. B. Herder 1912. XVIII 225 S. 8 M 5.—.

Daß die hochberühmte „johanneische Stelle der Synoptiker" einer eingehenden monographischen Untersuchung wert ist, wird wohl jedem Dogmatiker und Exegeten von vornherein klar gewesen sein; allein wohl wenige sind sich bewußt gewesen der ganzen Fülle des Inhalts sowie der mannigfaltigen Schicksale dieser zwei Paralleltexte. Eine gründliche Untersuchung und planmäßige Bearbeitung des gewaltigen Stoffes hat uns das Verständnis der Stellen erschlossen, und die Wissenschaft wird dem unternehmenden Gelehrten Dank wissen.

Zwar muß der Leser zuerst dem Verfasser in einer mühsamen Einzeluntersuchung durch ein Gewirre von Lesarten der Textzeugen und der Väterzitate folgen; allein die Arbeit wird reichlich belohnt durch das gewonnene Resultat, das die Fassung, wie sie in der Vulgata vorliegt, trotz der Einwände *Harnacks* u. a. feststeht. Nebenbei erfährt man, „daß die Auslassungen *Harnacks* gerade dort überraschend häufig sind, wo die Zitate seinem Resultate ungünstig sind . . ., während der seinem Ergebnis günstigen Zitatenliste kaum etwas ‚Wesentliches hinzuzufügen ist" (S. 68.). Als Wort des Lc Textes ergibt sich das Präsens γινώσκει, während bei Mt beide Formen (ἐπιγινώσκει u. ἔγνω) von altersher üblich waren. Diese Doppelüberlieferung wird auf die Tatsache zurückgeführt, daß unser kanonisches erstes Evangelium die Übersetzung eines aramäischen Originals ist (S. 81 f); die erstere Form kann aber als die ursprünglichere betrachtet werden (S. 83 f). Daß aber auch die andere Lesart ἔγνω inhaltlich dasselbe bietet, ist später (S. 148—152) klar dargetan.

Nachdem so der Text des Logion kritisch festgestellt ist, wird eine nicht minder gediegene Erklärung seines reichen Gehaltes geboten. Dem Titel „Sohn Gottes" wird sein voller Inhalt zugesprochen; sodann erkennt man die „Selbsttrennung Jesu von aller Kreatur" S. 135, seine „Wesensgemeinschaft mit dem Vater" (S. 139); ferner wird man erst aufmerksam gemacht, wieviel auch der Schlußsatz bietet, in dem Jesus als der seinem Vater ebenbürtige, absolut freie und ausschließliche Offenbarungsvermittler erscheint. Erst jetzt kann auch die Einleitungsformel: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden" voll und ganz gewürdigt werden. Endlich erhält das gewonnene Resultat eine willkommene Ergänzung durch den geschickten Vergleich mit anderen Stellen der Synoptiker.

Nur selten wird man sich veranlaßt sehen, an der lichtvollen Darstellung kleinere Mängel zu entdecken, und zwar ist dies meist der Fall bei Beweisen, die eher als Wahrscheinlichkeitsgründe denn als stringente Argumente zu nehmen sind. So möchte ich nicht dem Texte entnehmen, daß dem Sohne auch nach seiner menschlichen Natur alles vom Vater übergeben sei. Der Verfasser will dieses Wort umschreiben: „Dem, der vor euch steht, ist von seinem Vater alles übergeben; das war aber eine göttliche Person mit göttlicher und menschlicher Natur; diese ist also mit einzubeziehen in den Umfang der Parodosis". Hiebei ist nicht beachtet, daß es für die Wahrheit dieses Wortes ebenso wie zB. der Jo 8,58 mitgeteilten Aussage genügt, wenn die in Frage kommende Eigenschaft dem Heilande ausschließlich nach der göttlichen Natur zukommt.

Der Verfasser hat durch diese Erstlingsarbeit bewiesen, wieviel eine gründliche Bildung in Dogmatik und Exegese imstande ist, den Fortschritt dieser beiden Wissenschaften zu befördern. Möge er bald wieder uns eine Arbeit von gleicher Gediegenheit schenken!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Von Dr. *Friedrich Lauchert*. Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung, 1912. XV u. 714 S. gr. 8°.

Das stattliche Buch bildet den achten Band der „Erläuterungen und Ergänzungen zu *Janssens* Geschichte des deutschen Volkes". Das Ergebnis, zu welchem diese ebenso umsichtige wie verständnisvolle Forschung den Verfasser geführt, ist der beste Beweis für die Richtigkeit der Anschauung von der er ausgegangen ist.

Es war von vornherein wenig wahrscheinlich, daß die literarische Bekämpfung Luthers auf italienischem Boden an Umfang so gering und an Gehalt so minderwertig gewesen wäre, wie die paar Namen, denen man in der protestantischen Lutherforschung begegnet, glauben machen könnten. Während unter den Vorkämpfern der neuen Ideen kaum einer ohne seine eigene Biographie geblieben ist, in der seine Verdienste in das gebührende Licht gestellt werden, begnügte man sich insbesondere von den italienischen katholischen Gegnern nur jene zu erwähnen, die Luther zufällig einer Antwort gewürdigt hatte und der Einschätzung durch denselben Luther entsprechend erscheinen sie als Menschen von der größten Minderwertigkeit.

Hier hat nun *Lauchert* gründlich Wandel geschaffen. Vom Beginne des öffentlichen Auftretens Luthers an bis zum Abschlusse des Konzils von Trient führt er uns mit kleineren oder größeren biographischen Skizzen und einer Übersicht über ihre literarische Tätigkeit nicht weniger als 47 Autoren, Weltpriester und kirchliche Würdenträger, Ordensleute aus den verschiedensten Ordensfamilien und gelehrte Laien auf und gibt bei jedem eine eingehende Würdigung seiner antilutherischen literarischen Tätigkeit. Dazu kommen noch 19 Männer, deren Schriften entweder überhaupt nicht gedruckt wurden oder wenigstens im Drucke nicht aufzutreiben waren. Die Schriftsteller sind behandelt in der Reihenfolge der Schriften, mit denen sie zuerst in den Kampf eingegriffen haben. Eine genaue chronologische Reihenfolge der italienischen antilutherischen Schriften gestattet, sich ein klares Bild von dem Anteile zu machen, den diese Schriften auf den Gang der Entwickelung genommen haben. Ein sorgfältig ausgearbeitetes Personen- und Sachregister ermöglicht die schnelle Auffindung des Inhaltes eines reichen Materials.

Mit Genugtuung kann *Lauchert* feststellen, daß es sich hier „um eine nicht nur nach ihrem äußeren Umfange überaus reiche, sondern, als Ganzes betrachtet, auch wertvolle und durchaus beachtenswerte Literatur“ handelt. „Viele der glänzendsten Namen der italienischen Kirche des 16. Jahrhunderts, der theologischen und humanistischen Schriftsteller Italiens sind an dieser Literatur mit einer oder mehreren Schriften oder auch mit einer durch viele Jahre sich hinziehenden, hingebungsvollen Tätigkeit neben sonst unbekannten oder nur dem Spezialforscher und Bibliographen bekannten Namen beteiligt.“ „Nach dem Inhalte der Schriften und der Form der Darstellung bietet sich eine reiche Mannigfaltigkeit. Die scholastische und humanistische Richtung kommen zur Geltung. Gelehrte, tief eindringende theologische Traktate über alle kontroversen Lehrstücke stehen neben Flugschriften, die nur eine kurze, scharfe Beleuchtung der Tatsachen geben wollen, temperamentvolle Polemiker, wie *Prierias* und *Catharinus* neben milden Geistern wie *Contarini* und *Sadoleto*. Im allgemeinen sind aber die im Tone rein wissenschaftlicher ruhiger Auseinandersetzung gehaltenen Schriften durchaus in der Mehrzahl, und auch in der Flugschriftenliteratur sind die im Geiste des Friedens ohne alles Verletzende zur Rückkehr und Eintracht mahnenden Schriften ebenso zahlreich wie die scharf polemischen“, obschon die deutschen Katholiken flott gehaltene Flugschriften als eine wirksamere Hilfe aus Italien betrachtet hätten.

Wenn auch nicht alles Leistungen ersten Ranges sind, so

stellt diese Literatur doch ein höchst respektables und wertvolles Stück Arbeit für die theologische Begründung der Kirchenlehre gegen die Angriffe der Neuerer dar. Nicht nur für den Reformationshistoriker, sondern auch für den Theologen stellt *Lauchert's* Werk eine reiche Fundgrube dar. *Laucherts* Leistung ist um so höher anzuschlagen, da er selbst sich erst die einzelnen Quellen mühsam erschließen mußte. Möge es dem fleißigen Verfasser vergönnt sein, uns noch mit mancher anderen gleich gediegenen Arbeit aus dem Gebiete der Reformationsgeschichte zu beschenken.

Wien. Peter Sinthern S. J.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. (1585[1584]—1590.) Zweite Abteilung: Die Nuntiatur am Kaiserhofe. Zweite Hälfte: Antonio Puteo in Prag 1587—1589. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. *Joseph Schweizer*, Paderborn. Ferdinand Schöningh 1912. CXLVI u. 629 S. in gr. 8. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. XIV. Band.)

Die von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Nuntiaturberichte aus Deutschland sind wieder durch einen besonders für die Geschichte Österreich-Ungarns und des Hauses Habsburg wichtigen Band bereichert worden. Er enthält die Berichte des Nuntius *Antonio Puteo* aus den Jahren 1687—1689, beschränkt sich aber nicht auf diese allein, sondern ergänzt und erweitert sie durch einschlägige wichtige Akten aus dem Hof- und Staatsarchiv in Wien, aus den Archiven in München, aus dem königlichen Staatsarchiv in Hannover usw., so daß der Band zu einer ausgiebigen Aktensammlung für die Geschichte der polnischen Königswahl und des Beginnes der katholischen Wiederherstellung in Ungarn wird. Auch für die Geschichte der Religionsbewegung in Böhmen in den letzten Jahren des Erzbischofes Martin Medek ist dieser Band von Belang.

Die Anlage ist im Wesentlichen dieselbe wie die der vorausgehenden Bände. In einer 146 Seiten umfassenden Einleitung werden die benutzten Quellen beschrieben und der Stand der Überlieferung der Nuntiaturberichte *Puteos* in großen Zügen gekennzeichnet. Dann folgt eine allgemeine Orientierung über den Inhalt der veröffentlichten Berichte und ergänzenden Akten und über die wichtigsten Zeitereignisse, die für den Nuntius am Kaiserhofe irgendwie in Betracht kamen. Eingehender wird dann die

Geschichte der polnischen Königswahl vom Jahre 1687 mit Zuhilfenahme neu entdeckter Akten und der einschlägigen Druckwerke erzählt. Für den Benützer der Nuntiaturberichte ist diese zusammenfassende Darstellung der Geschichte der Königswahl von großem Werte, da dadurch nicht nur das Verständnis der Berichte sehr erleichtert wird, sondern auch in den Anmerkungen Stellen aus noch ungedruckten Akten nachgetragen werden. Dasselbe gilt von der Geschichte der Besetzung der wegen der Türkenherrschaft oder Türkennähe verlassenen Bistümer in Ungarn mit würdigen Oberhirten. Da auch die Art und Weise der Besetzung geändert werden mußte, ist diese Darstellung zugleich ein Beitrag zur Geschichte des ungarischen Kirchenrechts und der eigenartigen Stellung der Bischöfe im Lande. An fünfter Stelle bietet die Einleitung noch eine Lebenskizze des Nuntius *Puteo* und des Kardinallegaten *Ippolito Aldobrandino,* der zur Befreiung des gefangenen Erzherzogs Maximilian nach Polen gesandt wurde.

Der Dokumententeil umfaßt 416 Nummern. Die einzelnen Stücke kommen in der schon bekannten Form teils vollinhaltlich teils im Auszuge zum Abdrucke und werden durch Anmerkungen erläutert. Irrig wird S. 29 Anmerkung 2 *Fabian Rezek* als utraquistischer Administrator bezeichnet. Administrator war damals noch der greise *Wenzel Benešowsky.* Auf ihn allein paßt die Bemerkung des Nuntius im Berichte, nicht auf den noch jungen *Rezek.* (Vgl. hiezu *Kröß,* Geschichte der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu I. 588—594 und die dort genannten Werke.) Die kleine Schrift *Risposta a sei demonstrazioni,* die in dem Berichte auf S. 54 erwähnt wird, war in tschechischer Sprache verfaßt und gegen eine Schrift des Jesuiten *Wenzel Sturm* gerichtet. (Vgl. *Kröß* aaO. 666.)

Zu den da und dort eingestreuten Nachrichten über die Bemühungen des Nuntius und der katholischen Stände in Böhmen um die Vereinigung der Utraquisten mit der Kirche und um die Unterdrückung der immer weiter sich ausbreitenden Böhmischen Brüder oder Pikarden wären Verweise auf *Borový*, Die Utraquisten in Böhmen, *Krofta,* Landtagsverhandlungen und andere Werke dieser Art oft von Nutzen gewesen, da die Berichte des Nuntius nicht immer genau sind. Ob Erzbischof *Medek,* der vom Nuntius der Nachlässigkeit beschuldigt wird (S. 29. 153), seiner Stellung hinreichend gewachsen war, läßt sich bezweifeln. Die Bedenken einiger böhmischer Adeligen gegen seine Amtsführung, von denen S. 47 berichtet wird, sind nicht ganz vereinzelt. Die Berufung auf die Statusberichte bei *Schmidlin* reicht wohl nicht hin, um sie ganz zu entkräften, da diese Statusberichte meist nur die

Taten, selten oder nie die Unterlassungen der Berichterstatter hervorheben. Auffallend ist es jedenfalls, daß der Erzbischof wenig tat für die Errichtung katholischer Pfarreien in der Hauptstadt Prag, wo die Katholiken aller drei Städte auf die ungünstig gelegene Pfarrei an der Domkirche angewiesen waren. (Vgl. *Kröß* aaO. I. 581.) In dem Berichte auf S. 59 über ein Kloster in Kaaden (nicht Kladno), scheint eine Verwechslung mit dem Franziskanerkloster in Graupen vorzuliegen. Kaaden war noch fast zur Hälfte katholisch, so daß beide Parteien sich noch lange die Wage hielten. *Georg Popel von Lobkowitz* hat um diese Zeit das Kloster von Graupen vom Kaiser zum Geschenke erhalten. (*Kröß* aaO. I 704. — *Hallwich,* Geschichte der Bergstadt Graupen I. 130. — *Miller,* Historia Mariascheinensis 24.)

Nach Schluß der Berichte folgt das alphabetische Inhaltsverzeichnis, das etwas reichhaltiger sein könnte. Viele Namen sucht man darin umsonst. Auch wäre zu wünschen, daß der Verfasser ein eigenes Verzeichnis der Abkürzungen beigelegt hätte, da die hierauf bezüglichen Bemerkungen in der Einleitung nicht immer genügen. Auch ein Verzeichnis der benützten Druckwerke würde den Gebrauch der oft sehr kurzen Verweise erleichtert haben. Dadurch erleidet der wissenschaftliche Wert des Buches keine Einbuße.

Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Konzil von Trient I. Abteilung. Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579—1581. Einleitung. Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos von *Heinrich Reinhardt.* Nach des Verfassers Tode fortgesetzt und herausgegeben von *Franz Steffens.* Solothurn. Druck und Kommissionsverlag der Union. 1910. CDXXXIV S. Lex.

Die mustergültige Quellenausgabe zur Geschichte der katholischen Bewegung in der Schweiz, die Nuntiaturberichte, deren erster Band in dieser Zeitschrift eingehend besprochen wurde, erfährt durch diese „Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos“ eine willkommene Ergänzung und Erläuterung. Obwohl die Ausgabe der Berichte reichlich mit erklärenden Anmerkungen versehen war, heischte doch vieles noch ein tieferes Studium und eingehendere Vergleichungen. Die vorliegende Einleitung bietet in überraschendem Maße, was der Benützer der Nuntiaturberichte benötiget: nämlich eine Vorgeschichte der katholischen Wiedererneuerung in der

Schweiz, die alle hiebei tätigen Persönlichkeiten eingehend würdigt und quellenmäßig darlegt. Diese Einleitung ist demnach nicht eine Ausnützung der veröffentlichten Nuntiaturberichte, um das Ergebnis der Forschung kurz zusammenzufassen, sondern eine auf weiterem Quellenstudium beruhende Darstellung der schweizerischen katholischen Reformation seit dem Konzil von Trient, namentlich mit Rücksicht auf die Tätigkeit des heiligen Kardinal-Erzbischofs von Mailand Carlo Borromeo. So weit es sich um Hebung des katholischen Lebens handelt, war dieser Heilige nach den Worten des Verfassers „die Seele der ganzen Epoche". Neue und mannigfaltige Beziehungen des Heiligen zur Schweiz, neue und bisher zu wenig gewürdigte Erfolge werden hier aus bisher unbeachteten Quellen in gelehrter Untersuchung, aber zugleich in fließender Darstellung dargeboten. Es ist daher diese Einleitung zugleich ein wichtiger Beitrag zur Lebensgeschichte des berühmten Kirchenfürsten. Die Hebung der Geistlichkeit, die Gründung geistlicher Studienanstalten, die Ordnung der Beziehungen der Geistlichen zur weltlichen Obrigkeit, die Verhandlungen des Heiligen mit den drei Urkantonen betreffs der kirchlichen Verhältnisse in den „drei Tälern Tessins, seine Reisen in die Schweiz und seine Bemühungen um die Sendung eines päpstlichen Nuntius und Visitators sichern ihm ein dankbares Andenken bei allen Katholiken der Schweiz. Etwa zwei Drittel des Bandes konnte noch Professor *Reinhardt* selbst verfassen, das letzte fügte sein Freund und Mitarbeiter, der bekannte Palaeograph *Steffens,* hinzu und leitete den Druck. Alles macht den Eindruck großer Sorgfalt und umfassender Kenntnisse. Die Einleitung verdient daher ebenso wie die Nuntiaturberichte selbst den Dank aller, welche sich mit dieser Epoche der Kirchengeschichte zu beschäftigen haben. Mehrere noch von Kanonikus *Mayer* in seinem Werke „Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz" vertretene Ansichten werden hier teils berichtigt teils ergänzt. Dadurch erfahren manche Tatsachen der schweizerischen katholischen Erneuerung eine bessere Beleuchtung.

Fontes rerum Transsylvanicarum. Tomus I. **Epistolae et acta Jesuitarum Transsylvaniae temporibus principum Báthory** (1571—1613) Volumen primum: 1571—1583. Collegit et edidit *Dr. Andreas Veress.* gr. 8° (XVI u. 326) Kommission Alfred Hölder, Wien u. Leipzig 1911. Preis K 10.—.

Mit Freude begrüßen wir den I. Band eines umfangreichen Quellenwerkes, das nach zwanzigjähriger Vorarbeit nun endlich

zu erscheinen beginnt. Es ist auf 50 Bände berechnet, zu denen das Material bereits handschriftlich vorliegt, so daß eine Unterbrechung im Erscheinen der vielen Bände kaum zu befürchten ist, wenn nicht außergewöhnliche Hindernisse eintreten. Der Verfasser des vorliegenden Bandes hat sich bereits unter den ungarischen Geschichtsforschern durch dreiunddreißig größere und kleinere Veröffentlichungen einen Namen erworben. Eine so viel als möglich getreue und vollständige Ausgabe der Quellen zur Geschichte seines Vaterlandes Siebenbürgen zur Zeit der Fürsten *Báthory* und *Boczkay* bis zum Beginne der Herrschaft *Bethlen Gabors* hat er sich zur Aufgabe gestellt und seit etwa zwanzig Jahren nicht allein in Siebenbürgen, sondern auch in den verschiedenen italienischen Archiven und Bibliotheken, besonders in Rom, dann in Polen, Rumänien, Rußland, Deutschland, Österreich und Ungarn gesammelt und studiert, bis er zur Überzeugung gelangte, daß nichts mehr von Bedeutung für das Zeitalter der *Báthory* und *Boczkay* zu entdecken sein dürfte.

Den Jesuiten fiel in der Geschichte der Fürsten *Báthory* eine bedeutende Rolle zu. Mit ihrer Hilfe wollte Fürst *Stephan Báthory* die auch in Siebenbürgen schwer bedrohte katholische Kirche unter dem Volke wieder befestigen, die verschiedenen sich immer weiter ausbreitenden Irrlehren zurückdrängen und sich so im Herzen seiner Untertanen ein dankbares Andenken sichern. In seinem Schreiben an den berühmten Pönitentiär und Missionär *Stephan Szántó*, gewöhnlich latinisiert *Arator* genannt, klagt er über Abgang katholischer Priester, die zum Unterricht und zur Verkündigung des Wortes Gottes geeignet wären (Nr. 1). Er bittet daher die Jesuiten um Hilfe. Sie sandten ihm die besten Männer, nicht allein aus der österreichischen und der eben entstandenen polnischen Provinz, sondern auch aus Rom und Spanien. Ihre wichtigen Briefe an die Obern in Rom, vom Jahre 1571 bis 1583 werden in diesem Bande zum ersten Mal gedruckt. Sie bieten einen klaren Einblick in die Geschichte des Landes unter *Stephan Christoph Báthory* und in das Verhalten der Jesuiten, wie keine andere Quelle. Überdies sind viele von diesen Briefen in den Originalen unzugänglich, so daß der vorliegende Band mit seinen 100 Nummern das einzige Hilfsmittel ist, diese Quelle auszuschöpfen. Besonders hervorzuheben sind die Briefe des Pönitentiärs *Stephan Szántó* (*Arator*) an den Fürsten *Stephan*, die oft förmliche Anleitungen enthalten, wie der Fürst sich benehmen soll, um seine eigene Seele und die Seelen seiner Untertanen zu retten; ferner die Briefe des Fürsten an verschiedene Jesuiten, seine Stiftungsbriefe für die Niederlassung in Klausenburg, die Be-

richte der Jesuiten und anderer an die Ordensgenerale *Mercurian* und *Aquaviva* über die Gründung des Kollegs in Klausenburg und die Arbeiten der Jesuiten. Manche von diesen Berichten sind zu umfangreichen Schriftstücken ausgewachsen und schildern sehr anschaulich die Lage der Kirche im Lande. Zu erwähnen sind die Vorschriften und Briefe des berühmten P. *Anton Possevino* für das Seminar und Kolleg in Klausenburg und die Verordnungen anderer Oberer. Alle bezeugen, daß man der Niederlassung in Klausenburg große Wichtigkeit beilegte, machen bekannt mit einflußreichen Personen, mit dem Adel des kleinen Fürstentums Siebenbürgen und den herrschenden Religionsverhältnissen. Oft greifen diese Berichte auch über die Grenzen des kleinen Fürstentums hinaus und betreffen auch die Verhältnisse in den Nachbarstaaten. Nicht zu unterschätzen sind auch die Briefe, die der Jesuit *Luigi Odescalchi* an den päpstlichen Nuntius *Caligari* schrieb. Alle diese Dokumente, sind, so weit man aus den beigegebenen Faksimile schließen kann, vollinhaltlich genau abgedruckt. Am Anfange eines jeden Stückes wird in ungarischer Sprache der Briefschreiber und der Adressat zugleich mit dem Datum genannt, dann folgt ebenfalls in ungarischer Sprache eine Inhaltsangabe. Am Schlusse wird genau der Fundort vermerkt und manchmal auch in erläuternden Zugaben in ungarischer Sprache manches ergänzt. Die Briefe sind ausnahmslos in lateinischer oder in italienischer Sprache geschrieben und daher auch solchen zugänglich, die nicht ungarisch verstehen. Das Verzeichnis der Briefe am Ende sollte noch durch ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis ergänzt werden, weil dadurch die Benutzung des Bandes sehr erleichtert würde. Vielleicht hat aber der Verfasser noch die Absicht, am Schlusse der Jesuitenbriefe einen ausführlichen Namen- und Sachindex beizufügen.

Das Vorwort ist auch lateinisch. Es gewährt einigen Einblick in die Arbeitsweise des Herausgebers, doch vermißt man eine genaue Beschreibung der Handschriftenbände, aus denen die Briefe entnommen sind. Möglicher Weise wird diese Beschreibung in den folgenden Bänden noch nachgetragen, da die Auffindung der Bände dadurch sehr erleichtert würde.

Da Siebenbürgen in der Epoche der Türkenkriege mit den Fürsten *Báthory,* mit *Boczkay* und auch später noch für die Gegeschichte des römisch-deutschen Kaiserreiches, der österreichischen Erbländer und der Krone Ungarn eine große Bedeutung erlangte, ist diese Sammlung eine wichtige Ergänzung zu den *Fontes rerum Austriacarum* und daher zur Ergänzung dieser Sammlungen sehr zu empfehlen, da sie durch die Freigebigkeit des Prälaten *Joseph*

Hirschler zu einem verhältnismäßig sehr billigen Preise abgelassen werden kann.

Die Reiseordnung der Gesellschaft Jesu im XVI. Jahrhundert von *Hermann Stoeckius* in Heidelberg. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stiftung Heinrich Lanz. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1912. 2. Abhandlung. Eingegangen am 23. Februar 1912. Vorgelegt von H. v. Schubert.) Heidelberg, Carl Winter. 1912. 42 S. in gr. 8.

Der den Lesern dieser Zeitschrift durch seine Arbeiten über die Lebensordnung der Jesuiten bereits bekannte Forscher hat seine wertvollen Studien durch ein neues Heft bereichert. Es enthält in übersichtlicher, wohl geordneter Darstellung die Grundsätze, nach welchen die Jesuiten des sechzehnten Jahrhunderts ihre Reisen einzurichten pflegten oder wenigstens nach den Vorschriften des Institutes einrichten sollten. Die Quellen sind wieder dieselben, die schon in den zwei früheren Abhandlungen verwertet wurden. Nur kommen hier noch die seitdem erschienenen deutschen Werke von *Meschler* und *Duhr* hinzu. Die Darstellung weist insofern einen sichtlichen Fortschritt auf, als sich der Verfasser mehr und mehr in die Redeweise der Jesuiten eingelebt hat und nur selten mehr Ausdrücke gebraucht, die leicht mißverstanden werden könnten oder die Sache nicht genau bezeichnen. S. 32 würde besser anstatt Morgengebet Morgenbetrachtung gesagt, weil das gewöhnliche Morgengebet der Jesuiten in einer Betrachtung über vorbereitete geistliche Stoffe bestand. Auch sollte daselbst für Prüfung *(Examen)* Gewissenserforschung stehen wie in der Klammer, weil das Wort Prüfung gewöhnlich in einem andern Sinne gebraucht wird. Im übrigen ist es dem Verfasser gelungen, die bezeichnendsten Stellen aus dem Institut und den umfangreichen Monumenta historica Societatis Jesu, die Vorschriften oder Anweisungen über das Reisen enthalten, herauszufinden und geschickt zusammenzustellen, so daß ein klares, objektives Kulturbildchen entsteht. Er teilt den reichen Stoff in zwei Absätze; im ersten behandelt er die obersten Grundsätze, nach denen alle Reisen sich richten mußten, und die Einteilung der Reisen in Amtsreisen, Sendungen (Missionen oder Missionsreisen), Pilger- und Erholungsreisen nach der Auffassung des Institutes; im zweiten die Ausrüstung und die Art zu reisen, die ebenfalls dem Geiste des Gehorsams und der Armut entsprechen mußte. Die Ausführung ist mit mannigfaltigen, oft für unsere Zeit eigen-

artigen Kleinmalereien geziert, die beweisen, daß der Verfasser nicht allein in den Buchstaben, sondern auch in den Geist der Vorschriften für das Reisen der Jesuiten einzudringen bestrebt war. Vielen unbekannt dürfte es sein, daß in der Gesellschaft Jesu im sechzehnten Jahrhundert, das Halten von eigenen Reitpferden noch nicht allgemein gestattet war, weil man es mit dem Gelübde der Armut nicht für vereinbar hielt (S. 29—30), obwohl die Kollegien ein festes Einkommen haben durften. Auch die Vorschriften über die Aufnahme der Reisenden in den Häusern der Gesellschaft bieten selbst Ordensmitgliedern manches Neue.

Pius V und die deutschen Katholiken. Teilweise nach ungedruckten Quellen. Von *Otto Braunsberger* S. J. Freiburg im Breisgau. Herder. 1912. 122 S. in 8.

Unter den Päpsten des sechzehnten Jahrhunderts ragt Pius V durch die Heiligkeit und Lauterkeit seiner Absicht und seine rastlose Tätigkeit auf dem Gebiete der wahren kirchlichen Reform hervor. Auch für Deutschland ist der Papst von großer Bedeutung geworden, obwohl seine Regierung in eine Zeit fiel, die zu den Perioden des Niederganges zählte. Das vorliegende Ergänzungsheft der Stimmen aus Maria Laach will den Katholiken Deutschlands in kurzer und übersichtlicher Darstellung zeigen, was Papst Pius V zur Erhaltung der katholischen Kirche in Deutschland unter dem schwankenden Kaiser Maximilian II getan hat. Sein erhabenes Tugendbeispiel, seine Einfachheit und Selbstverleugnung verfehlte nicht, auch auf die Deutschen einen guten Eindruck zu machen. Wenn er auch in Anbetracht der entgegengesetzten Lehren und Lebensgrundsätze zahlreiche, erbitterte Gegner hatte (S. 103—106), fand er von der andern Seite doch auch wieder viele Freunde und Verehrer (S. 106—109), die mit Bewunderung auf sein Leben schauten. Zwar vermochte er nicht, in allen Dingen den Beifall des unentschieden hin und herschwankenden Kaisers Maximilian II zu erringen (104—105), aber es gelang ihm doch, die vom Konzil von Trient angebahnte innere Reformation der katholischen Kirche auch im deutschen Reiche so weit einzubürgern, daß von seinen Nachfolgern auf dieser Grundlage weiter gebaut werden konnte. *Baunsberger* benützt zu seiner Darstellung außer den ältesten Lebensbeschreibungen des Papstes besonders die in letzter Zeit durch den Druck zugänglich gemachten Bullen, Briefe und Akten und seine reiche Sammlung noch ungedruckter Akten und Briefe zur Geschichte

des seligen Petrus Canisius, dessen Dienste der Papst oft in Anspruch nahm. Nach einer kurzen Einleitung über die Wahl Michael Ghislieris zum Papste und seine Reform des päpstlichen Hofes beginnt er im ersten Abschnitte mit dem Kampf des Papstes gegen die Neuerungen in Glaubenssachen. Pius V führt diesen Kampf gegen die deutschen Protestanten, welche mit allen ihnen zu Gebote stehenden Machtmitteln den Irrglauben auszubreiten und die katholische Kirche zu unterdrücken strebten, nur mit den geistlichen Waffen der Kirche. Namentlich hält er sich an die Reformdekrete des Konzils von Trient und seiner Vorgänger, verlangt von den Geistlichen und Doktoren die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses und sucht alle Neuerer von den Pfarrstellen und allen kirchlichen Ämtern fern zu halten. Im zweiten Abschnitte werden besonders die Verdienste des Papstes um die Hebung der katholischen Geistlichkeit in Deutschland hervorgehoben. Der sittliche und zugleich wissenschaftliche Tiefstand der Seelsorgsgeistlichen in Deutschland war eine Hauptursache gewesen, warum die falsche Reformation Luthers, die die Axt unvorsichtiger und blinder Weise an der Wurzel des Glaubens ansetzte anstatt die ungesunden Auswüchse des vorausgehenden Verfalles wegzuschneiden, bei dem größten Teile des Volkes so schnell Anklang und Verbreitung gefunden hatte. Pius V verlangt daher neue Lehranstalten und Erziehungshäuser zur Heranbildung besserer Priester, schließt Untaugliche unbedingt aus, bestraft die Mißachtung des Zölibates und fördert die Erziehung in Seminarien und das Studium des hl. Thomas. Einen Ersatz für die Seminarien sah er in den Kollegien und Konvikten der Jesuiten. Daher förderte er diese, wo er konnte. Ferner brachte er Ordnung in die liturgischen Gebete und Handlungen des Priesters und verlangte von einem jeden Seelsorger die regelmäßige Abhaltung von Predigten und Katechesen für die Jugend und das Volk. Gegen schlechte Schriften kämpfte er durch Anlegung von Verzeichnissen verbotener Bücher und durch Förderung der katholischen Schriftstellerei. — Im dritten und vierten Abschnitt spricht der Verfasser kurz über die Verdienste des Papstes um die Reform der alten katholischen Orden und um die Förderung der Jesuiten. Seine Liebe zur Gesellschaft Jesu ist bekannt, doch forderte er, daß auch die Jesuiten vor der Zulassung zur Priesterweihe die feierlichen Profeßgelübde ablegen, eine Prüfung, die sein Nachfolger wieder aufhob. Der Unterschied der Grade unter den Priestern wäre dadurch aufgehoben gewesen. In fünften Abschnitt spricht der Verfasser von der Hebung der Frömmigkeit der Deutschen und von der Absicht, Canisius zum Kardinal zu

ernennen. Im sechsten erwähnt der Verfasser einiges über die Stimmung des deutschen Volkes gegen den Papst, sowohl bei seinen Gegnern als bei seinen Verehrern. Zuletzt erwähnt er seinen Sieg über die Türken bei Lepanto und schließt mit einer Beschreibung der letzten Ruhestätte des Heiligen in Maria Maggiore in Rom.

Ein ziemliche eingehendes Namens- und Sachverzeichnis erleitert die Benützung des Werkes, das in seiner übersichtlichen und glatten Darstellung für jeden gebildeten Katholiken eine angenehme Lesung ist. Wenn es auch nicht in erster Linie der Erbauung dient, sondern der Erforschung der Verdienste des Papstes um die deutschen Katholiken, läßt es doch bei jedem Leser eine gehobene Stimmung und Begeisterung für die Kirche zurück, der der Papst diente.

Innsbruck. Alois Krôß S. J.

A. Brou, **St. François Xavier.** 2 vol. XVI 445, 487. Paris, Beauchesne, 1912. 12°.

Die neue Biographie des heiligen Franz Xaver von Pater *Brou* ist ein Buch, das sich von allen seinen Vorgängern scharf abhebt. Der Auktor stellt sich auf einen streng wissenschaftlichen Standpunkt. Seine vorausgegangenen Arbeiten bereiteten ihn dazu vor, dieses großangelegte Werk glücklich zu Ende zu führen. Das „Bulletin des Missions“, das er regelmäßig in den Études publiziert, ließ ihn bereits als einen Mann erscheinen, der auf der Höhe der Zeit steht. Und in seinem Werke „Les Jesuites de la légende“ hat er sich als tüchtigen Historiker bewährt. Es kann daher nicht meine Absicht sein, auf etwaige Mängel hinzuweisen, die in einer Arbeit dieser Art unvermeidlich sind. Nur bezüglich der beigegebenen Karten möchte ich mir eine Bemerkung erlauben. Die Idee ist ausgezeichnet: denn jeder Leser möchte sich gern auch Rechenschaft von dem Wege geben, den dieser Weltapostel zurückgelegt. Aber warum sie nur so schematisch ausführen, da uns doch zum Beispiel gerade die Mannigfaltigkeit des Terrains gezeigt hätte, mit welchen Hindernissen jeder Art der Heilige zu kämpfen hatte?

Ein großes Verdienst des Buches, das nicht hoch genug zu schätzen ist, bleibt die peinlich wissenschaftliche Genauigkeit. Der Verf. behauptet nichts, was er nicht sofort durch ein Dokument belegen kann. Es ist wohl wahr, daß uns so einige jener Züge verloren gehen, mit denen die Panegyriker ihre Reden zu

schmücken pflegen. Aber wir gewinnen dabei einen Heiligen, der mehr Mensch, mehr wirklich und weniger unzugänglich ist. Einige Belege:

Xaver, im Begriffe nach Indien abzureisen, weigert sich, als er in die Nähe des väterlichen Schlosses kommt, zum letzten Mal seine Mutter zu besuchen. Die Biographen können dieses schöne Beispiel der Losschälung von allem Irdischen nicht genug wiederholen. Aus einem zweifachen Grunde war ihm aber das nicht möglich; der erste und wohl allein hinreichende Grund war der, daß die Mutter des heiligen Xaver bereits seit zehn Jahren tot war; und zweitens kam er auf seiner Reise gar nicht in die Nähe von Roncevaux und Pampelona, sondern mußte den Weg an der Küste nehmen (I 84).

Außerordentliche Ereignisse sind in das richtige Licht gestellt, und jedes legendenhaften Charakters entkleidet.

Xaver befand sich am Kap Comorin. Eine Räuberschar stürzte sich auf das Dorf. Die Bevölkerung wollte entfliehen, aber die Räuber hatten sie rasch umzingelt. Der Heilige war nicht weit davon. Er fiel auf die Knie und betete einen Augenblick. Hierauf ging er den Feinden entgegen; er schaute den Räubern fest ins Gesicht und sprach sie mit socher Auktorität an, daß sie erschrocken innehielten und davon liefen. Das ist das Faktum, wie es der Kanonisations-Prozeß (1556) und die ältesten Historiker erzählen. Allmählich kam die Ausschmückung dazu. Wo der Prozeß sagt, daß der Heilige „groß“ erschien, übersetzt *Bartoli* „in übermenschlicher Gestalt“ usw. Die ersten Biographen sprechen von e i n e r Totenerweckung; *Bartoli* und *Bonhours* zählen deren 14 (II 432).

Andere haben sich lange aufgehalten bei der Gabe der Sprachen. Aber der Heillge schreibt bei seiner Ankunft in Japan (II 140): „Möge Gott uns die Zunge lösen, um von ihm zu sprechen. Wir stehen in der Mitte der Eingeborenen da wie Statuen. Sie sprechen, und zwar viel von uns. Da wir sie nicht verstehen, schweigen wir und machen es wie die kleinen Kinder, die sprechen lernen“.

Ist also P. *Brou* ein Rationalist, und verwirft er jedes Wunder? Nein (I 201). Da ist ein Mann, der aus der Mitte eines überflutenden Baches auf das Festland gesetzt wird, allein durch die Kraft eines Kreuzzeichens, das der Heilige macht. Hier erfährt eine Frau in Geburtswehen die plötzliche Hilfe des Heiligen (I 196) usw.

Selbst das Wunder, daß ein Krebs das Kruzifix des Heiligen mit seinen Scheren zurückbringt, sieht der Auktor nicht als unwahrscheinlich an, ohne es aber als sicher hinzustellen. Er zitiert die Aussage des beeideten Zeugen, bringt einige Einwürfe (I 378 bis 379) und überläßt das Endurteil dem Leser. Aufrichtiger kann man kaum sein.

Ein anderes Charakteristikum. Der Verf. hat sich bestrebt, uns den Heiligen in seiner jeweiligen Umgebung zu schildern. Welche lebensvolle Szenen verdanken wir diesem Bemühen: das studierende Paris zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts, das Leben zu Goa, die Moral der Japanesen usw. Auf diesem Hintergrunde hebt sich die Tugend des Heiligen doppelt schön ab. Die Sprache ist klar, frisch, lebendig, was nicht wenig dazu beiträgt, das Interesse für die Erzählung zu heben.

Zum Schlusse sei auch noch das praktische Kapitelverzeichnis hervorgehoben, sowie das gute Namen- und Sachregister womit sich die Biographie würdig derartigen modernen wissenschaftlichen Arbeiten einreiht.

Innsbruck. Franz de Vauplane S. J.

Lexikon der Pädagogik. Im Verein mit Fachmännern und unter besonderer Mitwirkung von Hofrat Professor Dr. *Otto Willmann* herausgegeben von *Ernst M. Roloff*, Lateinschulrektor a. D. Erster Band: Abbitte bis Forstschulen. Freiburg i. B. 1913. Herder. XVIII S. + 1346 Spalten. In Buckrameinb. M 14.—, Halbsaff. M 16.—.

Wie dringend notwendig ein katholisches Lexikon der Pädagogik war, das ist seit Jahren oft ausgesprochen worden. Ohne Lexikon kommt man heute auch in der Pädagogik nicht mehr aus, da ihr Betrieb an Ausdehnung und Lebhaftigkeit manchem andern Wissenszweig schon den Vorrang abgelaufen hat. Das *Rolfus-Pfistersche* Lexikon kann heute nicht genügen; es ist 1863—66 erschienen, zum zweitenmale 1872—74. Vor kurzem ist *Reins* zehnbändiges Enzyklop. Handbuch der Pädagogik in 2. Aufl. fertiggestellt worden (vgl. diese Zeitschr. 1912 S. 150); es entspricht, trotz seiner Reichhaltigkeit, dem katholischen Pädagogen insofern nicht, als es gerade in den Fundamentalfragen nach dem Zusammenhange der Pädagogik mit der Religion Christi vielfach versagt. Nun bietet uns *Ernst M. Roloff* den ersten Band eines Lexikons, in dessen Vorrede er klar heraus sagt: Der wünschenswerte wissenschaftliche Ausbau der Pädagogik, der sie den Wissenschaften vom Recht, von der Gesellschaft, der Kunst, der Sprache usw. ebenbürtig an die Seite zu stellen vermag, kann „mit Aussicht auf Erfolg bloß auf dem festen Boden einer positiven Weltauffassung unternommen werden. Kein besseres Fundament aber gibt es als das von Christus gelegte, der ja selber durch Leben und Lehre für ewige Zeiten das höchste Vorbild jedes Erziehers geworden ist“.

Wird das Werk den vielen langgehegten Wünschen katholischer Pädagogen entsprechen? Zwei großen Anforderungen muß es dann genügen: erstens auf der Höhe der Zeit stehen und dabei zweitens die unverrückbaren religiösen Grundlagen treu festhalten, auf die eine gesunde Pädagogik noch mehr als ein anderer Wissens- oder Kunstzweig hingewiesen ist. Man muß sagen: Der erste Band des Roloffschen Lexikons entspricht diesen Anforderungen aufs beste, so daß wir vom ganzen Werke uns viel versprechen dürfen.

Die Liste der etwa 200 Mitarbeiter ist sehr gut zusammengestellt und die Aufteilung der Themen des ersten Bandes an berufenste Fachmänner, Theoretiker oder Praktiker in der Pädagogik, Theologen, Philosophen, Historiker bürgt von vornherein dafür, daß hier Früchte gründlicher Arbeit zusammengetragen sind. Die Nachprüfung bestätigt dies Seite für Seite.

Sehr viele Beiträge, und zwar sind es die für die Pädadogik grundlegenden Themen, hat *Willmann* zur Verfügung gestellt, zB. Erziehung, Bildung, Didaktik, Abstufung des Unterrichts, Bildungswert der verschiedenen Unterrichtsfächer, Darstellender Unterricht, Erklärender Unterricht, Analyse und Synthese, auch einiges Historische, zB. Aristoteles, Fichte. *Habrich* ist vorwiegend mit Beiträgen aus der Psychologie vertreten, einiges aus diesem Gebiete hat auch *Geyser* behandelt (Denken, Experimentalpädagogik, Experimentalpsychologie); eine ganze Menge sehr fleißig gearbeiteter Artikel stammen vom *Herausgeber* des Werkes selbst und neben ihm kommen am häufigsten zu Worte Gymnasialdirektor Dr. *Widmann*—Münster und Kreisschulinspektor *J. Wolff*—Zell a. d. Mosel. Nur um noch mit ein paar Worten die geschickte Verteilung der Themen zu kennzeichnen: Bibelkunde und Biblische Geschichte behandelt der bei den Katecheten hochangesehene Schulrat *Bürgel*, über Dittes unterrichtet sein Amtsnachfolger *R. Hornich*—Wien, die Entwicklungstheorie ist vortrefflich dargelegt von *H. Muckermann*, Heilpädagogisches und Hygiene sind dem unermüdlichen Hilfsschullehrer *Weigl*—München und dem Schularzt *Alfr. Baur*—Hennef anvertraut worden, über Pädagogen des Mittelalters und der Renaissance berichtet *Reichling*—Münster, über die Aufklärungsperiode besonders *Thalhofer*—München, viel Historisches gibt auch *Toischer*—Prag, als Berichterstatter über das Schul- und Erziehungswesen des Auslandes sind kompetente Angehörige der betreffenden Länder selbst gewonnen worden.

Ein Vorzug, dessen sich eben nur ein katholisches Unternehmen dieser Art rühmen kann, ist die Übereinstimmung der vielen Mitarbeiter in den tiefsten prinzipiellen Ansichten. Das gibt dem ganzen Werk eine Klarheit und Übersichtlichkeit, die dem Benützer, sogar dem weniger gut orientierten, viel Zeit erspart

die sonst auf Vergleiche und Ausgleiche widersprechender Meinungen aufgewendet werden müßte. Manche Sammelwerke werden ja geradezu unbrauchbar für einen nicht durch und durch prinzipienfesten Benützer, weil sie mit ihrem Meinungswirrwarr eher zerstören als Hilfe bringen.

Die Geschlossenheit des Roloffschen Lexikons hat aber nicht bloß darin ihren Grund, daß es ein katholisches Werk ist; *Willmanns* große Arbeiten für die Pädagogik haben hier schon eine schöne Frucht gezeitigt: manche seiner Ideen sind bereits Gemeingut der katholischen Pädagogen geworden, so daß nun sogar in der Terminologie eine erfreuliche Übereinstimmung herrscht.

Nach der technischen Seite wird man dem P. L. vielleicht das Lob geben müssen, daß es von den bis nun vorhandenen Werken dieser Art am geschicktesten angelegt ist. *Roloff* konnte eben die reichsten Erfahrungen, die er als Herausgeber des Herderschen Konversationslexikons und anderweitig gesammelt, in den Dienst des neuen Werkes stellen.

Die katholische pädagogische Welt, und bei der vornehm objektiven, von allem Verletzenden freien Haltung des Werkes gewiß auch die gutgewillten nichtkatholischen Pädagogen werden dem Herausgeber für dieses wertvolle Hilfsmittel herzlichen Dank sagen.

Vielleicht wird der eine oder andere Leser meinen, manchem weniger bedeutenden Artikel sei relativ zu viel Raum gegönnt worden. Falls dies zutrifft, so ist es sicher eben nur in relativem Sinne zu nehmen und berechtigt eine Beschwerde nicht, weil das Gebotene durchwegs gut ist. — Am ehesten dürfte bei den geschichtlichen Partien hie und da etwas zu bemängeln sein, nämlich in dem Sinne, daß öfter auf die heute noch bestehende Lückenhaftigkeit in der geschichtlichen Forschung ausdrücklich hinzuweisen wäre, damit nicht aus dem unvollendeten Stande der Geschichtsforschung vorschnell auf den objektiven Sachverhalt geschlossen werde. Wo für weitere Leserkreise *Zieglers* Geschichte der Pädagogik zitiert wird, sollte wohl immer beigefügt werden, daß dieses Buch für katholische Erziehungsbestrebungen kein Verständnis hat. Zu S. 764: „Pfarrschulen" entstanden nicht erst im späteren Mittelalter (vgl. zB. *Michael,* Gesch. des d. V. II 388 ff). Die Ansichten über die „Vernachlässigung" der Muttersprache in der alten Schule werden gewiß auch noch allgemein eine Klärung durchmachen, wenigstens soweit, daß aus dem Mangel des Schul-Betriebes nicht ohneweiters eine Geringschätzung der Volkssprache gefolgert wird: wie wäre sonst die Blüte volkstümlicher Literatur im Mittelalter erklärlich? *Janssens* und *Michaels* Geschichtswerke hätten in der Literatur zu den Artikeln „Deutsches

Schulwesen" und „Deutscher Sprachunterricht", dann auch „Errichtung und Erhaltung der Schulen", nicht übergangen werden sollen, weil sie für die Berichtigung vieler Vorurteile für wichtige Zeitperioden sehr viel beigetragen haben. — Zu S. 540: Die Angaben über den naturkundlichen Unterricht in den österr. Gymnasien stimmen mit dem jetzigen Normallehrplan (vom 20. März 1909) nicht überein. — Die Literatur über die Verwertung des Bildes im Schulunterricht ist in allerletzter Zeit um einige solide Schriften bereichert worden, die es verdienen würden, etwa in einem Nachtrage noch verzeichnet zu werden. — Vielleicht hätten „Disputation im Schulbetrieb" und „Ausdruckskultur", wenn nicht eigene Artikel, wenigstens einen Vermerk verdient, wo über sie gelegentlich etwas gesagt wird.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Dějiny a bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 az do nynejší doby. Sestavili Dr. *Jos. Tumpach* a Dr. *Ant. Podlaha.* (Geschichte und Bibliographie der böhmischen katholischen theologischen Literatur vom J. 1828 bis zu unserer Zeit. Zusammengestellt von Dr. *Jos. Tumpach* und Dr. *Ant Podlaha*). I. Teil (480 S.) Prag 1912, St. Prokopius-Stiftung. K 10.—.

Mit der Publikation dieses monumentalen Werkes, welches nach dem Plane der Herausgeber eine kurze Geschichte der böhm. theologischen Literatur, ein genaues Verzeichnis aller seit 1828 herausgegebenen Bücher, Broschüren und aller in den einzelnen böhm. Zeitschriften veröffentlichten Artikel, dann die Biographien der Autoren in alphabetischer Ordnung, und ein ausführliches Namen- und Sachregister enthalten soll, hat die Redaktion der böhmischen katholischen Theologie einen ausgezeichneten Dienst geleistet.

Der vorliegende erste Band umfaßt einen Teil der Bibliographie (die Geschichte der Literatur soll im zweiten Bande folgen) mit den Schlagwörtern: I. Von der Theologie im Allgemeinen (S. 1) — II. Die hl. Schrift und die Bibelwissenschaften (1—17) — III. Apologetik und Dogmatik (17—54) — IV. Philosophie (54—61) — V. Moraltheologie (61—71) — VI. Aszetische Literatur (71—133) — VII. Pastoraltheologie (133—151) — VIII. Pädagogik und Katechetik (151—228) — IX. Homiletik (228—480). Andere zehn Schlagwörter sollen im zweiten Bande folgen. Die Daten sind, so viel

wir konstatieren konnten, mit großer Genauigkeit gegeben. Die einzelnen oben angeführten größeren Abschnitte sind in kleinere Unterabteilungen nach sachlicher Ordnung abgeteilt. — Vielleicht hätte es sich empfohlen, auch innerhalb dieser kleineren Abteilungen die einzelnen Publikationen und Artikel entweder chronologisch oder alphabetisch zu ordnen.

Die Theologen sowie auch der böhm. Seelsorgeklerus können den Herausgebern und der Redaktion der St. Prokopius-Stiftung für diese wertvolle Gabe nicht genug dankbar sein.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Gesammelte philosophische Schriften von Dr. *Otto Willmann,* k. k. Hofrat, Universitätsprof. i. R., Freiburg, Herder, 1912 gr. 8⁰. (X u. 312 S.).

Auf mehrfach geäußerte Wünsche hin hat sich W. entschlossen, seine kleineren philosophischen Arbeiten, die in verschiedenen Zeitschriften Österreichs und Deutschlands zerstreut erschienen waren, gleichsam als Ergänzung zu seiner „Geschichte des Idealismus" und zur „Propädeutik" in Buchform zu sammeln. Neu hinzugekommen ist nur die Abhandlung: „über unveraltete Raumprobleme der Alten" (S. 192—216). Zugleich bringt uns W. die frohe Kunde, daß „die auf die Metaphysik bezüglichen Partien demnächst erweitert und einheitlich zusammengefaßt, in dem in Vorbereitung begriffenen dritten Teil der Neuausgabe der „Philosophischen Propädeutik" mit dem Titel ‚Historische Einführung in die Metaphysik' dem Urteile der Kenner vorgelegt werden". Einzelne unvermeidliche Wiederholungen bittet der Verf. zu entschuldigen.

Die 38 hier gesammelten Arbeiten sind in fünf Abschnitte gruppiert: I. Zur Wissenschaftslehre, II. Zur Philosophiegeschichte, III. Zu den Streitfragen der Gegenwart, IV. Zur theoretischen Philosophie, V. Zur praktischen Philosophie. Ein Namenregister beschließt das Ganze.

Da es sich um Neudrucke handelt, ist eine Prüfung des Inhaltes hier kaum am Platze; doch sei es gestattet, einige Gedanken zu „rythmisieren" wie W. mit Aristoteles sagt, resp. zur genaueren Erklärung hervorzuheben. Da erscheint zuerst die Überschrift der ersten Abhandlung: „Die religiöse Grundlage der Wissenschaft". „Grundlage" könnte allenfalls mißverstanden werden, als ob die Wissenschaft aus dem Fundament des Glaubens erwachse und nicht nach eigenen Prinzipien von der Betrachtung der Geschöpfe

bis zum Schöpfer aufsteige. Etwas anderes ist die historische Veranlassung zur Ausbildung der Wissenschaft, die W. hier vorzüglich ins Auge zu fassen scheint. — Ebenso könnte die Bezeichnung der Religion (S. 1, Z. 7) als „Gefühl" zu Ende gedacht werden. — Etwas paradox klingt (S. 4, 1 alin.): „Geschichtslose Wissenschaft ist keine Wissenschaft". — Der Ausdruck „Glaubenssubstanz" (S. 278) scheint sich mit dem paulinischen Gedanken (Röm 11,1) nicht zu decken. — Einer Erklärung bedarf auch der Satz (S. 281): Die Kirche „bedarf des Staates zur Ergänzung" usw.; das scheint mit dem Charakter der societas perfecta nicht zu stimmen. — Ebenso (ib.) ist die „Notwehr" zB. eine „Zwangsvollstreckung" des Rechtes, die wohl nicht auf den Staat zurückzuführen ist.

Philosophen und akademische Redner können aus dem prächtigen Werke reiche Belehrung und vielseitige Anregung gewinnen. Wir schließen mit dem Wunsche, daß noch viele derartige gediegene Arbeiten „aus der Werkstatt" Willmanns hervorgehen mögen.

Innsbruck. J. Brandenburger S. J.

1. **Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen** von *Karl Frank S. J.* Mit 48 Abbildungen. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1911. gr. 8. VIII u. 164 S.

2. **Eine Hypothese über die Entwicklung des Menschen** von *Constantin Hasert.* Graz 1912, Ulr. Mosers Buchhandlung. kl. 8. 44 S.

1. Die Deszendenzhypothese ist nun endlich in jenes Stadium gekommen, in welchem ihr selbst von seiten ganz moderner Forscher eine ruhige und sachliche Behandlung zuteil wird. Sie hört auf ein reines Phantasiegebilde zu sein und wird nun behandelt, wie jede ernst zu nehmende Hypothese behandelt werden sollte, nämlich auf dem Grunde und im Lichte der Tatsachen. Eben diese ruhige Beurteilung wird ihr in wirklich guter Weise in *Franks* Büchlein zuteil. Außer der strengen Berücksichtigung der Tatsachen erstrebt Fr. überall eine scharfe Fassung der Begriffe, genaue Feststellung des Fragepunktes und wirkliche Logik in der Beweisführung, alles notwendige Vorzüge, die bei der Behandlung dieser Frage nur zu oft gefehlt haben.

Der Auktor kommt zum Ergebnis, daß Arten, Gattungen und selbst Familien im Tier- und Pflanzenreich aus anderen neu ent-

standen sind, nie aber Tiere und Pflanzen mit ganz abweichendem Bauplan und von höherer Gesamtorganisation. Da dies n i e geschehen ist, müssen wir schließen, daß es auch nie geschehen kann

Da die Entwicklungstheorie in der populären Literatur der Feinde des Glaubens keineswegs diese ruhige Beurteilung erfährt und deshalb der Priester hierin Aufklärung braucht, kann ihm *Franks* Büchlein in jeder Hinsicht empfohlen werden.

2. Nicht so ruhig urteilt *Hasert* über Entwicklung: Wir sehen in der ganzen Welt überall Entwicklung, und sie ist die einzige natürliche Erklärung; also muß auch der Mensch sich entwickelt haben, obwohl die „erforschten Tatsachen uns nichts anderes sagen, als daß der Mensch im Diluvium plötzlich da ist und zwar unvermittelt und völlig fertig" (S. 9). Aus dem Tiere konnte sich der Mensch nicht entwickeln, denn seine geistigen Fähigkeiten lassen sich nicht von den Fähigkeiten des Tieres ableiten, und so müssen wir für den Menschen einen besonderen Stamm postulieren.

Es „war (etwa in der mesozoischen Periode?) ein Lebenskeim entstanden, der bloß dazu angelegt war, sich zum Menschen zu entwickeln" (S. 28). Er war vom Anfang an durch eine vollständige Menschenseele belebt. Aber durch viele Generationen waren diese Wesen ohne Bewußtsein und Gedanken, weil das Gehirn noch zu wenig entwickelt war. Darin liegt keine besondere Schwierigkeit, da ja auch im embryonalen Leben kein Selbstbewußtsein vorhanden ist, und da ja auch seit dem Bestehen der vollendeten Menschheit unzählige Kinder nicht das Tageslicht erblicken, also ihr menschliches Ziel auf Erden nicht erreichen. Die Entwicklung war eine sprungweise. Diese Geschöpfe waren in besonderer Weise von der göttlichen Vorsehung beschützt. So kam es auch, daß eine und nur eine Art erhalten blieb, und schließlich war es ein einziges Paar, das die volle Menschenwürde erreichte. Und dies ereignete sich damals, als im werdenden Menschen durch eine minimale Vervollkommnung des Gehirns auf einmal die Denkfähigkeit entstanden war.

Mit dieser äußerst merkwürdigen Hypothese dürfte der sonst so verdiente Apologet wohl keinen glücklichen Griff getan haben. Denn abgesehen von den vielen Unwahrscheinlichkeiten, welche diese Phantasiekonstruktion enthält, haben wir zunächst für eine solche Entwicklung nicht den geringsten Anhaltspunkt, da eben der Mensch im Diluvium völlig unvermittett auftritt. Überdies ersieht man in dieser Hypothese gar nicht, worin denn das positive unmittelbare Eingreifen Gottes bestand, das nun einmal die über-

wiegende Mehrzahl der Theologen auf die Offenbarung sich stützend für das Werden des Menschenleibes verlangt. Der Verfasser scheint durchaus jedes „Wunder" vom Werden des Menschen ausschließen zu wollen, und doch dürfte dafür kein besonderer Grund vorhanden sein. Unser Geschlecht ist nun einmal von jeher zur Übernatur berufen und zwar zu einer geoffenbarten Religion, in der das Wunder als erstes Kennzeichen der Offenbarung eine wesentliche Rolle spielt. Ist es denn dann wirklich so schrecklich anzunehmen, daß Gott auch beim Entstehen dieses Geschlechtes ein Wunder gewirkt habe?

Die Ausführungen über die Erschaffung der Seele (S. 36) legen den Gedanken nahe, als ob zB. der pflanzliche Organismus zum Entstehen eines neuen pflanzlichen Lebensprinzips nicht mehr beitrage als die menschlichen Eltern zum Entstehen einer menschlichen Seele. Eine solche Ansicht wäre irrig, da die Pflanze nach der gewöhnlichen Meinung die wahre Wirkursache des neuen Lebensprinzipes ist, während die entstehende Menschenseele nach der katholischen Lehre Gott zur einzigen unmittelbaren Wirkursache hat.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Handbuch der Apologetik als der wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung von Dr. *Philipp Kneib*, ö. o. Professor der Apologetik an der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg. Paderborn. Ferdinand Schöningh. 1912. (XIV + 850).

Der Zufall wollte es, daß dem Referenten unmittelbar nach der in dieser Zeitschrift oben besprochenen Schrift von P. *Gardeil* (vgl. dieses Heft, S. 339) vorliegendes Handbuch in die Hände kam, welches der dort vorgeschlagenen Methode total entgegengesetzt ist. Während P. G. die Apologetik bloß auf den Beweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung beschränken will, behandelt K. in seinem Handbuche den ganzen Komplex aller Fragen, welche irgendwie zur wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung beitragen können. zB. die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit, die Glaubwürdigkeit und der Ursprung der hl. Schrift, die christliche Sittenlehre und die modernen Systeme der Ethik usw.; es ist wirklich eine wahre „Enzyklopädie des theologischen Wissens".

Auch diese Art und Weise die Apologetik zu behandeln hat ihre Berechtigung. Doch dürfte es sich empfehlen, die rein philo-

sophischen Fragen (zB. über das Kausalitätsprinzip, über den Substanzbegriff u. ä.) sowie die Detailfragen über den Ursprung und die angeblichen Widersprüche der Bücher der hl. Schrift lieber den betr. Fachwissenschaften zu überlassen, da sie im Rahmen eines Handbuches der Apologetik doch nicht mit der nötigen Genauigkeit und Gründlichkeit behandelt werden können.

Besonders ausführlich und schon wegen der reichlich angeführten Literatur wertvoll ist bei *Kneib* der vierte Abschnitt (Christus) S. 423—558. Weniger befriedigt der allzu knappe Traktat von der Kirche, insofern er rein apologetisch ist (559—595); die weiteren Ausführungen („Die Kirche und die Wissenschaft" usw., S. 595—803), sind vielmehr eine Apologie des kirchlichen Lehramtes, der Orden und besonders der katholischen Ethik, wobei eigentlich die ganze Moralphilosophie *in nuce* dargelegt wird, und die hauptsachlichsten Systeme der Ethik widerlegt werden.

Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier kein Platz. Bei der Lektüre des Buches stießen wir einigemal auf Äußerungen und Ausführungen des Verfassers, welche wir von unserer Seite nicht unterschreiben möchten oder bei welchen wir wenigstens eine genauere Fassung und Begründung wünschen möchten, so zB. die Formulierung des psychologischen und noetischen Gottesbeweises, S. 88 ff, und des Beweises für die Unsterblichkeit aus der allgemeinen Anlage zur Sittlichkeit, S. 195 ff, die Ansicht über die Realität der sinnlichen Qualitäten, S. 88, die Bemerkungen über die Entwickelung der Lebewesen, S. 72, 326, 615, die Wertung der inneren Kriterien, S. 245, die Erklärung der Erkenntnis Gottes S. 262, der Folgen und des innersten Wesens der Erbsünde S. 289, die Erklärung der Irrtumslosigkei der hl. Schrift, S. 320, 607, die Tragweite der Kongregationsdekrete S. 671). — Bei der wirklich so reich angeführten und berücksichtigten modernen Literatur fällt die allzugroße Spärlichkeit der Zitate älterer Theologen etwas auf.

Im Ganzen stellt die Schrift nicht bloß ein recht brauchbares Handbuch für die Theologiestudierenden, sondern wird auch, besonders wegen der reichlichen Literaturangaben und der Berücksichtigung der modernen Schwierigkeiten und Strömungen der gebildeten Laienwelt recht gute Dienste leisten können.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Justinus' des Philosophen und Märtyrers Apologien. Herausgegeben und erklärt von P. *Joannes Maria Pfättisch,* Rektor des k. Gymnasiums im Benediktiner-Kloster Ettal. (I. Teil: Text. XXIII + 114 S., Preis geb. M 1.20. — II. Teil: Kommentar 144 S., Preis geb. M 1.50). Münster in W. 1912. Aschendorffsche Verlagshandlung.

Durch die Herausgabe der zwei recht anmutigen, hübsch ausgestatteten Bändchen hat die Redaktion von „Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker" den Theologen einen guten Dienst erwiesen.

Der durch seine früheren Publikationen über Justins Theologie schon bekannte Autor bietet uns neben dem von Neuem revidierten Originaltexte eine klare Disposition der beiden Apologien und einen eingehenden Kommentar. Vorausgeschickt wird als Einleitung eine kurze Abhandlung über die Apologeten im allgemeinen, über Justins Leben und Schriften, bes. die beiden Apologien. In der Disposition der ersten Apologie unterscheidet der Herausgeber (gegen *Wehofer* und *Rauschen*) *drei* Teile (der letzte K. 61—67). Die Lektüre des wegen seiner Sprache und wegen der vielen Neubildungen nicht gerade leicht verständlichen Märtyrers-Philosophen wird durch die dem Kommentar eingefügte Disposition, durch den klaren Druck, genaue und übersichtliche Marginalbezeichnung und ein gründliches Verzeichnis am Schlusse des zweiten Bändchens viel erleichtert.

Bei dem mäßigen Preise der Büchlein ist zu hoffen, daß sie besonders bei den Theologiestudierenden viel Verbreitung finden, welchen so eine günstige Gelegenheit geboten wird, den großen Apologeten im Originale lesen zu können. Wir wünschen, daß später auch andere Klassiker des christlichen Altertums folgen mögen.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Biblische Hermeneutik. Von *Franz Hilber.* 2. Aufl. Brixen, Tyrolia 1912. 63 S. 8.

Von einem kurzen Schulbuch, das die Grundsätze der Hermeneutik darlegen will, darf man nicht erwarten, daß es eine Menge neuer Wahrheiten bringt; es bewährt sich dann, wenn es den zu behandelnden Stoff in origineller Form übersichtlich vorlegt. Wenn man *Hilbers* Schrift, die nach einer Manuskriptausgabe zum erstenmale an die Öffentlichkeit tritt, nach diesem Grundsatz beurteilt, so wird man sie nur gutheißen können. Der

zu behandelnde Stoff ist gut erklärt, die Beweise kurz und einleuchtend gegeben, manches Beispiel, das neu eingefügt ist, dient recht gut zur Erläuterung und regt den Wunsch an, daß auch manch anderes alte Paradeexempel, so gute Dienste es auch leisten mag, durch ein neueres, aber ebenso gutes ersetzt würde. Der Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, ist recht zu loben, nur hätte manchmal eine minder korrekte Ansicht gleich bei der Erwähnung mit einem Worte widerlegt werden können. (S. 30 a 1. 38 f.)

Aus S. 7 möchte man schließen, die Tätigkeit des Rabbi Hillel (des Älteren) gehöre der Zeit nach Christus an, während er doch ein Zeitgenosse Herodes des Großen war (*Schürer* II⁴ S. 421). — Statt Gleichnis und Parabel zu unterscheiden, möchte es besser sein, den Vergleich als Gegenstück zur Gleichnisrede zu nennen (S. 12). — Bei der Erwähnung des Buches *Ph. Krementz,* Das Leben Jesu, die Prophetie der Geschichte seiner Kirche hätte der Leser vor den Übertreibungen desselben gewarnt werden sollen. — Die S. 31 dem dorischen Dialekte zugeschriebene Rolle hat der jonische, speziell der attische eingenommen. — § 39 A. 1. Im Berichte 2 Mac 1,15 f liegt keine *citatio implicita*, sondern eine *citatio explicita* vor.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

R. Graffin und *F. Nau,* **Patrologia orientalis.** Paris. Firmin Didiot et Cie. Für Deutschland und Österreich durch B. Herder, Freiburg u. Wien.

Die in dieser Zeitschrift XXXV (1911) S. 210—211 angezeigte, groß angelegte Sammlung christlicher orientalischer Schriften theologischen und historischen Inhalts nimmt einen erfreulichen Fortgang. Der folgende Überblick über den Inhalt der 1911 und 1912 erschienenen Bände VI, VII und VIII möge dies zeigen.

Band VI (710 S., 42 Fr) enthält: 1) Die Hymnen des (monophysitischen Patriarchen) Severus von Antiochien in der syrischen Übersetzung des Paul von Edessa, bezw. deren Bearbeitung durch Jakob von Edessa I. Syrisch u. englisch hrsg. von *E. W. Brooks.* (Einzelpreis 10 Fr 70.) — 2. Das armenische Synaxar von Ter Israel II. Monat Hori (2. Monat des arm. Jahres, 10. Sept. bis 9. Okt.). Armenisch u. französisch hrsg. von Dr. *G. Bajan.* (Preis 10 Fr 45.) — 3) Das Buch der Geheimnisse des Himmels u. der Erde (Schluß; vgl. Bd. I, 1). Äthiopisch u. französisch von *Sylv. Grébaut.* (Preis 6 Fr 45.) — 4) Die Konziliengeschichte des (koptisch-jakobitischen Bischofs) Severus von Aschmunain (10. Jahrh.);

2. Buch. Arabisch u. französisch von *L. Leroy;* äthiopisch u. französisch von *Sylv. Grébaut.* (Preis 10 Fr 45.) — 5) Die Vita des Abtes (Archimandriten) Alexander, des Stifters der Akoimeten. Griechisch u. lateinisch hrsg. von *E. v. Stoop.* (Preis 3 Fr 95.)

Bd. VII (804 S., 47 Fr 85) enthält: 1) Die Traktate des Iˢai, des Vorstehers der Schule von Seleucia, über die Martyrer u. des Ḥnana von Adiabene, Vorstehers der Schule von Nisibis, des sechsten nach Narses, über den „Goldenen Freitag"[1]) und die Rogationen. Syrisch u. französisch hrsg. vom chaldäischen Erzbischof Mgr. *Addai Scher (Seert).* Im Anhang ist noch syrisch u. französisch beigefügt das von den nestorianischen Bischöfen vor der Weihe abzulegende Glaubensbekenntnis. (Preis 5 Fr 50.) — 2) Die (nestorianische) Chronik von *Seert,* 2. Teil. (Den 1. Teil siehe Bd. IV, 3 u. Bd. V, 2.) Arabisch u. französisch hrsg. von Mgr. *Addai Scher.* (Preis 6 Fr 65.) — 3) Das äthiopische Synaxar II: Monat Hamlê (8. Juli — 6. August). Äthiopisch u. französisch hrsg. von *Ign. Guidi.* (Preis 15 Fr.) Der I. Teil (Monat Sanê) erschien Bd. I, 5. — 4) Kitâb al 'Unwân, d. i. die Weltgeschichte des Agapius (Maḥbûb), Bischofs von Menbidj (10. Jahrh.). II. Arabisch u. französisch hrsg. von *Alex. Wasiliew* (Dorpat). Den 1. Teil siehe Bd. V, 4. (Preis dieses 2. Teiles 8 Fr 10.) — 5) Die Hymnen des Severus von Antiochien II (Schluß). Syrisch u. englisch von *E. W. Brooks.* (Preis 12 Fr 60.)

Bd. VIII (784 S., 46 Fr 65) enthält: 1) Johannes Rufus (od. von Beith Rufin—Antiochien), Bischof von Majuma (bei Gaza), Plerophorien d. h. Zeugnisse u. Offenbarungen (gegen das Konzil von Chalcedon). Syrischer Text (Übersetzung aus dem Griechischen) hrsg. mit französischer Übersetzung von *F. Nau.* (Preis 12 Fr 35.) —

Die „Plerophorien" sind eine Sammlung von Aussprüchen monophysitischer Größen, besonders des monophysitischen Bischofs Petrus des Iberers zur Bekämpfung des Konzils von Chalcedon, griechisch verfaßt um 515.

2) Die „Homiliae cathedrales" des Severus von Antiochien LVIII—LXIX. Syrisch (durch Jakob von Edessa aus dem Griechischen übersetzt) und französisch hrsg. von *Maurice Brière.* (Preis 11 Fr 20.) — Diese Ausgabe ist die Fortsetzung der von

[1]) Es ist der Freitag nach Pfingsten; gefeiert zur Erinnerung an das erste Wunder der Apostel nach der Herabkunft des hl. Geistes, die Heilung des Lahmgeborenen nämlich. „Goldener" Freitag wird er genannt zur Erinnerung an das Wort Petri: „Silber und Gold habe ich nicht" usw. (Apg 3,6).

R. Duval in der Patrologia Orientalis IV, 1 veröffentlichten Homilien LII—LVII. — 3) Kitâb al 'Unwân, d. i. die Weltgeschichte des Agapius von Menbidj II, 2. (Fortsetzung von Bd. VII, 4.) Arabisch u. französisch hrsg. von *A. Wasiliew*. (Preis 9 Fr 30.) — 4) Die „127 Apostolischen Kanones". Arabisch u. französisch hrsg. von *J. Périer* u. *A. Périer*. (Preis 9 Fr 50.) — Diese „127 (koptisch-arabischen) Apostolischen Kanones" zerfallen in 2 Teile: 1) in die sog. 71 Canones ecclesiastici und 2) 56 Canones apostolici. Letztere werden hier aus dem Arabischen zum ersten Male ediert. Bezüglich der ersteren vgl. *G. Horner*, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici, edited with Translation and Collation from Ethiopic and Arabic Mss.; also a Translation of the Saidic and Collation of the Bohairic Versions; and Saidic fragments. London 1904. Die Herausgeber des vorliegenden arabischen Textes stellen auch eine Ausgabe des koptischen Textes in der Patrologia Orientalis in Aussicht. — 5) Die Didascalia Jacobi I, hrsg. von *F. Nau*. (Preis 4 Fr 30). Dieselbe ist auch ediert worden von *N. Bonwetsch*, Berlin 1910, unter dem Titel: Doctrina Jakobi nuper baptizati. Diese Kontroversschrift, welche nach einem unter Heraclius wider seinen Willen getauften Juden Jakob benannt ist, eröffnet in der Patrologia Orientalis zugleich die Reihe der antijüdischen Schriften. Eine äthiopische Bearbeitung derselben hat unter dem Titel „Sargis d' Aberga" bereits *S. Grébaut* veröffentlicht (Patrologia Orientalis III, 4). Die Fortsetzung derselben ist für Bd. X in Vorbereitung.

Von Band IX endlich ist auch bereits der erste Faszikel erschienen: Die äthiopische Übersetzung des Buches Esther, äthiopisch u. französisch hrsg. von *F. M. E. Pereira*. (Preis 3 Fr 35.)

Mit diesen Veröffentlichungen der Patrologia Orientalis werden der wissenschaftlichen Forschung neue Quellen geboten, zum Teil auch bisher ungehobene Schätze erschlossen. Der Kirchenhistoriker wie der Liturgiker und der Exeget werden reichen Nutzen aus diesen Veröffentlichungen ziehen, zumal sie durch die beigegebenen Übersetzungen auch für Nicht-Orientalisten leicht nutzbar gemacht sind.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Das Konzil von Trient, sein Schauplatz, Verlauf und Ertrag. Herausgegeben unter Mitwirkung der theologischsn Sektion der Leo-Gesellschaft von Dr. *Heinrich Swoboda*, o. ö. Universitätsprofessor. Mit 57 Abbildungen im Text, 8 Tafelbildern und 3 Bei-

lagen. Wien 1912. Verlag der Leo-Gesellschaft. Preis K 6. 132 S. Lex. (Festgabe der österreichischen Leo-Gesellschaft zum XXIII. internationalen eucharistischen Kongreß.)

Unter den zahlreichen Festgaben zum großartig gelungenen eucharistischen Kongreß in Wien nimmt das vorliegende Werk einen hervorragenden Platz ein. Es ist volkstümlich gehalten, leistet aber doch auch der Wissenschaft gute Dienste und ist ein schöner Beitrag zum Verständnisse und zur Würdigung des großen Reformkonzils von Trient. Wie der Titel sagt, will es den Leser vor allem bekannt machen mit dem Schauplatze des Konzils. Diesem Zweck dient nicht allein der umfangreiche und gründlich gearbeitete erste Aufsatz vom Direktor des Diözesanmuseums und Professor *Vinzenz Casagrande* in Trient, sondern auch die meisten beigegebenen Abbildungen im Text und auf den Tafeln sind von einem guten Kenner der altehrwürdigen Konzilsstadt ausgewählt und glänzend wiedergegeben. Selbstverständlich hat *Casagrande* in seinem Aufsatze hauptsächlich die Gebäude und Kunstschätze berücksichtigt, die auf die Zeit des Konzils Bezug haben, er bietet aber zugleich auch einen vortrefflichen Überblick über die Sehenswürdigkeiten der für die Kunstgeschichte wichtigen Stadt und kann daher von allen, die die Stadt des Konzils besuchen, mit Nutzen zu Rate gezogen werden. Der zweite Aufsatz „Äußere Geschichte des Konzils" ist mit Zugrundelegung der neuen Forschungen und Quellenausgaben gearbeitet und faßt in leichter, allen verständlicher Darstellung kurz zusammen, was zu einer Würdigung der eigentümlichen Schwierigkeiten, mit denen die Berufung und Abhaltung des Konzils verbunden war, notwendig erscheint. Ein tieferes Eingehen auf die Verhandlungen und ihren Gegenstand war nicht beabsichtigt. Über den Erfolg des Konzils erfahren wir mehr in den folgenden Aufsätzen, die alle von anerkannt bedeutenden Theologen der Wiener Universität verfaßt sind. Dem Zwecke des Buches entsprechend wurde hiebei besonders die Eucharistie berücksichtigt. Aber auch die Bedeutung des Konzils für die Entwicklung des katholischen Dogmas, für die Moral, Pastoral und das Kirchenrecht hat eine auch für theologische Fachmänner berücksichtigungswerte Darstellung gefunden. Das Werk hat daher bleibenden Wert und ist nicht bloß als schön ausgestattete Festgabe, sondern auch als Beitrag zur Kenntnis des Konzils zu empfehlen.

A. Galante, **Kulturhistorische Bilder aus der Trienter Konzilszeit.** Zwei Essays mit 20 Abbildungen. Frei ins Deutsche übertragen von *Eduard Spitaler*. Innsbruck. Wagnersche Universitätsbuchhandlung 1911. 96 S. in 18.

Das Büchlein ist in der heute beliebten Form von historischen Essays flott geschrieben und bietet eine lehrreiche Übersicht über einige ausgewählte Ereignisse und kulturelle Erscheinungen aus der Zeit des Konzils von Trient. Im ersten Essay wird die Vorgeschichte des Konzils behandelt und zwar hauptsächlich mit Rücksicht auf die Erscheinungen, die zur Berufung des Konzils führten. Im zweiten wird das Leben in der Stadt Trient, die Vorbereitung des Konzils, die Geschäftsordnung, das Hofleben, Theateraufführungen, Postwesen, die Perioden des Konzils, die Eherechtsreform und ähnliche tief in das Leben der Völker eingreifende Verhandlungen lebhaft und anregend dem gebildeten Leser vorgeführt. Die neuzeitliche Ausdrucksweise über manche Einrichtungen des Konzils wie zB. „Regierungsvorlage“ für die Formel „*Proponentibus legatis*“ dürfen nicht allzu wörtlich genommen werden, damit nicht unrichtige Vorstellungen entstehen. Die Geschichte des Konzils von Trient von *Pallavicini* und ihr Verhältnis zu *Sarpi* in zweiten Essay Nr. 1. ist nicht ganz richtig eingeschätzt. Der Verfasser hätte darüber die neueren Darstellungen von *Ehses* in der römischen Quartalschrift mehr berücksichtigen sollen. Die deutsche Übersetzung ist fließend. Die beigegebenen Illustrationen sind sehr treffend ausgewählt. Die Literaturübersicht am Schlusse ist ein Beweis, daß der Verfasser sich eingehend mit der Geschichte des Konzils beschäftigt hat.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Speculum humanae Salvationis is a magyar codexirodalom. Irta *Vargha Damján.*

Der in Ungarn wohlbekannte Kodex-Forscher *Damian Vargha* O. Cist. untersucht in diesem Essay den Einfluß des „Speculum humanae salvationis“ auf die ungarische Kodexliteratur und erbringt den Beweis, daß diese berühmte mittelalterliche Schrift, von der bisher 300, in verschiedenen Sprachen (deutsch 30) vorliegende Handschriften bekannt sind, auch auf die ungarische Literatur durch längere Zeit befruchtend eingewirkt habe. Das Schriftchen ist eine Frucht der zu einem großen Werke über die ungarische Kodex-Literatur unternommenen Vorarbeiten.

Innsbruck. S. Bernhard S. J.

La Palestine. Guide historique et partique. Par les Professeurs de N. D. de France à Jérusalem. 2. éd. Paris, Rue Bayard 5 [1912].

Der Reiseführer der unternehmenden PP. Assumptionisten, der im Jahre 1904 zum erstenmale veröffentlicht wurde, bietet zum zweitenmale dem Palästinapilger seine Dienste an. Die Neuauflage hat nicht nur eine sorgfältige Korrektur, sondern auch eine wesentliche Bereicherung erfahren, indem ein Großteil von Syrien, Ägypten sowie Konstantinopel, Athen, Smyrna und andere Küstenstädte des Mittelmeeres Aufnahme fanden, eine Neuerung, die den Palästinareisenden sehr willkommen sein dürfte. Die Zahl der Karten und Pläne ist bedeutend erweitert worden; überall ist das Bestreben bemerkbar, die neuesten Notizen aufzunehmen, welche der Benützer anderswo vergebens zu finden vermag. Es sei nur verwiesen auf die übersichtliche Darstellung der Ausgrabungen an der Eleonakirche S. 209—213 und der Baugeschichte der Grabeskirche (S. 85—95), welche den Pilger mit dem Schicksale jenes großen Heiligtums bekannt macht. Die mannigfachen Kenntnisse der gelehrten Herausgeber, vorab des unermüdlichen P. *Germer-Durand,* haben ein reichhaltiges Handbuch geboten, in dem der katholische Pilger, was religiöse Aufschlüsse betrifft, weit sicherer bedient wird als durch *Baedeker* und *Meyer*. Daß die Lokaltradition nicht immer als letzte Instanz gilt in der Echtheitfrage der Heiligtümer, kann keineswegs getadelt werden; gar manche dieser Probleme werden sich kaum je entscheiden lassen. Jedenfalls hält sich die Polemik in vornehmer Ruhe. Die Prätoriumfrage ist ziemlich eingehend vorgelegt; der Fachmann wird für diese Aufschlüsse, die er allerdings nicht in einem Pilgerbuch sucht, dankbar sein, wenn er auch dem Resultate gegenüber etwas Reserve bewahren will.

Betreff der technischen Einrichtung des Buches fällt freilich ein Vergleich mit *Baedeker* in zwei Punkten nicht zu seinen Gunsten aus: 1) ist das protestantische Werk mit bessern Karten ausgestaltet, 2) letzteres vermag durch seine knappe Fassung und Kürze der Darstellung auf demselben Raum viel mehr Angaben unterzubringen. Gerade im letzteren Punkte wäre *Baedekers* Stil für eine hoffentlich bald erfolgende Neuauflage als sehr nachahmenswert zu empfehlen. Freilich könnte dies nicht ohne eine völlige Umarbeitung des Buches ausgeführt werden.

Da und dort bedürften einige nebensächliche Angaben einer genauen Nachprüfung und Korrektur. Die monströse Form des Gottesnamens Jéhova (S. 273) sollte doch endlich verschwinden. — Das

Targum Onkelos gehört nicht ins 1., sondern ins 3. Jahrhdt. n. Chr. (S. 120). — Bei der S. 283 gegebenen Analyse des Wassers vom Toten Meere, dessen Gehalt natürlich nach der Jahreszeit und dem Standort wechselt, sollte die Angabe: „sel marin ou chlorure de sodium“ in die jetzt allgemein gebräuchliche „chlorure de natrium“ verwandelt werden. — S. 639 f. Der hl. Johannes Chrysostomus kam bereits 397 und nicht erst 398 auf den Bischofstuhl von Konstantinopel; das Konzil von Florenz gehört nur den Jahren 1439—1442 an. — S. 643 sind die Dimensionen der Sophienkirche unrichtig angegeben. — S. 655. Wenigstens von Xerxes steht es fest, daß er nicht über den Bosporus, sondern über den Hellespont in Griechenland einrückte.

Möge der Pilgerführer seinen Zweck erreichen und mit der Liebe zu den hl. Stätten unserer Erlösung auch die genauere Kenntnis derselben verbreiten!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Analekten

Die Ablaßdekretale Leos X vom Jahre 1518. Im Archiv für Reformationsgeschichte IX (1912) 142 ff hat jüngst *P. Kalkoff* einen Aufsatz über die Ablaßdekretale Leos X veröffentlicht. Er stellt darin fest, daß diese Dekretale vom Kardinallegaten *Kajetan* in Augsburg bald nach *Luthers* Verhör verfaßt worden ist. *Kajetan* sandte den Entwurf nach Rom, wo ihn *Bembo*, der Sekretär Leos X, mit den nötigen Formalien am Eingang und dem Datum des 9. November 1518 am Schluß dem Skriptor *Albergati* behufs Eintragung in das Register diktiert, dann diesen Schriftsatz eigenhändig korrigiert und mit seiner Unterschrift versehen hat. Die Ausfertigung und Absendung des Originals an Kajetan ist unmittelbar darauf erfolgt. Das päpstliche Schreiben sollte durch den Legaten allen Bischöfen Deutschlands in Kopien übermittelt werden. Zu diesem Zweck ließ *Kajetan* am 13. Dezember 1518 in Linz durch den ihn begleitenden päpstlichen Notar die feierliche Eröffnung und Verlesung der Urkunde in einem Schriftstück bezeugen, in das die Dekretale selbst eingerückt wurde. Das Ganze ließ er alsbald in Wien auf ein großes Folioblatt als Plakat drucken. Von diesem Druck hat *Kalkoff* ein Exemplar im Vatikanischen Archiv vorgefunden, ein Belegstück, das der Legat an die Kurie eingesandt hat. *Kalkoff* hebt auch hervor, daß *Kajetan* „nur sehr wenig für die Bekanntmachung der kathedralen Entscheidung Leos hat tun können“, weshalb die Dekretale nur geringe Beachtung gefunden habe. *Luther*, dem ein Exemplar des Wiener Druckes zugestellt wurde, ließ das Schreiben im ersten Bande seiner gesammelten lateinischen Schriften, der 1545 in Wittenberg erschien, abdrucken. Auf diese Wittenberger Ausgabe gehen alle älteren und neueren Nachdrucke des vollständigen Textes zurück. *Kalkoff*

glaubt daher in seiner dankenswerten Abhandlung betonen zu dürfen: „Die Kenntnis der abschließenden päpstlichen Definition der Ablässe verdankt man also bis jetzt im wesentlichen der Sorgfalt, mit der *Luther* dieses Aktenstück aufbewahrt hat."

Diese Behauptung ist richtig, sofern von der vollständigen Ablaßdekretale, die mit den Worten „Cum postquam" beginnt, die Rede ist. Aber der wesentliche Teil des Schreibens, der die Lehrentscheidung enthält, war schon im Jahre 1522 von *Kajetan* in seinem Kommentar zum dritten Teil der Theologischen Summe des hl. *Thomas von Aquin* veröffentlicht worden[1]). Im Kommentar zur quaestio 48, art. 5: Utrum esse redemptorem sit proprium Christi, spricht *Kajetan* im Vorübergehen von der Lehre, nach welcher die Wirksamkeit der Ablässe auf den Verdiensten Christi und der Heiligen beruhe, wobei er bemerkt: „Quam esse Romanae Ecclesiae doctrinam et ab omnibus amplectendam nuperrime ... Leo X per suam decretalem ad me tunc in Germaniae legatum significavit in haec verba." Dann folgt der Hauptteil der Ablaßdekretale, ohne die Einleitung und den Schluß.

„Per praesentes tibi significandum duximus, Romanam Ecclesiam, quam reliquae tanquam matrem sequi tenentur, tradidisse Romanum Pontificem, Petri clavigeri successorem et Iesu Christi in terris vicarium, potestate clavium, quarum est aperire regnum coelorum, tollendo illius in Christi fidelibus impedimenta (culpam scilicet et poenam pro actualibus peccatis debitam, culpam quidem mediante sacramento poenitentiae, poenam vero temporalem pro actualibus peccatis secundum divinam iustitiam debitam mediante ecclesiastica indulgentia), posse pro rationalibus causis concedere eisdem Christi fidelibus, qui caritate iungente membra sunt Christi, sive in hac vita sint, sive in purgatorio, indulgentias ex superabundantia meritorum Christi et Sanctorum, et tam pro vivis quam pro defunctis apostolica autoritate indulgentiam concedendo, thesaurum meritorum Iesu Christi et Sanctorum dispensare, et per modum absolutionis indulgentiam ipsam conferre vel per modum suffragii illam transferre consuevisse; ac propterea omnes, tam vivos quam defunctos, qui veraciter omnes indulgentias huiusmodi consecuti fuerint, a tanta temporali poena secundum divinam iustitiam pro peccatis suis actualibus debita liberari, quanta concessae

[1]) Tertia Pars Summae Theologiae ... Th. a Vio Caietani commentariis adaucta, Lugduni 1562, 233. *Kajetans* Widmung an Papst Hadrian VI ist datiert vom 10. März 1522. In dieser Widmung bemerkt *Kajetan,* daß der Kommentar bereits 1521 vollendet worden, aber erst jetzt (1522) veröffentlicht werden könne.



et acquisitae indulgentiae aequivalet. Et ita ab omnibus teneri et praedicari debere sub excommunicationis latae sententiae poena, a qua illam incurrentes ab alio quam a Romano Pontifice, nisi in mortis articulo, nequeant absolutionis beneficium obtinere, auctoritate apostolica earundem tenore praesentium decernimus."

Kalkoff hat darauf aufmerksam gemacht, daß in dem überlieferten, auf die Wittenberger Ausgabe zurückgehenden Text der Decretale nach dem Satze „potestate clavium, quarum est aperire" die Worte „regnum coelorum" fehlen. Diese Worte fehlen bereits in dem Wiener Originaldruck. Wie die Auslassung der Worte entstanden ist, hat *Kalkoff* ebenfalls klargelegt. Der päpstliche Skriptor *Albergati* hat beim Niederschreiben der Dekretale, die ihm von *Bembo* diktiert wurde, die zwei Worte ausgelassen; *Bembo* hat sie dann am Rande nachgetragen. Bei der Herstellung der Reinschrift, die an *Kajetan* abgesandt wurde und die Grundlage des Wiener Druckes bildete, ist *Bembos* Randkorrektur übersehen worden. So ist es gekommen, daß in allen Nachdrucken die zwei Worte fehlen. Diese Auslassung, fügt *Kalkoff* bei, ist bis heute übersehen worden. Allein *Kajetan* hat sie bei der Veröffentlichung seines Thomaskommentars nicht übersehen; in seinem Text stehen die betreffenden Worte. Und den von *Kajetan* veröffentlichten, nicht den auf der Wittenberger Ausgabe beruhenden Text haben in der der Folgezeit die katholischen Theologen bei ihren Erörterungen über den Ablaß verwertet. So berufen sich *Suarez*[1]) und *Lugo*[2]) wiederholt auf die Ablaßdekretale von 1518, wobei sie ausdrücklich hervorheben, daß der Text bei *Kajetan* sich finde. Auch noch in neuester Zeit hat *D. Palmieri*[3]) den von *Kajetan* veröffentlichten Text verwertet, während *Theodorus a Spiritu sancto*[4]) und *Ae. de Augustinis*[5]) den Text aus *Kajetan* vollständig mitteilen. In deutscher Übersetzung hat *Fr. Beringer*[6]) denselben Text weiteren Kreisen zugänglich gemacht. *Hergenröther*[7]) freilich geht bei der Erwähnung der Ablaßdekretale nicht auf *Kajetan*, sondern auf die

[1]) Commentaria ac disputationes in tertiam partem divi Thomae IV, Lugduni 1603, 692 768 772.

[2]) Disputationes de virtute et sacramento poenitentiae, item de suffragiis et indulgentiis, Lugduni 1638, 608 612 613 628.

[3]) Tractatus de Poenitentia, Prati 1896, 492.

[4]) Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis I, Romae 1743, 96.

[5]) De re sacramentaria III, Woodstock 1879, 339.

[6]) Die Ablässe[13], Paderborn 1906, 42.

[7]) Konziliengeschichte IX, Freiburg 1890, 88 f.

Wittenberger Ausgabe zurück; ebenso der neueste Biograph *Kajetans, A. Cossio*[1]).

Hergenröther nennt die Ablaßdekretale eine päpstliche „Lehrentscheidung". Da erhebt sich nun die Frage, ob die Dekretale als eine von dem unfehlbaren Lehramt ausgehende Kathedralentscheidung zu betrachten sei. Nach dem Vatikanischen Konzil spricht der Papst *ex cathedra*, „wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre als von der gesamten Kirche festzuhalten definiert". Demnach muß die Lehrentscheidung eine definitive sein: zudem ist erfordert, daß der Papst kraft seiner apostolischen Autorität die gesamte Kirche verpflichtet, die betreffende Lehrentscheidung anzunehmen[2]). Beides trifft aber unseres Erachtens bei der Ablaßdekretale zu. Kraft seiner apostolischen Autorität entscheidet der Papst, daß alle unter Strafe des Bannes verpflichtet sind, an der von ihm dargelegten Ablaßlehre festzuhalten: „Ita ab omnibus teneri et praedicari debere .. decernimus".

Man wird vielleicht einwenden, die Dekretale sei nicht an die ganze Kirche gerichtet worden; *Kajetan* habe nur den Auftrag erhalten, die päpstliche Entscheidung den Bischöfen Deutschlands mitzuteilen. Indessen, wie *Scheeben* (I 229) betont, können päpstliche Schreiben, die „nicht direkt an die ganze Kirche gerichtet werden", sehr wohl als „Sprüche *ex cathedra*" zu gelten haben. „Wo im Erlasse selbst die generelle und definitive Tendenz klar ist, hat die etwaige Spezialadresse des Schreibens keinen restriktiven Einfluß". Daß aber Leo X das Festhalten der von ihm dargelegten Lehre als Pflicht aller Katholiken erklärte und einschärfte, kann keinem Zweifel unterliegen. Ausdrücklich heißt es im Schreiben, die Lehre müsse von allen festgehalten werden (ab omnibus teneri debere). So hat auch *Kajetan* das Schreiben aufgefaßt; bemerkt er doch in seinem Thomaskommentar: „Quam esse Romanae Ecclesiae doctrinam et ab omnibus amplectendam . . . Leo X . . . significavit. Leo X selber spricht sich hierüber mit aller Bestimmtheit aus in einem Schreiben vom 30. April 1519 an die schweizerischen Eidgenossen. Indem er ihnen die Dekretale von 1518 zusendet, bemerkt er über deren Inhalt: „Romani pontificis potestatem in huiusmodi indulgentiarum concessione iuxta Romane ecclesie veram diffinitionem, quam ab omnibus

[1]) Il cardinale Gaetano e la Riforma I, Cividale 1902, 367 f.

[2]) Vgl. *Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 220 ff. *Heinrich*, Dogmatische Theologie II, Mainz 1876, 256 ff.

teneri et predicari debere ... decrevimus, prout ex ipsis litteris, quas vobis consignari mandamus, plene videre et servare curabitis". Er schärft dann den Eidgenossen ein, der wahren Entscheidung des römischen Stuhls, der keine Irrtümer zuläßt, rückhaltlos beizupflichten: „Vere determinationi sancte Romane ecclesie et huius sancte sedis, que non permittit errores, firmiter adherebitis"[1]). Der Papst selbst wollte demnach seinen Erlaß als eine endgültige, die ganze Kirche verpflichtende Lehrentscheidung betrachtet wissen. Aus allem dem ergibt sich, daß die Ablaßdekretale von 1518 als eine Entscheidung *ex cathedra* zu betrachten ist.

Daraus folgt nun freilich nicht, daß alle Sätze der Entscheidung de fide seien, daß alle *fide divina* zu glauben seien. Man beachte wohl, daß es im Erlasse heißt, die Lehre sei von allen festzuhalten, ab omnibus teneri debere; es heißt nicht fide teneri oder credi. Mit Recht pflegen die Theologen auf den Unterschied zwischen tenere und credere aufmerksam zu machen. Credere bezieht sich auf die Glaubenswahrheiten im engeren Sinne, während tenere sich nicht bloß auf die eigentlichen Glaubenswahrheiten bezieht, sondern auch auf jene Wahrheiten, die mit den geoffenbahrten Wahrheiten untrennbar verbunden sind[2]). Es schreibt denn auch *Heinrich* (II 571): „Es ist eine auch vom Vatikanum in dem Ausdruck tenere anerkannte Wahrheit, daß es ein auf die Unfehlbarkeit der Kirche gestütztes zweifelloses und religiöses Fürwahrhalten gibt, was nicht im eigentlichen und engeren Sinne fides divina ist". *Scheeben* (I 224) seinerseits erklärt bezüglich der Vatikanischen Definition: „Absichtlich ist hier der Ausdruck tenendum statt credendum oder fide tenendum gewählt, um den Begriff des Kathedralspruches und die ihm entsprechende Unfehlbarkeit nicht auf die strikte Glaubenslehre zu beschränken." Alle der von Leo X festgestellten Ablaßlehre entgegengesetzten Behauptungen sind demnach von jedem Katholiken, wenn auch nicht als haereses, so doch als errores zu betrachten.

Schließlich sei noch bemerkt, daß auch in der neuesten Ausgabe (1911) des zuerst von *Denzinger* veröffentlichten Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum die Ablaßdekretale Leos X fehlt. Es wäre zu wünschen, daß *P. Bannwart,* der seiner Herausgeberpflicht bisher so mustergültig nachgekommen ist, in der nächsten Ausgabe des jedem

---

[1]) Nach dem Original, das im Staatsarchiv zu Zürich verwahrt wird, abgedruckt bei *L. R. Schmidlin,* Bernhardin Sanson, der Ablaßprediger in der Schweiz, Solothurn 1898, 30 f.

[2]) Vgl. *Heinrich,* Dogmatische Theologie II 260.



Theologen zu empfehlenden Werkes die vorhandene Lücke ausfüllte.

Bei dieser Gelegenheit sei auch erwähnt, daß in der neuesten Ausgabe des Enchiridions im Index für die Zuwendbarkeit der Ablässe an die Verstorbenen auf Nr. 729 hingewiesen wird, nämlich auf den von Sixtus IV verurteilten Satz des *Petrus von Osma*: „Papa non potest indulgere alicui vivo poenam purgatorii.“ Daß aber dieser Satz mit den Ablässen für die Verstorbenen nichts zu tun hat, dürfte wohl durch die in dieser Zeitschrift (1909, 599 ff) erschienene, aber von *Bannwart* übersehene Untersuchung genügend dargetan worden sein. Die Dogmatiker, die bei der Begründung der Ablässe für die Verstorbenen schon so oft mit Unrecht auf die Verurteilung des *Petrus von Osma* sich berufen haben, werden bezüglich des erwähnten Punktes mit vollem Recht auf die Ablaßdekretale Leos X sich stützen können.

Nachtrag. Im Anschluß an *Kalkoff* wird oben bemerkt, daß alle älteren und neueren Nachdrucke des vollständigen Textes der Ablaßdekretale auf den 1545 zu Wittenberg erschienenen ersten Band der gesammelten Werke Luthers zurückgehen. Unter den älteren Autoren, welche die Dekretale aus der Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers entnommen hätten, erwähnt *Kalkoff* auch den Zürcher Kirchenhistoriker *J. H. Hottinger*, der die Dekretale in seiner Historia ecclesiastica Novi Testamenti VII. Tiguri 1665, 183 f zum Abdruck bringt. Nachträglich mußte ich mich aber überzeugen, daß *Hottinger* das päpstliche Aktenstück nicht aus dem Wittenberger Band entnommen hat. Er selber sagt freilich nicht, wo er die von ihm mitgeteilte Abschrift der Urkunde (apographum diplomatis) gefunden habe; aber aus dem Datum seiner Abschrift ergibt sich, daß er sie nicht von Luther entlehnt hat. Während bei Luther die Dekretale das richtige Datum trägt: „Romae, anno 1518, quinto idus Novembris, pontificatus nostri anno sexto“, lautet bei Hottinger das Datum: „Romae, anno 1518, cal. Januarii, pontificatus nostri anno sexto“. Es kann bei *Hottinger* kein Druck- oder Abschreibefehler angenommen werden; denn dasselbe irrige Datum findet sich bereits bei *Valerius Anshelm*, der 1529 vom Berner Rat beauftragt wurde, eine Chronik zu schreiben. In diesem Werk (Berner Chronik IV, Bern 1893, 242 f) bringt *Anshelm* auch die Ablaßdekretale Leos X, und zwar „vertutschet uss einer copî der stat Bern zukommen“. Diese deutsche Übersetzung ist nicht etwa identisch mit der Übersetzung, die unmittelbar nach der Veröffentlichung des lateinischen Textes in Wien erschien; es ist eine selbständige Arbeit *Anshelms*. Das Datum der Dekretale lautet aber hier: „Geben zu Rom, uf den

1. tag Jenner im jar 1518, unsers bapstums im 6." Demnach war gleich am Anfange in der Schweiz eine Abschrift mit unrichtigem Datum verbreitet. Durch wen die Ungenauigkeit verschuldet worden ist, muß dahingestellt bleiben. Bemerkt sei nur noch, daß, wie im Originaldruck und bei Luther, so auch bei *Hottinger* und Anshelm nach dem Satze „potestas clavium, quarum est aperire" die Worte „regnum coelorum" fehlen.

Bezüglich der Autorität der Ablaßdekretale verdient hervorgehoben zu werden, daß schon im Jahre 1519 auf der Leipziger Disputation *Johann Eck* die Dekretale Leos X als eine von dem unfehlbaren Lehramt ausgehende Entscheidung betrachtet hat. Luther wollte sich der päpstlichen Entscheidung nicht unterwerfen, da sie nur behaupte, nicht beweise: „Ad illam Leonis X declarationem dico . . . non probari nudis verbis praesertim hominum, indulgentias esse de thesauro Christi sumptas et solvere poenas iustitia divina requisitas, licet opinionem non damnem." Demgegenüber erklärte *Eck*: „Cathedram Petri sequor et eius sententiam, qui in ea sedet, quamdiu in haeresim, quod absit prolapsus non fuerit. Scio eum non probare, sed definire, quem ut Christi vicarium definiendo arbitror esse indefectibilis fidei". *O. Seitz*, Der authentische Text der Leipziger Disputation, Berlin 1903, 186 188.

München. N. Paulus.

Die Unsterblichkeitslehre im Buche Kohelet. Der kürzlich in zweiter Auflage erschienene Kommentar *Vinzenz Zapletals O. P.* über das Buch Kohelet[1]) will eine nene Auffassungsweise dieses schwierigen Buches begründen. Es wird uns gesagt, daß drei Hauptpunkte von Kohelet behandelt werden: Gott, Scheol, Vergeltung. Diese drei Hauptpunkte in eine enge Beziehung zu bringen, habe Kohelet nicht vermocht. Kohelet sei ein Sammler alttestamentlicher Anschauungen über die wichtigsten Fragen gewesen, dem es nicht gegeben war, sie zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen. In dem Buche sei deshalb nur eine Art chronologischer Ordnung zu finden, ähnlich wie wir öfters über dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten verschieden urteilen.

Doch nicht nur, daß bei diesem vollendeten Relativismus aller Urteile unausgeglichene Widersprüche neben einander hergehen, es ist auch in der fundamentalen Frage nach der Unsterb-

[1]) Das Buch Kohelet, 1. Aufl. Freiburg Schw. Universitätsbuchhandlung 1905, 2. Aufl. Freiburg B., Herder, 1911.

lichkeit der Seele der späteren, erst im griechischen Zeitalter aufgekommenen Lehre, daß die menschliche Seele nach ihrer Trennung vom Leibe weiter existiere, „aufwärts gehe", abwehrend gegenüber getreten worden. Für Kohelet soll es nur ein trauriges Schattendasein in der Scheol geben, welches weit verschieden ist von der später auftauchenden Vorstellung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Hätten dann aber nicht diejenigen Recht, die mit *H. Heine* in dem Buche des Predigers das hohe Lied der Skepsis sehen?

Der *hl. Hieronymus* hatte in seinem ca. 388 abgefaßten Kommentar zum Buche Ecclesiastes schon Anlaß, für eine einheitliche Auffassung des ganzen Buches einzutreten[1]). In der Tat ist es nicht allzuschwer, die Grundgedanken des Buches in vollkommene Harmonie zu bringen, wenn man sie ohne Vorurteile auffasst und im Rahmen alttestamentlicher Anschauung betrachtet. *Zapletal* selbst betont mit Recht, daß das Buch Kohelet keine Lehren enthalte, die dem alten Testament fremd waren. Allerdings dehnt er damit seine unrichtige Aufstellung über die Unsterblichkeitslehre des Buches auf das ganze übrige alte Testament mit Ausschluß der jüngsten Bücher aus.

Nun ist es aber doch sicher, daß Stellen, wie Ps 16,15, Prov 14,32; 21,16; Is 24,22; 25,8; 26,19—21; Os 13,14; Am 5,18 u. a. ohne Annahme der Fortdauer der Seele und eines göttlichen Gerichtes über die Seelen nicht verstanden werden können. Daß über das Wie dieser Fortdauer und dieses Gerichtes nicht die Klarheit herrschte, welche das christliche Dogma verbreitet, wird ja nicht bestritten. Daß aber die Lehre von der Unsterblichkeit, ja sogar von der Auferstehung schon in den ersten Anfängen des Alten Bundes deutlich grundgelegt und gelehrt war, zeigt schon mit aller Deutlichkeit Mat 22,32. Deshalb kann diese Lehre, die nicht erst aus griechischer Zeit stammte, sondern schon längst Gemeingut des auserwählten Volkes war, nicht als neu und unhebräisch, wie *Zapletal* meint, von Kohelet zurückgewiesen werden.

Festhaltend an der durchaus ethischen Richtung des Buches, welches auf der unbestreitbaren Wahrnehmung der Nichtigkeit aller Geschöpfe eine Anweisung zum rechten Lebensgebrauch aufbaut, müssen wir anerkennen, daß die Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode sich organisch den übrigen im Buche

---

[1]) „Itaque et nos nitamur Ecclesiastae nostri vestimenta non scindere, nec pro voluntate nostra opinationum pannos hinc inde consuere, sed unum disputationis servare textum, et eundem sensum et ordinem sequi". Comm. in Ecclesiasten, MSL. XXIII 1054.

enthaltenen Lehrstücken angliedert, ja aus ihnen erschlossen werden muß. Als Hauptlehrstücke können bezeichnet werden: Gott wird richten; er ist deshalb zu fürchten; daraus folgt, daß mit Rücksicht auf Gott, der alles gegeben hat und über alles Rechenschaft verlangt, ein maßvoller, geregelter Lebensgenuß, eine vernünftige Verwendung der verliehenen Kräfte der Anteil des Menschen in dieser Welt sei.

Die Stellen vom Gericht, welche das Buch enthält, möchte *Zapletal* von einem nur irdischen Gerichte verstanden wissen, doch mit Unrecht. Er selbst zitiert *W. Baudissins* Einleitung in die Bücher des A. T. 777 f, der indes wenigstens im letzten Kapitel des Buches Kohelet (12,14) ganz offenbar die Androhung eines jenseitigen Gerichtes sieht. Ja, diese Stelle hat wohl für die Kritik den tiefsten Grund abgegeben, weshalb man das letzte Kapitel, wenigstens von Vers 9 an, vom Buche wegreißen wollte. Doch ist weder aus der Textüberlieferung noch aus der Sprachgestalt dieses Abschnittes eine Begründung für dieses Vorgehen zu finden, wie auch *Zapletal* konstatiert. Es sind nur „innere Gründe“, antidogmatische Vorurteile, welche die Bestreitung des letzten Abschnittes rechtfertigen sollen.

Im Gegensatz hiezu dürfen wir diesen Abschnitt als ganz besonders gut bezeugt betrachten, weil er in der Synagoge maßgebend war für die Beibehaltung des Buches im jüdischen Kanon. Nach dem in allen Kommentaren besprochenen Zeugnis des Talmud (Schabbath fol. 30ab), welches schon dem *hl. Hieronymus* inhaltlich bekannt gewesen zu sein scheint[1]), hat besonders dieser Abschnitt dem Buche in kritischer Zeit die Anerkennung der Authentizität gewahrt.

Gerade im Zusammenhalt dieses letzten Kapitels mit dem ersten erstrahlt zwischen den beiden entgegengesetzten Polen: Die Geschöpfe sind nichts — Gottesfurcht ist alles, der schönste Lichtbogen, um die ganze Architektur des Buches zu erhellen, und

[1]) „Aiunt Hebraei cum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, eo quod vanas Dei assereret creaturas, et totum putaret esse pro nihilo, et cibum, et potum, et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam, et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλειώσει (recapitulatione) coarctaverit, et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promptissimum, nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et eius praecepta faciamus“. MSL XXIII 1116.

uns deutlich die Mahnung verstehen zu lassen, daß wir gleichweit von materialistischer Gottentfremdung und pessimistischer Apathie einerseits, wie von ängstlicher, unangebrachter Grübelei über Leben und Schicksal anderseits durch die Welt gehen sollen. Letztere wird von uns fern gehalten durch eine geregelte Tätigkeit und vernünftige Lebensfreude, erstere wird durch Gottesfurcht uns verwehrt. Dieser Gottesfurcht Quelle ist der Gedanke an das Gericht, wie er 12,14 ausgesprochen wird:

כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִי בְמִשְׁפָּט
כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע

Denn alles Tun (des Menschen) wird Gott vor sein Gericht bringen, (auch) alles Verborgene, es sei gut oder bös.

In der letzten Vershälfte hat die Vulgata statt des כָּל־נֶעְלָם — pro omni errato; ähnlich die Septuaginta ἐν παντὶ παρεωραμένῳ; die Peschitta dagegen stimmt mit dem Hebräischen genauer; כל דכסא alles Verdeckte, Verborgene[1]).

Dieses Gericht über alles Tun, das Verborgene und das Offene (wie Pesch. beifügt); über Gut und Bös kann nur ein allgemeines und jenseitiges Gericht sein. Von einem diesseitigen Gericht verstanden würden diese Aussagen nicht nur offenkundig aller Erfahrung Hohn sprechen, sondern auch den sonst gemachten Beobachtungen Kohelets (cf. 8,10; 9,11) geradezu entgegengesetzt sein. Zudem könnte ein diesseitiges Gericht höchstens dem Bösen nach einer nicht immer kurzen Zeit des Glückes und der Herrschaft einen schnellen Tod oder eine Zeit des Unglücks bringen, während beim Guten die Reihenfolge umgekehrt wäre: fürwahr eine gar geringe Vergeltung für beide!

Der gleiche Gedanke an das Gericht klingt in der Einleitung der Schlußbetrachtung (11,9) deutlich an. Wir werden dort gemahnt, daß der Lebensfreude stets die Erinnerung an das Gericht zur Seite gehen muß:

וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט.

Aber wisse, daß dich Gott über dies alles vor Gericht ziehen wird.

Hier verbietet schon die enge Beziehung, in welcher nach dem Zusammenhang dieses Gericht zur irdischen Hinfälligkeit, welche das Schicksal aller ist, und zum Tode steht, eine andere

[1]) Vulg. ist wohl durch Sept. zu dieser Übersetzung gekommen; da der Ausdruck: es sei gut oder böse, folgt, entspricht sie dem Sinne des Textes nicht recht, und bringt an Stelle eines naheliegenden Gedankens, der sehr treffend ist, eine Tautologie.

Erklärung als die, welche hier ein das ganze Leben abschließendes jenseitiges Gericht sieht.

Der gleiche Ausblick auf diese Lösung der Rätsel, welche die Schicksale der Menschen uns vorlegen, wird bereits kategorisch am Anfang des Buches (3,17) gegeben:

אֶת הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים
כִּי־עֵת לְכָל־חֵפֶץ וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה שָׁם.

Den Gerechten und den Sünder wird Gott richten; denn dann wird die Zeit (kommen) für jegliches Begehren und jegliches Tun.

Der begründende Nebensatz läßt eine andere Deutung als auf ein universales und alle Einzelheiten umfassendes Gericht schlechthin nicht zu. Die Verbindung לְכָל־חֵפֶץ mit עַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה legt uns nahe, bei ersterem Ausdruck an das zu denken, was im Inneren des Menschen vorgeht, beim zweiten an seine Taten. So wird der ganze Mensch nach außen wie nach innen in seinen Gedanken und Begierden wie in seinen Worten und Werken dem Gericht unterstehen. Die gleiche Bedeutung wohnt den in der Peschitta gebrauchten Worten inne (לכל צבו und לכל עבד), während Sept. minder deutlich beide Glieder übersetzt mit τῷ παντὶ πράγματι und ἐπὶ παντὶ τῷ ποιήματι, und die Vulg. alles n das eine Wort allgemeinster Bedeutung omnis rei zusammenfaßt.

Das Adverbium שָׁם[1]) ist mit unserer Vulgata zeitlich zu fassen und mit *tunc* zu übersetzen; das ἐκεῖ der Sept. und תמן der Pesch. gibt minder richtig die lokale Bedeutung, an die man allerdings zunächst bei der Adverbial-Partikel שָׁם denkt. Gerade in diesem Wörtchen, welches gewissermaßen das Gericht über den Gerechten und über den Bösen auf einen Zeitpunkt zusammendrängt, liegt eine Verstärkung des Gedankens an ein universales, beiden zeitlich gemeinsames Gericht.

Es ließe sich noch eine kleine Liste von solchen Stellen anführen, in welchen der Gedanke an das Gericht der jenseitigen Welt ziemlich deutlich durchklingt, wie zB. 7,16; 8.11—12, 9,1: allein die unverhüllte zum wesentlichen Gedankeninhalte gehörende Androhung des göttlichen Gerichtes in den angeführten Stellen ist hinlänglich zum Beweise, daß Kohelet ein jenseitiges Gericht und damit eine eigentliche Fortdauer der Seele nach dem Tode kennt.

---

[1]) Zapletal streicht dieses שָׁם, da für ihn nur metrische Gründe dabei maßgebend sind, besteht keine Veranlassung, ihm hierin zu folgen.

Auf dem Boden des Glaubens an ein zukünftiges Gericht entsprießt nun die Mahnung zur Gottesfurcht, deren Ton in jedem Kapitel des Buches, in jedem Hauptabschnitt seines Inhaltes bald leiser bald lauter gehört wird. Gottesfurcht aber bei voller und ausschließlicher Diesseitigkeit der Anschauungen unter Beachtung aller über die Mängel der irdischen Verhältnisse im Buche selbst angestellten Erwägungen (zB. 8,10; 9,11) ist ein allzu widerspruchsvoller Begriff, als daß er im Geiste eines vernünftigen Menschen Platz fände. Sie ist vollends nicht mehr zu begreifen, wenn daneben der Gedanke an das zukünftige allgemeine Gericht hervorgehoben wird.

Die Mahnung zur Gottesfurcht wird aber von dem Prediger so oft ausgesprochen, daß viele Erklärer darin eine Hauptlehre des Buches erblicken[1]). Kap. 3,14 wird uns gesagt, daß Gott alle Dinge für uns unerforschlich und unerreichbar gemacht habe, damit wir ihn fürchten. Analog ist der 6,10 ausgesprochene Gedanke, daß niemand rechten kann mit dem (Gott), der stärker ist als er. 4,17 bis 5,6 ist eigentlich eine beständige Mahnung zur Gottesfurcht. 7,19 wird der gelobt, welcher Gott fürchtet; er findet den rechten Mittelweg und versäumt, vernachlässigt aus Gottesfurcht nichts. Nach 8,12 wird es dem Gottesfürchtigen im Gegensatz zum Sünder gut gehen. 12,13 wird der ganze Inhalt des Buches sozusagen noch einmal zusammengefaßt in die Worte: Den Schluß laßt uns alle hören: fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das ist die ganze Aufgabe des Menschen.

Dabei ist eine ganze Anzahl von Stellen nicht erwähnt, die wie 8,3—4; 11,5 eine Aufforderung zur Gottesfurcht nicht direkt aussprechen, aber offenbar Gottesfurcht wecken wollen, indem sie die Armseligkeit menschlicher Einsicht und Voraussicht gegenüber Gottes Walten dartun. Eine andere Reihe von Stellen kündet demjenigen Gutes, der recht tut und die Gebote beobachtet wie 8,5. Auch hierin wiederholt sich offenbar die Mahnung zur Gottesfurcht.

Es bedarf nur einer aufmerksamen Lesung des Buches, um dem Gedanken beizustimmen, daß die Mahnung zur Gottesfurcht für dessen Inhalt von ausschlaggebender Bedeutung ist. Sie bildet den Kern, um welchen sich die übrigen Mahnungen gruppieren. In dieser Gottesfurcht sieht Kohelet zwar nicht die endgültige klare Lösung für alle Rätsel des Lebens, aber doch das beste Heilmittel, sowohl gegen die anstürmenden Leidenschaften des

---

[1]) Cf. *Gietmann,* Curs. Script. S., in Ecclesiasticum et Canticum, Paris. 1899 p. 49, *Cornely,* Hist. et crit. Introductio in u. t. libros, II, II p. 166.



Herzens wie auch gegen die bittere Erfahrung, daß auf Erden die Gerechtigkeit sehr oft zu kurz kommt. Recht deutlich tritt diese Gedankenverbindung 2,24—26 hervor; ähnlich 3,22; 8,14—17; 9,9. Der Verfasser des Buches hat ein äußerst feines Gefühl für alles Unbefriedigende und Ungelöste der sichtbaren Weltordnung in dieser Zeit. Er bewegt uns aber nicht zu stumpfer Resignation oder Verzweiflung, sondern zur Gottesfurcht und durch die Gottesfurcht zum Gottvertrauen. Dieses Gottvertrauen muß aber notwendig den Glauben an die uns annoch verborgene Gerechtigkeit des Allerhöchsten einschließen, eine Gerechtigkeit, die in dieser Welt niemals allseitig geübt und von den Menschen erkannt wird, die darum in eine andere Welt hinein verweist, welche den Menschen d. h. die Seele des Menschen nach dieser Welt aufnimmt.

Geradewegs entgegengesetzt scheint aber dieser Gottesfurcht die so häufig wiederholte Aufforderung zum Lebensgenuß, zum „Essen und Trinken" zu sein. Es ist nicht zu leugnen; diese fast immer in jedem wichtigen Abschnitt wiederkehrende Aufforderung hat auf den ersten Blick etwas Befremdendes. Sie wurde schon bei der Synagoge Anlaß zur Bestreitung des Buches, und trug demselben schon oft den Vorwurf ein, daß es sich mit den übrigen Büchern der hl. Schrift in bedenklichem Gegensatz befinde und neben der Zweifelsucht ein um Gottes Gebote unbekümmertes Genießen lehre. Wenn wirklich ein uneingeschränkter Sinnengenuß als einziger und letzter Trost empfohlen wurde für den, welcher mit Kohelet die Unzulänglichkeit alles Irdischen so tief und schmerzlich erkannt hat, dann wäre für das Lebensproblem die banalste und abgeschmackteste Lösung gegeben, die sich denken läßt. Aber der Ausdruck „Essen und Trinken" hat diese Bedeutung an sich nicht, wenn auch einige sehr bekannte Stellen des neuen Testamentes (Mat 24,38; Luk 12,19; 17,27; 1 Kor 10,7), ebenso wie des alten (Is 22,13) in uns leicht eine derartige Auffassung wecken können. An anderen Stellen hat der gleiche Ausdruck bald eine ganz unverfängliche Bedeutung (wie II Reg 11,11; Luk 7,34; 10,7; Act 10,41 u. a.), bald wird er in übertragener Bedeutung auf die edelsten Genüsse gedeutet wie Prov 9,5; Cant 5,1. Wenn wir annehmen dürfen, daß Kohelet sich nicht auf engstem Raume hart widerspricht, so können wir hier unmöglich eine Aufforderung zu skrupellosem Genießen neben der Mahnung zur Gottesfurcht sehen. Der nächste Zusammenhang macht es dazu an manchen Stellen zur vollen Gewißheit, daß es sich nur um ein Genießen nach dem Willen des Schöpfers handelt. Die deutlichste Sprache redet auch hier wieder der zusammenfassende Schluß des Buches 11,9: Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend,

und halte den Unmut fern aus deinem Herzen; doch gedenke deines Schöpfers.

Ein ernstes Maß und eine nicht allzuweite Grenze bestimmt für die irdische Freude schon das 7. Kapitel. Dieser immer wieder auftauchende tiefe Ernst des Buches veranlaßte schon den *hl. Hieronymus* zu sagen[1]): „Ex quibus approbatur, in eo quod superius cibum et potum visus est approbare, non eum voluptatem rebus praeferre cunctis, ut plerique male aestimant: sed ad comparationem avaritiae et nimiae parcitatis, licet breve sit, plus esse, si vel ad momentum quis suis opibus perfruatur. Numquam enim tristitiam luctus festivitati convivii praetulisset, si bibere et vesci alicuius putasset esse momenti". Nicht in Habsucht sich töricht vergrämen oder in unmäßiger Traurigkeit seine Tage zubringen, das ist die Bedeutung des „Essens und Trinkens".

Aber noch mehr: dieses „Essen und Trinken" wird nachdrücklich in Beziehung gesetzt zum Willen Gottes. 2,24—26 wird die Aufforderung an uns gerichtet, Gutes zu genießen, weil es von Gott kommt. Es wird gesagt, daß Gott dem Gutes gibt, der ihm wohlgefällig ist. Daß der Genuß irdischer Güter von Gott komme, wird wiederum 3,11—13 deutlich hervorgekehrt. Nach 5,17 billigt Gott die Freude unseres Herzens und sieht sie gerne. Ja Gott hat rechtes Tun und Genießen in Freude bereits im Voraus gutgeheißen (9,7). An einigen Stellen wird die Aufforderung zu solchem Genießen mit einer Mahnung zur Arbeit und zu guten Werken verbunden (2,24; 3,13; 5,17; 9,10; 11,6—8). Mit welchem Ernste diese Pflicht Gutes zu tun aufgefaßt wird, zeigen die Kapitel 7,10, 11[2]).

Es handelt sich also hier nicht um einen Lebensgenuß, welcher der Verzweiflung am Ewigen entspringt, und der darum notwendig einen antinomistischen Charakter erhält, sondern um einen Genuß unter den Augen und unter der Aufsicht des Schöpfers der ihn dem Guten verleiht und dem Bösen vorenthält. Darum gibt uns das gleiche Buch, welches uns auffordert, das Leben recht zu gebrauchen, daneben die ernstesten Mahnungen, und schreibt den Genießenden ein heilsames und ergreifendes Memento mori vor die Augen (7,2—6; 12,2 ff).

So sind demnach nur dann einige der angeführten Stellen geeignet, in Kohelet einen Epikuräer oder Materialisten sehen zu

---

[1]) MSL XXIII 1061.

[2]) Auch an der Stelle 3,12 ist der Ausdruck עֲשׂוֹת טוֹב mit *Cornely* aaO. 183 zu erklären von moralisch gutem Handeln, wie die alten Übersetzungen und ein Vergleich mit 7,21 nahelegt.



lassen, wenn wir sie ganz aus der Gedankenwelt des Buches herausreißen, und den einen oder anderen der angeführten Beweggründe zusammenhanglos und einseitig auffassen. Es mag jemand etwa einen frivolen Agnostizismus mit epikuräischem Einschlag darin erblicken, daß wir aus dem Grunde zur Freude aufgefordert werden, weil Verborgenes und Zukünftiges (das was nach uns sein wird) zu wissen uns nicht möglich und nicht nützlich ist (3,11—13; 5, 18—19; 6,9; 8,15—17). Aber im Lichte der durch den Zusammenhang gebotenen Grundsätze wird uns nur gesagt, daß ein vernünftiges Benützen und Genießen irdischer Dinge immerhin zu einer gewissen Beruhigung und Befriedigung des Menschen in dieser Zeit der Nichtigkeit dienen, während allzuviel Sorgen und Bemühen und Nachdenken doch nicht im geringsten den Lauf der von Gott einmal angeordneten Dinge aufhalten oder abändern kann (2,26; 3,22; 7,15). Es ist auch nicht an das: Comedamus et bibamus; cras enim moriemur (Is 22,13; 56,12; Sap 2,6) zu denken, wenn uns geraten wird, bei Zeiten mit Maß zu genießen, weil der Tage der Finsternis viele sein werden, weil böse Tage kommen, weil in der Unterwelt nichts mehr zu tun übrig bleibt (7,15; 9,4—7; 9,10; 11,8). Denn nichts nötigt uns zu einer solchen Auffassung; sie wird uns vielmehr unmöglich gemacht durch die beständig im gleichen Atem ausgesprochene und anbefohlene Beziehung dieser Lebensfreude auf Gott. Damit ist uns der Gedanke abgeschnitten, als ob es sich um ein schrankenloses, etwa bloß von Rücksicht auf unser Wohlbefinden eingeengtes Genießen handle im Gegensatz zu den strengen Vorschriften des Gesetzes und der Propheten. Nein, es muß immer wieder betont werden: der Gegensatz zu dieser Maxime frohen Genießens ist ein anderer: sich nicht abhärmen wegen der Ungerechtigkeiten und Übel dieser Welt, deren Zulassung durch die göttliche Vorsehung im einzelnen von uns nach Grund und Endzweck nicht erkannt werden kann; sich nicht grämen wegen sicher eintretender oder bloß möglicher zukünftiger Übel, nicht dem Geize anheimfallen, um für andere, vielleicht Fremde oder Unwürdige, Schätze aufzuspeichern, sondern einer Freude huldigen im Wirken und Genießen, die von Gott gewünscht ist und unter Gottes Schutz steht, der für alles sorgt und alles recht macht.

Da ist wohl die Frage erlaubt: Wo fände sich ein Beispiel, daß irgend ein Mensch, irgend ein Philosoph oder irgend einer aus dem Volke sich der Pflicht bewußt gewesen wäre, nach Gottes Willen die Lebensfreude zu genießen, und dabei nicht an eine persönliche Ewigkeit, an ein Fortdauern der Seele nach dem Tode glaubte? Es ist sicher nicht zuviel gewagt, wenn wir behaupten:

Kohelet empfiehlt den Menschen einen frommen Lebensgenuß[1]), der die Rücksicht auf Gott vor jede andere Rücksicht setzt, weil Gott den vernünftigen Geist geschaffen hat, daß er auf ihn schaue und zu ihm zurückkehre (12,7). Sein letztes Ziel liegt nicht auf Erden.

Aus diesem Grunde wird der Seele Bescheidenheit nahegelegt inbezug auf das Wissen und Nichtwissen der Dinge, welche Gott angeordnet hat, und Zufriedenheit mit dem, was den Menschen vergönnt ist zu besitzen oder zu genießen (7,1). Es ist fast, als ob Kohelet die Definition vor Augen gehabt hätte, welche der hl. Thomas von der Demut gibt als *virtus, qua animus firmatur, ne inordinate extollatur*[2]). Diese Mahnung des Predigers ist aber nur faßbar, wenn für ihn die persönliche Fortdauer in der Ewigkeit außer Frage steht. Oder wie sollte der Mensch nicht gleich dem Doktor Faust der Sage nach allem irdisch Hohen und Genußreichen entbrennen, wenn nach diesem Leben nichts als Traurigkeit zu erwarten ist? Gibt es überhaupt ein Maß, wo das ungebührliche Streben nach einem Mehr beginnt, wenn das Letzte und Höchste in diesem Leben liegt? Zeitliches Wohlbehagen wäre dann der einzige Maßstab für Freude und Genuß.

Vergessen wir nicht daß Kohelet in der menschlichen Weisheit keine Befriedigung für seinen Verstand (1,17; 3,11—14; 7,24—25; 8,17) und im menschlichen Wirken keine Befriedigung für sein Herz sieht (3,14; 6,7; 8,14—15). Er läßt die Rätsel im einzelnen ungelöst, er kann Mühe und Last vom Menschen nicht hinwegnehmen; damit er nicht erliege, soll der Mensch sich freuen und zufrieden sein, so viel er kann, weil Gott es so gemacht. Immer energischer deutet er im Laufe seiner Lehren und Mahnungen auf die Lösung hin, welche außerhalb des menschlichen Lebens liegt. Wer Gott fürchtet, der findet alles (2,16; 8,5). Denn zu Gott kehrt der Geist des Menschen zurück (12,7); dieser wird richten d. h. nach Recht und göttlicher Weisheit Lohn und Strafe anweisen.

Worin Lohn und Strafe besteht, sagt uns freilich das Buch nicht, weil zu jener Zeit auch Gesetz und Propheten nur in allgemeiner Sprache hierüber redeten. Das Vertrauen auf Gott, der den Menschen erschaffen und Israel unter seinen besonderen Schutz genommen hat, ersetzt alles. Zur Offenbarung der Dinge, die im Himmel Lohn und Seligkeit sein werden, ist Kohelet nicht be-

---

[1]) Vgl. 12,10 „Kohelet suchte (Gott) gefällige Worte zu finden, und redlich aufzuschreiben Worte der Wahrheit" (hebr.).

[2]) 2. 2 q. 161 a. 1 c.



rufen. Ganz deutlich, soweit es hier geschehen kann, wird die Offenbarung hierüber erst werden, wenn der, welcher im Anfange bei Gott war und voll Gnade und Wahrheit herniedersteigen sollte, einst zu den Menschenkindern sprechen wird. So entspricht es dem Glauben des alten Bundes, der minder klar war als der unsrige, aber darum nicht minder fest.

Wäre die Hoffnung des weisen Predigers, der in so drastischer, fast grausamer Weise alle Trugbilder irdischen Glückes zerstört und immer wieder auf den Gedanken zurückkehrt: הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל nicht auf Besseres gerichtet, dann könnte er nicht anders als mit einem verzweifelten „Vergebens" seine Betrachtungen schließen[1]). So aber findet sich bei jeder Wendung der Gedanke an Gott; damit wird über diese Welt des Elendes hinaufgewiesen, offenbar weil der unsterbliche Menschengeist von ihm zu erwarten hat, was er hier vergebens sucht. Es genügt vollständig, daß in dem nicht großen Buche drei oder vier Mal an das Gericht und an die Endschicksale der Seele verwiesen wird, um deutlich verstanden zu werden, zumal dieser Gedanke schon vor ihm seinen Lesern nicht fremd war. Wenn Augustinus und Hieronymus[2]) betonen, daß Kohelet dem Menschen diese Erde verleihe, um ihn zu Höherem hinaufzulenken, so haben sie Recht. In gerader Linie mit den Gedanken Kohelets liegt das Augustinische: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te Domine (Conf. I 1).

Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß 3,19—21 dem Zweifel an die Unsterblichkeit der Seele Raum gegeben werde, namentlich mit den Worten: Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus iumentorum descendat deorsum? Abgesehen davon, daß 12,7 deutlich und unbestreitbar die Unsterblichkeit der Seele gelehrt wird, von der es heißt, daß sie zum Schöpfer zurückkehrt, während der Staub wieder zurückgeht zur Erde. Der Geist (רוּחַ) ist hier in Gegensatz gestellt zum Leib aus Erde (עָפָר) mit unverkennbarer Anspielung an Gen 2,7. Nur wenn man Kohelet pantheistische Begriffe von Gott und Welt zuschreibt, kann man eine andere Interpretation finden.

In obiger Stelle dagegen ist nur von dem äußerlich Wahrnehmbaren die Rede, vom Lebensodem des Menschen und der

---

[1]) „Ex quibus, non ut quidam aestimant, ad luxuriam et delicias, et ad desperationem secundum illud Isaiae: Manducemus etc. (22,13) instar animalium provocamur". S. Hieron. comm. in Eccles. M. XXIII, 1038/39.

[2]) In eccles. praef. MSL XXIII 1009|10; S. Aug. de civ. Dei 20.3 (MSL XLI 661) ad Laetam ep. MSL XXII 876.

Tiere, nicht von der Menschenseele als geistigem Prinzip des Menschen. Offenbar will Kohelet hier auch durchaus nicht selbst eine Lehre geben über die Natur des Menschen, sondern nur zeigen, was den Menschen, die nur am Sinnlichen, an der Erscheinung haften, vor die Augen tritt, und was Gott ihrem Auge entzieht, um sie zu prüfen. Das zeigen die Worte, welche den Abschnitt einleiten: אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם לְבָרָם הָאֱלֹהִים וְלִרְאוֹת שְׁהֶם בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם.

Ich sprach in meinem Herzen nach Art der Menschenkinder: Gott (handelt so,) um sie zu prüfen und ihnen zu zeigen, daß sie (wie) Tiere sind, sie für sich.

Die letzten Worte: „sie für sich“, ihrer eigenen Wahrnehmung überlassen, zusammen mit der Gott zugeschriebenen Absicht, die Menschen dadurch zu prüfen, bestätigen das mit aller Deutlichkeit. Die syrische Übersetzung gibt dem Ausdruck עַל־דִּבְרַת ב der an sich auch „wegen“ bedeuten kann, hier mit Recht den Sinn: „nach Weise, nach der Redeweise“ der Menschenkinder: עַל ממללא דבני נשא. Den Schluß gibt sie weniger emphatisch, aber dem Sinne nach gleich mit: אנון דהנון איך בְּעִירא („daß sie wie Tiere sind“). Sept. scheint das לָהֶם zum folgenden Vers zu ziehen (αὐτοῖς); den Anfang des Verses übersetzt sie sklavisch: εἶπα ἐγὼ ἐν καρδίᾳ μου, περί λαλιᾶς υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι διακρινεῖ αὐτοὺς ὁ θεὸς, καὶ τοῦ δεῖξαι ὅτι αὐτοὶ κτήνη εἰσί. Vulg. gibt den Eingang minder genau: Dixi in corde filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis.

Gerade der Urtext stützt in seiner Art die (erste) Lösung der Schwierigkeit, welche der hl. Thomas von Aquin gibt: Ad 1um ergo dicendum, quod Salomon in libro Ecclesiaste loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum[1]).

Wenn man sich in die Redeweise des Buches (und des alten Testamentes überhaupt) hineinversetzt, fühlt man die Schwierigkeit viel weniger als unter dem Eindruck des ersten Durchlesens. Es ist nicht Sitte der biblischen Autoren, einen Gedanken allseitig zu erörtern, und möglichen Einwänden durch eine vorsichtige Verklausulierung und Beifügungen aller Art im Vorhinein zu begegnen. Der ins Auge gefaßte Gedanke wird scharf und packend hingestellt ohne ängstliche Sorge, ob ein oberflächlicher Leser sich daran stoßen mag oder nicht. Ganz parallel mit der eben behandelten Stelle wird auch Kap. 2,15 ff der Gedanke ausgesprochen

---

[1]) Qq. disp. de anim. a. 14 ad 1.

und ausgeführt, daß dem Weisen das gleiche Schicksal bereitet sei wie dem Toren. Auch hier ist nur an das äußere Geschehnis gedacht; den inneren Wert, das innere Leben des Weisen mit dem der Toren auf gleiche Stufe stellen zu wollen, sie vor Gott gleichsam in dieselbe Rangliste einweisen zu wollen, fällt nach dem Gedankengang des ganzen Buches Kohelet auch im Traume nicht ein[1]).

Ebensowenig kann die Lehre des Scheol (das Wort kommt übrigens nur ein einziges Mal im Buche vor: 9,10) gegen den Glauben an die Unsterblichkeit eingewendet werden. Diese Lehre von dem Leben in der „Unterwelt" soll nach alttestamentlichen Vorstellungen besagen, daß dort von den Abgeschiedenen eine Art Schattendasein geführt wird, ohne daß eine eigentliche Vergeltung[2]) eintrete für dieses Leben, und ohne daß ein nennenswerter Unterschied gemacht werde zwischen Guten und Bösen. 9,4 ff spricht Kohelet tatsächlich davon, daß die Toten keinen Anteil mehr haben an dem, was unter der Sonne geschieht (cf. Ps 6,6; 29,10; 30,13; 87,11—13; 113,17; Is 38,18 u. a.). Nach *Zapletal* hätte diese Vorstellung bis in die letzten Jahrhunderte des alten Bundes geherrscht, und erst im griechischen Zeitalter der Lehre von der Unsterblichkeit der Menschenseele Platz gemacht. Doch hat eine solche Lehre überhaupt nie geherrscht. Daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt sei, und daß die Seele höherer Art sei als der Leib, ist schon von Anfang an in den ersten Kapiteln der Genesis gelehrt. Nur herrschte über das, was nach dem Tode kommt, nicht die Klarheit, welche spätere Zeiten, und namentlich das Christentum brachte. Das eine war sicher: die Erlösung sollte erst durch den Messias kommen, auch für die Seelen der Abgeschiedenen. Es war eine Zeit langen Wartens für die Frommen des alten Bundes, eine Zeit noch nicht gestillter Hoffnung und

[1]) Wie *Cornely* (aaO. 179) ausführt, könnte sprachlich auch das מִי יוֹדֵעַ übersetzt werden mit *quotusquisque novit* = *pauci norunt*. Gegen die Auffassung des הָ vor den beiden Partizipien als Artikel statt als Fragepartikel stehen immerhin die alten Übersetzungen Vulg., Sept. — εἰ, Syr. אן; auch die alte lateinische Übersetzung bei Hieron. (MSL 23,1041) übersetzt die Partizipialkonstruktion als indirekte Frage. Obige Erklärung scheint dem Gedankengang am meisten gerecht zu werden.

[2]) Daß die Vergeltung in diesem Leben im Vordergrunde stand, ist wahr, damit war aber die endgültige Vergeltung im andern Leben nicht geleugnet, wie Is 33,14; 34,9. 10; 65,5; 66,24 Prov. 9,18 bebeweisen.



deswegen eine Zeit, die man sich auch für die Gerechten nicht besonders freudenvoll vorstellen mochte. Es ist ganz begreiflich, daß man dabei keine Sehnsucht empfand, in die Scheol hinabzusteigen, sondern möglichst lange im Lichte der Sonne Gutes wirken und Gutes sehen wollte, eine Vorstellung, die von den Heiligen der christlichen Zeit überwunden wurde durch das Paulinische: Desiderium habeo dissolvi et esse cum Christo Phil 1,23. Daher jene oben angeführten, den Christen etwas düster anmutenden Aussprüche. Den in der Scheol Befindlichen ist die Erde entschwunden, ihr Andenken verweht, die Möglichkeit noch ferner Gutes zu wirken entzogen, sogar die Kenntnis dessen, was ihre Nachkommen auf Erden tun, unzugänglich, der Lohn noch lange vorenthalten, und nicht einmal bekannt, wann die Zeit ihres Wartens ende. Selbst *Volck*[1]) und *Wildeboer*[2]) stimmen mit *Gietmann*[3]) überein, daß die Worte Kohelets 9,10 keinen anderen Sinn haben als das Wort Jesu (Jo 9,4): Me oportet operari opera eius, qui me misit, donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari. Dabei ist nur, wie oben geschah, zu bemerken, daß bei dem alttestamentlichen Prediger noch die Aussicht auf eine unbestimmte Wartezeit in ungestillter Sehnsucht zu dem Gedanken an das Aufhören einer fruchtreichen Wirksamkeit hinzukam.

Die ganze Richtung des Buches, welches mehr die Guten und Verständigen antreiben, als den der Belehrung Unzugänglichen drohen will, macht es verständlich, daß das endgültige Schicksal der Bösen noch weniger in Betracht gezogen wird als die Hoffnung der Guten.

Sicherlich kann eine Erklärung des Predigerbuches, die ohne Voreingenommenheit durchgeführt wird, aus dem Buche keine Glaubenslehre herauslesen, die nicht dem damaligen Entwicklungsstand der alttestamentlichen Offenbarung entspricht, aber noch weniger eine Gegnerschaft gegen einen Satz von fundamentaler Bedeutung für jede Religion, welche auf göttlicher Offenbarung beruht.

Gleicherweise lehrt auch die christliche Aszese keinen Grundsatz, der in ausgesprochenem Gegensatz stünde zu den im Buche des Predigers verkündigten sittlichen Wahrheiten. Es ist nicht die Höhe der Vollkommenheit in der Nachfolge dessen, der uns

---

[1]) Kurzgef. Komment. von *Strack-Zöckler*; *Volck*, Hiob und Prediger. Nördlingen 1889. p. 136.

[2]) Kurzer Handkomment. herausgeg. v. *Marti*; *Wildeboer*, Prediger, Tübingen 1889. p. 154.

[3]) AaO. 283.

Weg, Wahrheit und Leben ist, welche der alttestamentliche Sittenprediger auf dem Königsthron von Jerusalem uns lehrt, aber es ist die Grundlage auch der christlichen Sittenlehre: Nichts Ungebührliches wollen, nicht zu viel vom eigenen Streben erwarten, die Geschöpfe benützen, aber sich nicht an sie hingeben, nicht zu viel sorgen, aber auf Gott vertrauen, Gutes tun und das Gericht fürchten.

Ähnliche Gedanken trifft auch die „Nachfolge Christi", wenn sie uns zur wahren Weisheit führen will: „Quid est omnis caro in conspectu tuo? Numquid gloriabitur lutum contra formantem se? Quomodo potest erigi vaniloquio, cuius cor in veritate subiectum est Deo? Non eum totus mundus eriget, quem veritas sibi subiecit; nec omnium laudantium ore movebitur, qui totam spem suam in Deo firmavit. Nam et ipsi, qui loquuntur, ecce omnes nihil; deficient enim cum sonitu verborum, veritas autem Domini manet in aeternum." (Im. Chr. III 14,4).

Bliesdalheim. Dr. Ludwig Hugo.

Psalm 108/109 „Deus laudem meam." Das Problem der sogenannten Fluchpsalmen und die psychologische Schwierigkeit, sie dem inspirierten Verfasser im rechten Geiste nachzubeten, tritt uns nirgendwo lebendiger vor die Seele, als bei dem Psalm 108/109, welchen uns die neue Brevierordnung jeden Samstag zur Stunde der Non auf die Lippen legt. Sind es doch ausgesucht schwere Übel, die hier gewünscht, bezw. geweissagt werden durch vierzehn volle Verszeilen hindurch (*Haymo* meint, die 30 Stichi, die er zählt, seien gleichsam die gerechte, wohlbemessene Strafe für den Verrat des Judas um den Lohn von 30 Silberlingen). Die dogmatische oder moralische Frage nach dem Sinn und der Erlaubtheit solcher Verwünschungsgebete ist oft genug von Vätern und Theologen aufgeworfen und nach bester Möglichkeit beleuchtet und gelöst worden: jeder gute Psalmenkommentar, jede Einleitung in die Hl. Schrift bietet darüber Aufschluß. Damit haben wir uns nicht von neuem zu befassen. Vielmehr erregt bei aufmerksamem Durchdenken des im Titel genannten Psalms eine andere Frage unser Interesse.

Läßt sich dieser stärkste aller Verwünschungspsalmen überhaupt ganz aus dieser Kategorie von Psalmen herausheben? Ist es ein gangbarer Weg bei Erklärung desselben, die Verse 6—19 nicht als Äußerungen des Psalmisten selber anzusehen, sondern sie in Anführungszeichen einzuschließen und als die vom Sprecher

des Psalms im Gebete Gott klagend vorgetragenen Wünsche seiner Feinde gegen ihn aufzufassen? Damit wäre offenbar mit einem Schlage allen Schwierigkeiten beim Erklären wie beim Beten des Psalms die Spitze abgebrochen. Hier gilt es nun zuzusehen, ob eine solche Auffassung der genannten Verse im Text und Kontext eine hinreichende Stütze hat, und ob sie sich nicht in unversöhnlichem Widerspruch befindet mit der Anwendung, die der Apostelfürst Petrus von einem dieser Verse macht (Apg 1,16. 20). — Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird diese eben kurz beschriebene Auslegung von Zeit zu Zeit versucht, von wenigen Katholiken, von ziemlich vielen Nichtkatholiken. Schon in einem Werk „Odes sacrées ou Pseaumes de David en vers français: Amsterdam 1764", S. 353 ist diese Ansicht vertreten und als weitverbreitet hingestellt mit der Bemerkung: „c'est aujourd'hui le sentiment des meilleurs interprètes qu'il (le pseaume) renferme, non les malédictions de David contre ses Ennemis, mais celles de ces Ennemis contre David". Noch im gleichen Jahrhundert wurde diese Erklärungsweise befürwortet von den Italienern *Marco Marino* und *Saverio Mattei*[1]), vom Juden *Moses Mendelssohn*[2]) und vom Engländer *W. Keate* (1794). Im vorigen Jahrhundert traten für sie ein *Ad. Clarke, Kennicott, Lowth, Sykes, Hammond* (1889)[3]), ferner *Michaelis, Knapp, Graetz,* unter den Katholiken meines Wissens zuletzt der französische Domherr *A. Messio*[4]). Bei Vätern und mittelalterlichen Psalmenerklärern ist hiegegen die Auffassung der genannten Verse als eigener Worte des Psalmisten, d. h. als seiner Verwünschungen gegen Feinde, bzw. als des Verdammungsurteils Christi gegen Judas, so allgemein, daß einer andern Auslegung gar keine Erwähnung geschieht. Noch jetzt ist diese Ansicht die vorherrschende.

Vergegenwärtigen wir uns vor allem den Wortlaut des Psalmes!

1. Gott meines Loblieds, verhalte dich nicht stille,
2. Da sich der Sündermund und Lügenmund wider mich aufgetan
   Und man mit Falschheit zu mir redet.

---

[1]) Vgl. Expositor ser. I, vol. 2 (1889). S. 325 ff.

[2]) *M. Mendelssohn*, Die Psalmen. Berlin 1783.

[3]) Expositor aaO.; hier wird auch die Äußerung eines Rabbiners mitgeteilt, dieses sei bei seinen Glaubensgenossen die herrschende Deutung.

[4]) Le poème des Psaumes. Amiens 1890.

3. Mit Hassesworten umgeben sie mich,
   Bekämpfen mich ohne Grund 4. zum Dank für meine Liebe,
   Befehden mich, während ich (*für sie*) bete.
5. Sie fügen mir Böses zu statt Gutes
   Und Haß, statt mich zu lieben.

6. („)Man[1]) bestelle einen Bösewicht wider ihn,
   Und ein Ankläger stehe zu seiner Rechten;
7. Bei der Gerichtsverhandlung *über ihn* komme er als schuldig heraus,
   Und sein Flehen *um Gnade* sei eine Fehlbitte![2])
8. Seine *Lebens*-Tage seien wenige,
   Sein Vorsteheramt nehme ein anderer ein;

9. Mögen seine Kinder zu Waisen
   Und sein Weib zu einer Witwe werden!
10. Unstet mögen seine Kinder umherirren und betteln
   Und verjagt werden[3]) aus ihrem verödeten Heim.
11. Erbeuten möge ein Wucherer all sein Hab und Gut,
   Und Fremde ihm alles, was er sich erworben, rauben.
12. Er soll keinen haben, der mit ihm länger Nachsicht übt,
   Es soll keinen geben, der sich seiner verwaisten Kinder annimmt.

13. Seine Nachkommenschaft verfalle der Austilgung,
   In éinem Menschenalter sterbe ihr Name aus.
14. Im Andenken bleibe bei Jahve die Schuld seiner Ahnen,
   Die Sündenschuld seiner Mutter (Ahnfrau) gelte als nicht getilgt;
15. Sie seien Gott ständig gegenwärtig:
   Verschwinden möge von der Erde ihr Andenken.
16. Er hat ja auch nicht daran gedacht, Erbarmen zu üben,
   Hat *manch* einen Armen, Elenden und Herzbeklommenen zu Tode verfolgt.

---

[1]) הַפְקֵד ist seiner Form nach nicht notwendig und dem Kontext nach nicht sehr wahrscheinlich Imperativ (= Gebet zu Gott), es kann wünschender Inf. abs. sein.

[2]) חטא hat, wie ἁμαρτάνειν, die Grundbedeutung: ein angestrebtes Ziel verfehlen, einer Sache nicht teilhaft werden (Spr. 8,35 חֹטְאִי wer mich verfehlt, Ggstz. מֹצְאִי wer mich findet); daher חַטָּאָה das Verfehlen, die Fehlbitte. Richtig paraphrasiert *Euthymius* εἰς ἀποτυχίαν.

[3]) Nach LXX.

17. Er hat den Fluch geliebt — der treffe[1]) ihn jetzt;
An Segen war ihm nichts gelegen — der bleibe[1]) ihm nun ferne.
18. Fluch ziehe[1]) er an als sein Gewand,
Der dringe[1]) wie Wasser ein in seinen Leib und wie Öl in seine Glieder;
19. Der möge ihm als Kleid dienen, das er anzieht,
Und als Gürtel, den er ständig um sich hat!(*)

20. So machen es (Solches betreiben) die[2]), so nach Gottes Zulassung mich befeinden
Und aus Todfeindschaft Böses wider mich reden.
21. Du aber, Jahwe Adonai! tue mit mir[3]) um deines Namens willen;
So gütig ist deine Gnade, rette mich!
22. Denn elend und arm bin ich,
Und mein Herz ist wund in meiner Brust.

23. Wie ein Schatten zur Abendzeit fahre ich dahin,
Werde dahingerissen wie *vom Sturm* die Heuschrecken.
24. Meine Knie sind schlaff vom Fasten,
Und mein Leib abgemagert, nur noch ein Gerippe[4]).
25. Ich bin ihnen zum Gespötte,
Sie schütteln über mich das Haupt.

26. Hilf mir, Jahwe, mein Gott,
Rette mich um deiner Barmherzigkeit willen;
27. Möge man erkennen, daß deine Hand hier im Spiele ist,
Daß du, Jahwe, da eingegriffen hast.
28. Mögest du, während jene fluchen, segnen;
Mögen sie beschämt da stehen und ich, dein Knecht, mich freuen dürfen.

29. Mögen meine Widersacher sich in Schande kleiden
Und ihre Schmach als Mantel anziehen müssen.
30. Dann werde ich Jahwe laut Dank sagen
Und inmitten vieler ihm lobsingen,
31. Zum Dank dafür, daß er *mir* Armen zur Seite stand,
Indem er mir Hilfe brachte wider die, so über mein Leben zu Gericht saßen.

---

[1]) Wohl zu lesen תבא, וילבש, ותרחק, ותבואהו
[2]) Nach gewöhnlicher Erklärung: Solches ist der Lohn derer . ?.
[3]) Nimm dich meiner an.
[4]) Buchstäblich: „ohne Fett“.

Was nun zunächst den Wortlaut und Zusammenhang der in Frage stehenden Verse 6—19 betrifft, so scheint uns derselbe für die Auffassung der Worte im Sinn von Wünschen böswilliger Feinde kein Hindernis zu bilden, sondern diese Deutung sogar zu begünstigen. — Die Worte selber — man lese sie nur aufmerksam wieder — machen, für sich genommen, ganz den Eindruck, als seien sie solche *„sermones odii“* (V. 3), über die der Beter des Psalms sich beklagt, und solche Flüche (V. 28), um deren Verwandlung in Segen er betet. Das Gebet vor und nach diesen Flüchen stimmt so mit dem Psalm 21/22 überein und paßt so trefflich in den Mund des leidenden Erlösers, daß wir sicher nicht fehlgehen, wenn wir es gerade so auffassen; dann aber sind die dazwischen gestellten Flüche wohl am passendsten als die Verwünschungen seiner Feinde gegen ihn zu nehmen, die er Gott klagend vorlegt.

Wahr ist es wohl: sie sind mit keinem einleitenden Wort als fremde Reden gekennzeichnet. Indessen ist das auch nicht notwendig: auch sonst werden, namentlich wo Mißdeutung ausgeschlossen ist, Äußerungen anderer, ohne Einleitungs- und Schlußformel den Worten des Psalmisten eingefügt (man denke an Ps 2,3. 6—8; Ps 21/22,9; Ps 86/87,4; Ps 104/105,15 u. a.); also kann solches auch an unserer Stelle der Fall sein. Auch kann man von den fraglichen Versen nicht einmal sagen, daß sie sich nicht von den Worten des Psalmisten deutlich abheben. Sie sind als fremde Worte wohl vorbereitet: eben hat der Beter des Psalms geklagt: locuti sunt adversum me lingua dolosa, sermonibus odii circumdederunt me, detrahebant mihi; wenn nun unvermittelt eine lange Reihe von Verwünschungen kommt, so sollte man doch meinen, dies seien eben diese „sermones odii“ der Gegner. Die Worte heben sich nach Inhalt und Stimmung vom übrigen Gebet so scharf ab, daß man sie als die Gott klagend vorgetragenen Hassesworte der Feinde wohl begreift, aber sehr schwer als eigene Worte des Beters[1]). Nach der sanft klagenden, aber Gott ergebenen Stimmung der einleitenden Verse ist man ja auf eine so strenge Äußerung heiligen Zorns, wie sie die Auslegung des Liedes als Fluchpsalm voraussetzt, gar nicht vorbereitet. Vorher schüttet ein edles, durch bittere Anfeindung und schwarzen Undank schwer gekränktes Herz seinen Kummer in rührender Sprache vor Gott aus, ein seine Feinde liebendes Herz, ein für seine Feinde betendes Herz; und nun soll derselbe Mund

---

[1]) Man verfiel sogar auf den Gedanken, sie als fremden Einschub streichen zu wollen.

unvermittelt in Strafandrohungen ausbrechen, die man ohne Schauer nicht lesen kann, um dann in ebenso jähem Wechsel zur ruhigen, sanften Klage und Bitte zurückzukehren? — Nicht minder schroff ist bei der althergebrachten Erklärung der Wechsel in der Redeweise. Vor und nach den Fluchversen ist immer von einer Mehrheit von Feinden die Rede; in Vers 6—19 gilt die Verwünschung einem einzigen Unbestimmten und Ungenannten: das ist rätselhaft. Wie leicht sich aber das Rätsel löst, wenn wir annehmen, daß eben die erwähnten Verse die Verwünschungen der vielen Gegner gegen den Beter enthalten, bedarf keiner weitern Ausführung. — Nicht unerwähnt bleibe auch, wie verständlich und klar jetzt die Worte *„maledicent illi et tu benedices“* (V. 28) lauten, während sie psychologisch wenig motiviert erscheinen im Munde dessen, der selber — nach gewöhnlicher Deutung — all die Verwünschungen ausgesprochen, aber gar keinen Fluch seiner Feinde erwähnt hat.

Somit will es uns fast scheinen, als hätte die neue Erklärung des Psalms im Text selber einen nicht zu unterschätzenden Halt und sei einer Erwägung und Berücksichtigung wohl wert in Anbetracht der Schwierigkeiten, welche die gewöhnliche Auslegung bietet.

Obiger Erklärung des Psalms scheint nun freilich auf den ersten Blick entgegenzustehen die Anwendung, die Petrus (Apg 1,20) von Vers 8b macht, sowie der schon oben erwähnte *unanimis consensus* derjenigen Väter und alten kirchlichen Schriftsteller, die sich mit diesem Psalm beschäftigt haben. Sie alle finden in den Worten: *et episcopatum ejus accipiat alter* eine an Judas verwirklichte Strafe und folglich auch in den übrigen gleichartigen Versen des Psalms Strafandrohungen gegen ihn. Indes läßt sich vielleicht doch ein Weg finden, zu zeigen, wie Petrus und mit Berufung auf ihn die Väter den erwähnten Psalmvers, ja alle die fraglichen Verse 6—19 als einen Fluch ansehen konnten, der den Judas getroffen habe, auch wenn der Psalm so gemeint war, wie wir ihn oben zu deuten versuchten.

Der Psalm ist ein (wenigstens typisch, vielleicht direkt) messianischer; der Messias ist der Beter desselben. In den Versen 28. 29 betet dieser um Beschämung seiner Feinde; gewiß betete er mit Erfolg und wurde erhört. Kein Wunder, wenn sich die in Vers 6—19 ausgedrückten Flüche der Feinde Christi als Gottesgericht über sie selber entluden, und namentlich über Judas, den Verräter. Diese Gedanken konnte der Apostelfürst, von dessen Rede wir ja nur eine kürzeste Skizze haben, zum Trost der übrigen

Apostel und Jünger ausführen. „Es mußte sich[1]“, mochte er ihnen sagen, „an Judas die Schrift erfüllen, zu dessen Beschämung, um die der leidende Messias im Psalm betet. Das dem Heiland zugedachte und zugefügte Übel fiel auf Judas selber zurück. Dieser hat, wie im Psalm, die in V. 6—19 redenden Feinde, seinem göttlichen Meister gewünscht und nach Gottes unerforschlicher Zulassung bereitet einen unbarmherzigen Richterspruch (vgl. Vers 7), einen vorzeitigen Tod (8a), Entsetzung von Amt und Würde, d. h. Verwerfung seines Messiasamts durch den Hohen Rat (8b: nach manchen Exegeten bedeutet übrigens פְּקֻדָּה ἐπισκοπή im Psalm, wie Is 15,7 ‚Habe, Güter‘). Nun hat Gott Judas beschämt durch dessen schreckliches Ende (Apg 1,18), Verdammung (vgl. 1,25) und Absetzung vom Apostelamt (bezw., wenn פְּקֻדָּה = ‚Güter‘, durch Übergang seiner 30 Silberlinge oder seines Ackers an Fremde; Matth 27,3—7. Apg 1,18 f)“. Durch die Art und Weise, wie Gott das Gebet des Messias um Beschämung seiner Feinde an Judas erfüllte, indem er die Verwünschungen der Verse 7—9 fast buchstäblich auf den Verräter zurückfallen ließ, bzw. dadurch, daß der inspirierte Psalmist die Feinde Flüche aussprechen ließ, die Gott an den Feinden des Messias selber bewahrheitete, bekamen diese Verse einen zweiten auf Judas bezüglichen Inhalt, den Petrus und im Anschluß an ihn die Väter hervorheben und darlegen konnten. Diesen *sensus secundarius* können und müssen dann auch wir finden und anerkennen. Dabei kann aber der oben dargelegte *sensus primarius* dieser Verse, daß sie eigentlich die Verwünschungen von Feinden gegen den Messias ausdrücken, doch bestehen bleiben und uns beim Beten des Psalms vorschweben. Wir halten dies für eine zulässige Weise, die neue Erklärung des Psalms mit der allgemein üblichen harmonisch zu verbinden.

Nach uns also hat Petrus einen im Psalm liegenden und erweislich abgeleiteten Sinn hervorgehoben, und die Väter und meisten Schrifterklärer haben beim Auslegen des Psalms immer nur diesen in Betracht gezogen. Wir leugnen diesen nicht, werden ihn vielmehr bei der Behandlung des Psalms und der Wahlrede

---

[1]) Im griechischen (und ebenso im syrischen, sahidischen, altlateinischen und armenischen) Text von Apg 1,16 heißt es ἔδει *oportuit* (nicht *oportet*) *impleri Scripturam*. Also nicht so sehr die bevorstehende Ersatzwahl für Judas, sondern hauptsächlich die bereits geschehenen Ereignisse (der Verrat des Judas, dessen trauriges Endschicksal) werden von Petrus als Erfüllungen von Prophezeiungen hingestellt: die Schrift mußte sich erfüllen und hat sich erfüllt.

Petri stets auch darstellen; aber wir brauchen darüber den nach uns wahrscheinlichen allerersten Literalsinn der betreffenden Verse, der uns das Beten des Psalms so erleichtert, nicht zu vergsssen[1]).

Ob unsere Ausführungen in dieser oder einer ähnlichen Form haltbar sind, darüber lassen wir uns gern von jedem belehren, der schärfer sieht als wir. Soviel dürfte sicher sein, daß unser Psalm im Lichte der obigen Ausführungen eine ganz andere Farbe und Stimmung bekäme. Man mache nur selber einmal die Probe und bete ihn gleichsam im Namen des immer noch samt seiner Braut, der hl. Kirche, und deren treuesten Kindern (V. 9 ff) gehaßten, geschmähten, verfolgten Christus, indem man die Verse 6—19 als die Gesinnungen der Feinde Christi und der Kirche ansieht, die wir Gott klagen! Da wird man die Schwierigkeiten des „Fluchpsalms" gar nicht mehr empfinden, sondern die Innigkeit, Schönheit und Gottergebenheit dieses Gebets des leidenden Christus erst recht kennen und bewundern lernen.

Valkenburg. Franz Zorell S. J.

Buddhistische Maitrî und christliche Liebe. In seiner Schrift „Leben und Lehre des Buddha" will *R. Pischel,* namentlich im Gegensatze zu *Oldenberg,* den Charakter des Buddhismus als einer Religion und den relativen Wert dieser Religion für Indien schärfer betonen. Zwar spricht *Pischel* der Versuchungsgeschichte des Buddha, nach *Seydl* und *van den Bergh* dem klassischen Beweise für die Abhängigkeit der Evangelien von buddhistischen Quellen, einen Einfluß auf die Darstellung der Versuchungsgeschichte Jesu eher ab (S. 26): dafür rückt er aber von einer anderen Seite den Buddhismus ganz nahe an das Christentum heran. Man liest bei ihm: „Christentum und Buddhismus lehren als höchste Tugend die Liebe. Und noch treuer als die Christen haben die Buddhisten die Lehre ihres Meisters befolgt. Der Buddhismus kennt keine Ketzerverfolgungen, keine Hexenprozesse, keine Kreuzzüge". „Christentum und Buddhismus sind Religionen der Erlösung. Ihr Ziel ist dasselbe, so verschieden auch der Weg dazu ist" (S. 3). „So

[1]) Es könnte einem auch der Gedanke kommen, Petrus habe die im Psalm auf Christus bezogenen Worte *episcopatum ejus accipiat alter* zitiert zum Trost bei seinem erstmaligen Erscheinen an der Spitze der Apostel an Stelle Christi: „Tröstet euch darüber; es war ja prophezeit: sein Vorsteheramt nehme ein anderer ein." Doch wird diese Gedankenwendung als zu gekünstelt und kontextwidrig zu gelten haben.

verkehrt es ist, das Christentum zu Gunsten des Buddhismus herabzusetzen, so ungerecht ist es, den Buddhismus zu Gunsten des Christentums zu verkleinern. In ihren Sittengesetzen stehen sich beide Religionen gleich, und in der Ausführung dieser Gesetze gehen die Buddhisten oft weiter als die Christen", indem sie zB. das Gebot: Du sollst nicht töten! — selbst auf die Tiere ausdehnen (S. 81). Was die hier von *Pischel* dem Buddhismus zugeschriebene Toleranz betrifft, so tut ein Kenner der Geschichte des Buddhismus, wie *H. Kern*, an der Hand von buddhistischen Texten das genaue Gegenteil dar; ich verweise auf eine Zusammenstellung von Äußerungen Kerns in meiner Schrift „Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart" S. 106 f, wo man S. 113—127 auch eine nähere Beleuchtung der angeblichen auch von *Pischel* (vgl. S. V) wieder behaupteten kulturbildenden Kraft des Buddhismus nachlesen kann.

In seiner Polemik gegen *Oldenberg*, nach welchem „die Sprache des Buddhismus keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, der das Loblied des Paulus gilt", besitzt, stellt *Pischel* die kopulativen Sätze auf: „Christentum und Buddhismus lehren als höchste Tugend die Liebe" (S. 3), „Wie das Christentum, so stellt auch der Buddhismus als Kardinaltugend die Liebe auf" (S. 76). *Pischel* glaubt nämlich ein Loblied Buddhas auf diese selbe Liebe gefunden zu haben, dem man Poesie und tiefe Empfindung nicht absprechen könne (ebd.). Es ist eine Stelle aus der zweiten großen „Predigt" Buddhas, die man seine „Bergpredigt" genannt hat, obschon sie „außer dem Orte nichts mit der Bergpredigt Jesu gemein" hat (S. 30). „Alle die bisher über den Buddhismus geschrieben haben, haben die Hauptstelle übersehen, die von der buddhistischen Liebe handelt" (S. 76).

Ist nun in dieser „Predigt" von einer Liebe die Rede, die man, wie Pischel es ohne Weiteres tut, mit der christlichen Liebe in einem Atem nennen kann? Der Herausgeber der zweiten Auflage der Schrift *Pischels, H. Lüders*, bemerkt im Vorwort, *Pischels* Anschauungen seien vielfach neu und originell, hätten aber vielfach auch Widerspruch erfahren; „ich selbst gestehe, daß ich über einzelne Fragen, wie zB. die Einschätzung der buddhistischen Maitrî, anderer Ansicht bin" (S. VI).

Die buddhistische Liebe, von der *Pischel* spricht, ist nun gerade diese Maitrî, auf Pali Mettâ. Nach *Pischel* wäre diese Maitrî „weder Mitleid noch Freundschaftsgefühl, sondern die christliche Liebe" (S. 80). Er unterscheidet davon insbesondere die Râga: „Râga ist die sinnliche Liebe, das Hängen an den Dingen dieser Welt, an Weib und Kind, an Hab und Gut, an den Freuden und Ge-

nüssen des Lebens“ (ebd.). Die Maitrî sei nun die Nächstenliebe, die alle Wesen [!] umfaßt, und die nur der erlangt, der sich von Râga und Dosa [= Haß] frei mache (ebd.).

Die bloßen Zitate zeigen, daß der Gelehrte sich im Buddhismus offenbar genauer umgesehen hat als im Christentum und ihm die elementarsten christlichen Begriffe niemals zum Bewußtsein gekommen sind. Eine Liebe, die „alle Wesen“ umfaßt, auch, wie *Pischel* uns gleich auf der folgenden Seite (81) belehrt, die Tiere, hat offenbar mit der christlichen Liebe nichts gemein. Die Tiere sind weder Brüder Christi noch Kinder Gottes, zu Gottes beseligender Anschauung bestimmt, und da Buddha sich weder um Gott noch um Götter kümmert, da er folglich auch die Menschen nicht als Kinder Gottes, zu Gottes beseligender Anschauung bestimmt, betrachtet, so fehlt bei den Tieren überhaupt jede Unterlage, die sie zum Gegenstand „christlicher“ Liebe machen würde, bei den Menschen aber ignoriert Buddha diese Grundlage, oder vielmehr er kennt sie nicht und macht sie nicht zum Ausgangs- und Höhepunkt seiner Lehre. Damit fehlt aber dem Buddhismus gar alles, was der Liebe ihre ganze Poesie, ihre unendliche Erhabenheit und Zartheit, ihre göttliche Weihe gibt, alles was sie zur „christlichen“ Liebe machen würde, welche keine bloße „Kardinal-“ oder Fundamentaltugend, sondern eine göttliche Tugend, eine Ausdehnung der Liebe Gottes auf die gottförmigen und gottgeliebten Kinder, die Menschen, ist.

Aber, wird *Pischel* sagen, wenn die buddhistische Liebe nicht sinnliche Liebe, nicht Mitleid, nicht Freundschaftsgefühl ist, wenn sie sich zudem auf alle erstreckt, also universal ist, ohne durch die Zufälligkeiten einzelner Menschen bedingt, an sie gebunden und durch sie begrenzt zu sein, was soll dann noch fehlen, daß wir sie unbedenklich neben die christliche Liebe stellen? Eine Antwort wurde bereits gegeben; hier die zweite. Der Unterschied zwischen christlicher Liebe und buddhistischer Maitrî zeigt sich vor allem in jenem konkreten Element, in dem Formalobjekt würde man theologisch sagen, welches die Universalität der Liebe hüben und drüben begründet. In der christlichen Liebe ist es das höchste, das der Geist ersinnen und das Herz erstreben kann, Gott; es ist weiter die allen Zufälligkeiten der Menschen entrückte, in allen Menschen tatsächlich oder der Bestimmung nach vorhandene Gottebenbildlichkeit und Gottgeliebtheit jedes Menschen ohne Ausnahme, die so alle Gegenstand der reinsten und vollkommensten Liebe werden, die der Mensch kennt, der Gottesliebe. In der buddhistischen Maitrî ist dieses konkrete Element weder Gott, um den Budhha sich überhaupt nicht kümmert, noch eine über

alle Zufälligkeiten und Schranken hinaus dem Menschen die Liebenswürdigkeit garantierende Gottgeliebtheit, es ist vielmehr in allererster Linie das nackte *Ego,* dann ganz entfernt noch die Schicksalsgemeinschaft aller Menschen und Wesen mit diesem *Ego.* Die christliche Liebe ist theozentrisch, die buddhistische Liebe, die Maitrî, ist egozentrisch; die christliche Liebe ist ein durch die Gottesliebe zur höchsten Stufe der Vollendung erhobener Altruismus, bei dem das *Ego,* über sein eigenes Schicksal vollkommen beruhigt, eine vernünftige, psychologisch aber sehr untergeordnete Rolle spielt; die buddhistische Maitrî ist ein abgefeimter Egoismus, der sich nur insofern auf andere ausdehnt, als er in ihnen widrigenfalls eine Gefahr für sich selbst erblickt. Erlösung des eigenen *Ego* von den geträumten Leiden imaginärer Widergeburten ist die Seele der buddhistischen Maitrî, der Geist, der sie durchweht, es ist eine allerdings von Haß und Liebe freie, deshalb aber keineswegs direkt wohlwollende Stimmung, sondern nur eine von jedem positiven Inhalte entleerte Gleichgültigkeit gegen alles, der vollständige Stillstand des Herzens, der nach Buddha der einzige, notwendige Weg zur Verhinderung der imaginären Wiedergeburt jenes Komplexes subjektloser Erscheinungen ist, den man mit Unrecht „Seele" nennt.

Den Beweis liefert *Pischel* selbst. In der „Hauptstelle" über die buddhistishe Liebe, „die bisher alle übersehen", die *Pischel* mitteilt — sie nimmt kaum eine halbe Seite ein (S. 76 f) — spricht Buddha sechsmal das Wort Maitrî aus, und als hätte er unaufmerksame Zuhörer warnen wollen, sich ja nichts Falsches darunter zu denken, setzt er alle sechs Mal die Definition daneben: Maitrî, „die Erlösung des Herzens", also ein ganz egoistischer Gedanke, den er uns (bei *Pischel* S. 80) noch weiter dahin erklärt: „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Anteilnahme und Unwillen finden sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich in mir die Wage; gegen alles bin ich gleich, das ist die Vollendung meines Gleichmutes" (S. 80). Vielsagend, und wie wenn er den Egoismus der buddhistischen Maitrî noch weiter hätte unterstreichen wollen, setzt *Pischel* bei: „Auf dieser Stufe ist der Mensch von den Leidenschaften erlöst und des ewigen Todes sicher". Wenig ideal und auch nicht gerade altruistisch klingen die acht Vorteile der Maitri: gut schlafen, gut aufwachen, nicht schlecht träumen, Menschen und alle Wesen haben einen solchen gerne, die Götter schützen ihn, Feuer, Gift und Schwert haben keine Macht über ihn, er kommt damit in den höchsten Himmel (S. 77).

S. 79 teilt *Pischel* nun allerdings eine Erzählung über drei

Mönche mit, die erklären, ihren eigenen Willen zu unterdrücken und jeder nach dem Willen der beiden andern zu handeln, „denn unsere Leiber sind verschieden, aber unser Herz ein und dasselbe“. S. 78 heißt es: „Wie eine Mutter ihr Kind, ihr einziges Kind, mit ihrem Leben schützt, so soll man unermeßliche Liebe erzeugen, nach oben, nach unten, nach der Seite, uneingeschränkt. ohne Freundschaft und Gegnerschaft. Stehend, gehend, sitzend, liegend, solange man wach ist, soll man diese Gesinnung ausüben. Das nennt man ein Leben in Gott“; diese Stelle steht in einem Sutta über die Maitrî. Hiernach wäre die Maitrî doch eine positive, auch nach dem Beispiel von den drei Mönchen zugleich eine werktätige Liebe. Nun ist zunächst allerdings, nicht zwar die christliche, von viel höheren Ideen geleitete Liebe, wohl aber das positive Wohlwollen gegen Mitmenschen dem Menschen viel zu natürlich, als daß wir einen Grund haben sollten, sie insbesondere dem gefühlsreichen Inder abzusprechen; auch das Brahmanentum kannte sie und die von *Pischel* gerühmten Erzählungen der buddhistischen Literatur mit verwandtem Inhalt bieten der älteren brahmanischen Literatur gegenüber nichts wesentlich Neues. Durch ihre Stellung im Mettasutta des Suttanipâta wird wohl auch die Mutterliebe als eine Illustration zur Metta - Maitrî erwiesen sein. Damit steht aber die von Buddha an der „Hauptstelle“ über „die buddhistische Liebe“ sechsmal, so oft nämlich die Maitrî überhaupt genannt ist, wiederholte Definition derselben als „Erlösung des Herzens“ im Widerspruch; ein positiver Affekt, der etwas anderes als die Aufhebung jedes „Hängens“ des Herzens, des eigenen oder fremden, zum Inhalte hätte, widerstreitet den Grundanschauungen des Buddhismus über die Erlösung, nicht Erlösung im christlichen Sinne. von Sünden nämlich, die der Buddhismus nicht kennt, sondern vom Leiden. *Pischel* gibt zu (S. 79 f), der Buddhismus kenne die Feindesliebe nicht, die von ihm erwähnten Aussprüche über das seelische Verhalten gegenüber dem Feinde (S. 80), haben nicht die Liebe, sondern nur die „Nichtfeindschaft“ zum Inhalt, durch die allein die „Feindschaft“ zur Ruhe gelange. Darum sagt denn auch Buddha (S. 80), nicht nur Unwillen sondern auch „Anteilnahme“ sei ihm fremd; gegen alles, aber auch gegen alle sei er gleich; warum? weil eben vollständige Affektlosigkeit der einzige und notwendige Weg zum Nirvana ist. Eine positive Liebe, wie sie in der Mutterliebe gegeben ist und wie *Pischel* sie an den drei Mönchen rühmt, ist selbst nicht spezifisch buddhistisch — man beachte namentlich oben: „Das nennt man ein Leben in Gott“, da Buddha sich doch um ein „Leben in Gott“ so wenig wie um Gott selber kümmert, folglich die nicht-bud-

dhistische Provenienz des Sutta zu Tage liegt: brauchbar war diese positive Liebe nur als eine günstige Disposition zu vollkommener Affektlosigkeit, die das eigentliche Ideal und Ziel war. Ein Gebot des positiven und werktätigen Wohlwollens für alle — das Geringste, was man, nicht zu einer Gleichstellung, sondern nur zu einem nicht vollkommen hinkenden Vergleich der buddhistischen Maitrî mit der christlichen Liebe fordern muß — wird denn auch namentlich durch die buddhistische Praxis vollkommen als nicht bestehend erwiesen; die buddhistischen Mönche sind es, die immer und immer wieder den Laien als das unvergleichlichste Feld der guten Werke hingestellt werden, aus sehr einleuchtenden Gründen; ein Aufsuchen der Armen, Notleidenden und Kranken, welches die notwendige Folge eines alles dominierenden Gebotes positiver, werktätiger und universaler Liebe sein müßte, ist dem Buddhismus vollständig unbekannt. Wir werden also jene Definition der Maitrî als die genuin buddhistische zu betrachten haben, die Buddha selbst sechsmal an der „Hauptstelle" gibt und die durch den sehr klaren Sinn der „Erlösung des Herzens" unzweifelhaft näher bestimmt wird; diese buddhistische Maitrî, ein sehr feiner Egoismus, hat aber mit dem höchsten Tugendideal, das der Mensch kennt, mit der christlichen Liebe, nicht den Schatten einer wirklichen Ähnlichkeit, die beiden Seelenstimmungen sind von einander verschieden wie ein schöner Sommertag von einer frostigen Winternacht.

Wien. Peter Sinthern S. J.

Ein Blatt aus der Kirchengeschichte Brasiliens[1]). Der „*Athanasius* von Brasilien", wie er allgemein genannt wurde, Msgr Vital (Klostername) aus dem Kapuzinerorden, eröffnete als der erste Bischof Brasiliens nach dem Vatikanum klug und energisch den Kampf gegen die in Staat und Kirche allmächtige Freimaurerei und führte ihn auch siegreich durch. Zahlreiche Aktenstücke und Publikationen[2]), die teils im Vorwort angegeben, teils in den pièces

[1]) Archives franciscaines Nr. 6. Une page de l'histoire du Brésil. Msgr *Vital* (Antoine Gonçalvès de Oliveira), frère mineur capucin, évêque d'Olinda par le P. Louis de Gonzague O. M. C. Paris et Couvin (Belgique) 1912 (X + 398 pp).

[2]) *Von Vital:* Hirtenschreiben 1875, 1 Band von 631 S. Eine Broschüre über die Kämpfe; Memorandum an Pius IX über die Bruderschaften; Korrespondenz: Herz-Jesu-Monat 1875 u. 1878 usw. — *Über Vital*: Der Bischof von Olinda vor der Geschichte v. ***Ant. Ma-***

justificatives am Schlusse (S. 379—395) vollständig mitgeteilt werden, bieten das solide historische Fundament der ausgezeichneten Arbeit, die in ihrer edlen Einfachheit wie ein Drama wirkt. Ein gutes Porträt ist beigegeben.

„Eine Tat bischöflichen Mutes, das ist das ganze Leben von Msgr Vital“, aber diese Tat war ruhiger, konstanter „Heroismus“, da er voraussah, daß sie ihm Verfolgung und Schmähung, Kerker und den Tod durch Vergiftung (wie mehreren seiner Vorgänger) bringen werde. Im Alter von 33 Jahren, im 7. seiner bischöflichen Regierung, erlag er dem schleichenden Gifte. Aus altberühmtem portugiesisch-brasilianischen Geschlechte geboren (27. Nov. 1844) wurde der talentvolle Knabe durch seine Mutter, eine geborene Albuquerque, fromm erzogen; noch nicht 8 Jahre alt, empfing er die erste hl. Kommunion. Nach Absolvierung der Philosophie und eines Teiles der Theologie im Seminar von Pernambuco bat er dort um Aufnahme bei den italienischen Kapuzinern. Diese wiesen ihn aber nach Frankreich, wo er in St. Sulpice die Philosophie wiederholte und dann am 15. Aug. 1863 auf drängendes Bitten das Kleid des hl. Franziskus in Paris erhielt. Trotz zarter Konstitution und schwächlicher Gesundheit, wobei ihm die strenge Zucht nicht erspart blieb, konnte er seine Studien in Frankreich vollenden. Am 2. Aug. 1868 in Toulouse zum Priester geweiht, wurde er in die Heimat geschickt, um in S. Paolo Philosophie vorzutragen und sich von seinem Halsübel zu erholen. Schon am 29. Mai 1871 erhielt er von Kaiser Don Pedro II die Ernennung zum Bischof von Olinda, der ältesten Diözese Brasiliens. Seine Residenz war Pernambuco. Trotz seiner Weigerung mußte er im hl. Gehorsam die schwere Bürde auf sich nehmen. Viele behaupteten, seine Wahl sei von den Freimaurern erwirkt worden, weil sie hofften, mit dem 26jährigen Kapuziner leichtes Spiel zu haben. Aber es sollte ganz anders kommen. Kaum war der junge Bischof am 17. März 1872 geweiht, als er in seiner Diözese, die 4 Provinzen in der Ausdehnung von halb Frankreich umfaßte, seine Sorge zuerst dem Klerus zuwandte, den er aus der Freimaurerei und einem wenig klerikalen Leben zu einem erbaulichen Lebens-

---

nuel dos Reis (portug.) 1878, 836 S. Zwei Bände im Archiv zu Couvin (ms. 943 u. 944) enthalten die Artikel und Handschriften über die ganze Angelegenheit; Annales franciscaines u. Univers (1873—78) usw. — Von Gegnern: Spezialmission in Rom 1873 (franz.) von Baron *Penedo*. Paris Nationalbibl. P. X. 252. Gutachten des Staatsrates und Akten des höchsten Tribunals von Rio de Janeiro etc., dann eine ganze Reihe von Zeitungen und Revuen, teils für teils gegen Vital.

wandel zu bringen wußte, *suaviter et fortiter*. Die paar Widerstrebenden verfielen der Suspension. Dann begann der ihm aufgedrungene Kampf gegen die „Bruderschaften“, in welche sich viele Freimaurer eingeschlichen hatten (auch gegen den dritten Orden mußte er einschreiten). Diese Bruderschaften sind in Brasilien Patron, Herr und Eigentümer der Kirchen und ihrer Güter und damit ein wichtiger Faktor im kirchlichen Leben. Von Staat und Kirche als juridische Personen anerkannt, waren sie schwer angreifbar. Da aber die Freimaurer höhnend und herausfordernd die Listen ihrer Anhänger veröffentlichten, mußte der Bischof endlich eingreifen. Durch Wort, Presse und Hirtenschreiben bekämpfte der kluge, ruhig überlegende Bischof die Freimaurer, die er aufforderte, aus den Bruderschaften oder der Loge auszutreten. Dabei hielt er sich streng an die rein kirchliche Seite der Bruderschaften. Man denke sich auch, Freimaurer in ihren Abzeichen begleiten das hl. Sakrament in Prozessionen und zu den Kranken, umstehen den Altar und müssen inzensiert werden, sonst verhindern sie alle kirchlichen Feiern! Vital wandte sich nach Rom. Pius IX gewährte den „frommen“ ∴ Brüdern auf ein Jahr die Erlaubnis, bei jedem Priester abzuschwören; aber es kam nicht ein einziger. Dann folgten die kanonischen Mahnungen an die Bruderschaften, die Freimaurer auszustoßen, dann das Interdikt. Der Klerus stand treu zu seinem Bischof. Als Antwort wurde ein Aufruhr in Pernambuco ungestraft in Szene gesetzt, wobei natürlich zuerst die Jesuiten weichen mußten: die freimaurerische Presse in ganz Brasilien leistete das Unglaublichste. Die Bruderschaften rekurrierten, auch gegen die Staatsgesetze, an den Staatsrat; sie drangen mit ihrer gesetzwidrigen Forderung durch; war ja doch der Ministerpräsident Rio da Branca Großmeister der Brüder. Daraufhin gelangte die Klage an das höchste Tribunal. Bischof Vital, der für die Regierung seiner Diözese vorgesorgt hatte, wurde in Pernambuco gefänglich eingezogen, dann nach Rio de Janeiro verbracht. Vom höchsten Gerichtshof wurde er zu vier Jahren Zwangsarbeiten verurteilt. Nur e i n Nikodemus fand sich, der dem maurerischen Diktat nicht zustimmte. Msgr Vital hatte von vornherein die Kompetenz des Gerichtes nach kirchlichem und staatlichem Recht abgelehnt; deshalb sprach er vor Gericht kein Wort nach dem Beispiele des Heilandes: *Jesus autem tacebat*; auch tat er nichts für seine Verteidigung. Zwei katholische Senatoren meldeten sich als freiwillige Verteidiger. Nichts half gegen die Sekte. Die Strafe wurde jedoch von Don Pedro für Vital und den Bischof Macedo von Para, der seinem Beispiele gefolgt war, in Gefängnis umgewandelt: nach den Freimaurern

hätten die Bekennerbischöfe in Rio de Janeiro Straßen kehren sollen! Gleichzeitig wurde jedoch in Rom die Beilegung der Wirren und die Aufhebung des Interdiktes durch den Spezialgesandten der Regierung, Baron Penedo, betrieben; es gelang den Papst zu täuschen; die Freimaurer triumphierten auf der ganzen Linie. In dieser ganzen Angelegenheit erscheinen Kardinal Antonelli und sein Vetter, der Internuntius in Brasilien, sowie verschiedene andere Prälaten in einem wenig günstigen Lichte. Antonelli erließ ein (jetzt zuerst ediertes) Schreiben (18. Dez. 1873), in welchem das Vorgehen des Bischofes streng getadelt, das Interdikt einfachhin aufgehoben wurde. Aber trotz wiederholter Befehle Antonellis kam das Dekret nicht zur Veröffentlichung und Durchführung. Bischof Vital sandte nämlich seinen Sekretär, der freiwillig mit ihm das Gefängnis geteilt hatte, nach Rom zum Papste. Pius IX gebot, das Schreiben Antonellis im Original zu verbrennen; durch zwei andere Breven bestärkte und tröstete er die Bekennerbischöfe. Nach einem Jahre Festungshaft wurden die Bischöfe und ihre Stellvertreter auf Drängen der Katholiken und der Erbprinzessin, comtesse d'Eu, von Don Pedro begnadigt; das Freimaurerministerium mußte abtreten; es waren Tage des Triumphes; am meisten freute den Bischof die Bekehrung von vielen Freimaurern, die im Gefängnis zu Pernambuco und zu Rio de Janeiro vor ihm abschworen. Nach seiner Befreiung ging Vital nach Rom zu Pius IX; aber so lange Antonelli noch lebte, war es recht schwer, alle Schwierigkeiten zu heben. Dieser Teil der Biographie ist kein Ruhmesblatt für die damalige römische Diplomatie betreffs Brasiliens. Endlich gelang es, den Papst ganz von dem richtigen Vorgehen Vitals zu überzeugen und Klarheit in die ganze Lage zu bringen. Am 29. April 1876 erschien die Enzyklika über die religiöse Frage in Brasilien; Msgr. Vital war gerechtfertigt, aber — die Kraft des jugendlichen Bischofes war durch Gift, Kerker und Überarbeitung gebrochen. Vergebens bat er bei Pius IX und Leo XIII um Enthebung; er zog sich in sein Kloster nach Paris zurück, um als armer Sohn des hl. Franziskus zu sterben († 4. Juli 1878). Nach vier Jahren wurde seine wohl erhaltene Leiche nach Pernambuco überführt. Dort ruht er bei den Kapuzinern.

Die Revolution, die 1889 mit dem Sturze des Kaiserreiches endete, war von dem klar schauenden Bischof vorausgesagt worden. Das Paktieren mit der Freimaurerei, die schwächliche Nachgiebigkeit hat den Staaten mehr geschadet als der Kirche, die damals, wie auf geheimen Befehl, in Brasilien, in Deutschland, Österreich, der Schweiz usw. verfolgt wurde. Ein Thron fällt leichter als der Altar.

Innsbruck. Josef Brandenburger S. J.

Zu meinem Werke De Ecclesia Christi[1]). In der letzten Nummer dieser Zeitschrift (S. 143 ff) spendet *Spáčil* meinem Werke De Ecclesia Christi gewiß sehr hohe Anerkennung; zugleich aber bietet er einen verhältnißmäßig nur spärlichen und meist in allgemeinen Angaben verlaufenden Bericht über das eigentlich Geleistete und erhebt dafür eine Reihe von Beschwerden, die, wenn sie begründet wären, das günstige Gesamturteil kaum noch als haltbar erscheinen ließen. Indessen soll das mehr persönliche Moment zurücktreten; um so dringender verlangt das sachliche eine Prüfung.

Zuerst etwas über die Fragen der Methode und der Darstellung. Sp. meint: „Das Vorgehen des Verfassers ist rein dogmatisch, aus dogmatischen Quellen werden die Beweise geführt". Da es jedem Autor freisteht, den Traktat über die Kirche entweder dogmatisch oder apologetisch zu gestalten, so enthält diese Bemerkung keinen Tadel; gleichwohl bedarf sie einer Berichtigung. Wie ich schon in der *Introductio* meines Werkes ausführe, unterscheidet sich die apologetische Behandlung von der dogmatischen durch die Rücksicht, unter der man aus den Quellen schöpft. Der Apologet beruft sich auf die Quellen, mit Einschluß von Schrift und Tradition, insofern sie eine menschliche Autorität besitzen, während der Dogmatiker gerade seine Hauptquellen als von Gott durch seine Kirche beglaubigt anwendet. Dagegen sind die Quellen selbst großenteils gemeinsam. Der Apologet verzichtet nur auf jene Quellen, die nicht durch menschliche Kritik erweisbar sind; sonst mag er aller Belege sich bedienen; er kann sogar auf die Konzilsbeschlüsse als den imposanten Schlußstein einer dogmengeschichtlichen Entwickelung hinweisen. Ich gebrauche nun zur Erreichung meines Zieles, der allseitigen Erkenntnis der Kirche, alle mir zu Gebote stehenden Erkenntnismittel, seien sie von profaner oder heiliger Beweiskraft, und darum ist mein Traktat, als Ganzes oder einfachhin genommen, ein dogmatischer. Jedoch versäume ich nicht, in der *Introductio* das apologetische Beweisverfahren zu skizzieren und dadurch zu zeigen, wie der Traktat unschwer auch der apologetischen Aufgabe anzupassen sei.

Sodann bedauert Sp., daß ich mich „öfters durch das persönliche Interesse verleiten ließ, Fragen, welche mit dem behandelten Traktate nur ganz lose zusammenhängen, sehr breit und ausführlich zu behandeln, so zB. de materia extremae unctionis et paenitentiae, de iterabilitate s. unctionis, de potestate confirmandi, de origine potestatis civilis, de obligatione concordatorum".

[1]) De Ecclesia Christi. *Antonius Straub S. J.* Oeniponte 1912.

Vor allem sei betont, daß Gegenstand und Zweck und demgemäß die Anlage und den Umfang eines Buches jeder Autor sich selbst bestimmt. Ebenso ist es sein gutes, nach Vernunft und Herkommen unbestreitbares Recht, innerhalb der Erörterung der Leitgedanken auch Korollarien, Scholien, ja Parerga einzufügen, d. h. auch solches darzulegen, was mit dem Hauptgegenstand in engerem oder weiterem oder mehr äußerlichem Zusammenhang steht. Es trifft das namentlich dann zu, wenn jemand nicht ein gewöhnliches Kompendium, sondern ein möglichst auskunftsreiches Werk über sein Thema bieten will. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß die Originalität von neu erscheinenden Werken fortschreitend immer mehr in der Peripherie, den Grenzgebieten, als in dem unverrückbar festgestellten Zentrum sich wird bewähren müssen. Wenn aber überhaupt, so gilt dies alles ganz besonders vom Traktate De Ecclesia, der an sich nichts ausschließt, was auf die Kirche Bezug hat. Freilich ist es Gepflogenheit, unter diesem Titel zunächst nur das Prinzipienhafte zu behandeln; aber zu dessen Erläuterung ist es vonnöten, auch einzelne Lehren und Einrichtungen je nach den Umständen hineinzuziehen. Was wird darum nicht alles, zB. bei der Verteidigung der päpstlichen Unfehlbarkeit, im Traktat über die Kirche besprochen? Werfen wir nun einen Blick auf die von Sp. bezeichneten Punkte. Unzutreffend ist die Klage wegen der materia paenitentiae; diese wird nirgendwo eigens, geschweige denn mit Breite, in meinem Buche behandelt, sondern nur vorübergehend, zur Beleuchtung einer andern Wahrheit, mit wenigen Worten gestreift (N., d. i. Randnummer 705. 1307 Anm.). Die Frage de materia extremae unctionis und de potestate confirmandi ist nicht, wie man aus der Aufzählung des Rezensenten vermuten sollte, eine doppelte; sie ist prinzipiell nur eine: es handelt sich um eine genauere Erklärung der Macht der Kirche, den außerordentlichen Spender der Firmung und außerordentlichen Konsekrator des Krankenöles zu bezeichnen, und nach dieser Richtung hin wird die Frage in meinem Werk behandelt. Und das mit Fug und Recht. Der Akt der Designation ist ja kein Akt der sakramentalen Weihegewalt, sondern der Jurisdiktion, und wird daher nirgends so passend und mit gleich vollem Verständnis erörtert, als im Traktat über die Kirche, wo als am eigenen Orte die Jurisdiktion zu besprechen ist. Mit der Frage über die Wiederholbarkeit der Krankenölung hat man sich früher im Traktat De Ecclesia nicht beschäftigt, da kein besonderer Grund dafür vorlag. Nun wurde aber in den letzten Jahren darüber eine Ansicht geäußert und verteidigt, die ich meinerseits mit der unfehlbaren Richtigkeit der vielhundertjährigen Disziplin der Kirche nicht ver-

einigen kann: ich habe demnach darüber aus ähnlichem Grunde handeln müssen, aus dem man auch zB. über die Ketzertaufe oder die Reordinationen im Traktat De Ecclesia handelt. Einigermaßen verwundert bin ich über die Beanstandung des Themas vom Ursprung der weltlichen Gewalt und der Verpflichtung der Konkordate. Die Frage über den Ursprung der weltlichen Gewalt ist als eine theologische, in den Rundschreiben Leos XIII behandelte, in der Theologie zu untersuchen; wo könnte dies nun schicklicher geschehen als im Traktat De Ecclesia, dort, wo das Verhältnis der geistlichen Gewalt zur weltlichen geschildert wird? Ebenso darf die Erörterung der Verpflichtung der Konkordate, jenes alius concordiae modus zwischen Kirche und Staat, wie ihn Leo XIII im Gegensatz zu dem an sich bestehenden nennt, in einem größeren Werke über die Kirche gar nicht fehlen. Ich bin daher auch nicht der erste, der sich zur Behandlung solcher Fragen verleiten ließ; man denke an Palmieri und Kardinal Billot.

Was nun die Ausführlichkeit der Behandlung betrifft, so mußte ich betreffs der Wiederholbarkeit der hl. Ölung doch wenigstens auf die noch nicht diskutierten, zum Teil sehr speziösen Gegengründe eingehen. Die übrigen Probleme gehören zu den dunkelsten und bis auf unsere Zeit umstrittensten; ich suchte sie, so viel an mir lag, aufzuhellen, und unter konziser Bewältigung eines ausgedehnten Stoffes nicht so fast in die Breite, als nach Möglichkeit in die Tiefe zu dringen. Ich rechne diese Abhandlungen zu den mühevollsten und hervorragendsten meines Werkes und hätte eher erwartet, daß sie der Rezensent einer Würdigung unterzogen hätte. Ich verweise in dieser Hinsicht auf die Rezension des Protestanten *G. Daxer* im Leipziger Theol. Literaturblatt (6. Dez. 1912): er nennt unter wiederholtem Hinweis auf den Umfang und Reichtum des Inhalts mein Werk eine erstaunliche Leistung (man verzeihe mir diese mehr ihn als mich ehrende Erinnerung), und findet es als „selbstverständlich, daß alles zur Sprache kommt, was mit dem Gegenstand des Werkes zusammenhängt“[1]).

---

[1]) Wenn dieser Rezensent nun freilich beisetzt, der Geist, in dem dies alles geschehe, sei der römisch-kirchliche, so kann ich ihm versichern, daß ich diesem Geist aus innerster und freudigster Überzeugung folge und daß ich trotz meiner langen Studien von unzähligen Einwendungen noch nie in meinem Leben von einem ernsten Zweifel über die Wahrheit dieses Geistes beunruhigt worden bin. Befremdlich war mir der Vorhalt, daß wir Katholiken die Werke von protestantischen Theologen in der Regel ignorieren; ich war immer der Meinung, daß eher das Gegenteil zutreffe; deshalb war ich auch

Ein ernster Vorwurf liegt in folgenden Worten: „Bei den Schriftbeweisen vermißt man fast durchwegs eine nähere Erklärung und Exegese des Textes (so zB. bei Act 15,7,I. B., S. 213 — Eph 4,11 ss [I 339] — 1 Kor 3,10 [II 214] — Jo 14,25; 15,26 [II 194] — Is 2,2. 3 [II 593] usw.). Besonders liebt es der Autor, als Beweis eine ganze Reihe von Schriftstellen ohne jede Erklärung und Bemerkung zusammenzustellen, darunter oft auch solche, deren Beweiskraft nicht von allen Theologen zugegeben wird (zB. I 205, 212, 254, 324, 339; II 197, 607, 616, 785, 844). Dagegen wird in einer 10 Seiten zählenden Anmerkung die Paulusstelle 1 Kor 15,51 eingehend und gründlich exegesiert".

Wer mein Werk nicht zur Hand hat, muß nach dieser Schilderung meinen, daß ich außer 1 Kor 15,51, d. i. dem in einer Anmerkung zur kirchlich erklärten Authentie der Vulgata behandelten Auferstehungstexte, die Schriftstellen soviel wie nicht näher exegesiert, ja vielfach ohne jede Bemerkung und ohne große Sorge wegen ihrer Beweiskraft an einander gereiht habe. Damit hätte ich mich aber in der Behandlung der ehrwürdigsten aller Quellen einer unverzeihlichen Leichtfertigkeit schuldig gemacht, die grell abstäche von der Gründlichkeit und peinlichen Genauigkeit, die Sp. mir sonst zuschreibt. *Reinhold* weiß in seiner vornehmen Rezension (Literaturblatt der Leo-Gesellsch. 15. Jan. 1913) nichts von jenem Mangel; er redet von „genau analysierten Schrifttexten". In Wirklichkeit habe ich erstens der Erklärung der grundlegenden Texte ganze lange Thesen gewidmet (III. IV. V). Zweitens habe ich andere wichtige Stellen ausführlich erläutert; so Jo 20,21 (N. 36 ff. 198. 207), Mat 18,15. 17.18 (119 f. 624. 644. 1182. 1239. 1275), Mat 10,2 (176 ff), Gal 2,11 ff (190 ff), Act 13,3 (228), Jo 3,3. 5 (351), Mat 16,18 (386 f. 468), Mat 28,18 ff (388. 411. 471. 796. 856. 895. 1280. 1357. 1378), Jo 14,16 f (389. 411), Is 54,12 f (420), Jer 31,31 ff (421), 1 Pet 5,13 (520. 523), 2 Jo 1 (587), Act 8,17 (699), 1 Kor

---

vom Referate im Literaturblatt aufs angenehmste überrascht. Den Grund, warum ein katholischer Theologe auf die Werke von Akatholiken oft nur in bescheidenem Maße sich beziehen kann, werde ich noch darlegen. Übrigens wird bei Anführung der protestantischen Autoren, die ich zitiere, vom Referenten übersehen, daß ich auch solche Schriften angebe, in denen ganze Wolken von protestantischen Selbstzeugnissen gesammelt sind. Daß ich gerade den „in Mode" gekommenen *Harnack* so vielfältig berücksichtige, möge man damit entschuldigen, weil er eben in Mode ist, und weil es schwer ist zu entscheiden, welche Gelehrte „mit mehr Recht als Vertreter des Standpunktes der evangelischen Kirche angesehen werden".

7,15 (725), 1 Tim 3,14 (835 ff), Jo 19,11 (1099), Jo 17,20 f (1188. 1201. 1322. 1357), Jo 10,27 f (1234), 2 Tim 2,20 (1264), 1 Kor 5,5. 13 (1275. 1278. 1405), 1 Jo 2,18 f (1286). Drittens, was ist eine „nähere Exegese“? Doch nicht eine entferntere oder weiter ausgreifende, sondern die sich gerade auf das bezieht, was man am betreffenden Orte beweisen will. Nun, diese wird der Leser dort finden, wo sie nach Sp. fehlen soll. So werden bei Act 15,7 ff alle Momente hervorgehoben, welche die von mir (N. 282) einzig behauptete allgemeine Abschaffung des mosaischen Gesetzes dartun. So zeige ich aus Eph 4,11 ff, wie das von Christus eingesetzte Amt der *pastores et doctores* beständig dauert (N. 412); mehr wollte ich an diesem Orte nicht, zur Erhärtung anderer Wahrheiten wird derselbe Text anderswo besprochen (N. 189. 1207. 1405). So wird 1 Kor 3,10 ff soweit erklärt (N. 861), als es zur Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit erfordert ist (vgl. N. 106). So wird Is 2,2 ff (N. 1181; vgl. 1187) inbezug auf die zu erweisende Sichtbarkeit der Kirche exegesiert; aber derselbe Text wird anderwärts in direkter Beziehung auf andere Wahrheiten ausgelegt (N. 1204. 1356. 1375. 1417). Zur Exegese von Jo 14,25 und 15,26 lag (N. 834) kein Grund vor; für den dort behaupteten immerwährenden Beistand Gottes berufe ich mich auf Mat 28,18 ff und Jo 14,16 f; die andern beiden Stellen erwähne ich nur als einfach die Sendung des Geistes der Wahrheit verheißend und somit als teilweise parallel. Übrigens wird ähnlich wie die vorher angezogenen Stellen eine Menge anderer in meinem Werk erklärt. Viertens, wenn ich mich bei solchen Stellen einer weiteren Interpretation enthielte, die wenigstens bezüglich des von mir behaupteten Punktes unwidersprechlich klar sind, wäre das zu tadeln? Sofort nach Veröffentlichung der fraglichen Kritik schrieb mir ein in diesem Fache sehr kompetenter Beurteiler unaufgefordert u. a.: „Als ob man bei Texten, die klar und deutlich wie die messianischen Weissagungen das messianische Reich d. i. die Kirche verkünden, noch besondere Exegese geben müßte, oder bei solchen wie Jo 14 und 15, die klar den Beistand des heiligen Geistes aussprechen! Der Dogmatiker ist nicht Exeget, sondern muß nur soweit auf die Exegese eingehen, als es zu seinem Zwecke nötig ist“. Mein Gewährsmann hätte sich hiebei auf den Ausspruch des hl. Augustin beziehen können, den ich (N. 1448) zitiere. Der große Kirchenlehrer sagt: In hac disputatione nostra apertum aliquid, quo manifestetur ecclesia, requiramus. Prorsus *quae alicujus interpretationis indigent*, interim seponamus, sed aperta veritas clamet, luceat, in obturatas aures irrumpat, dissimulantium oculos feriat. O Donatistae, Genesim legite . . Divinae voces de universa ecclesia

ita manifestae sunt, ut contra eas nisi haeretici animosa perversitate et caeco furore latrare non possint. Dennoch ist fünftens nicht wahr, daß ich ganze Reihen von Texten ohne jede Erklärung und Bemerkung zusammenstelle. Zum Beleg zitiert man B. I, S. 205; aber die Exegese zu den Stellen füllt ja, in Form einer sorgfältig mit Beibehaltung der entscheidenden Worte herausgearbeiteten Paraphrase, fast die ganze vorhergehende Seite, und dazu folgt unmittelbar noch eine Ergänzung! Auch die übrigen angeführten Stellen entbehren nicht, wo es notwendig erschien, einer erläuternden Bemerkung. Einige sind mit erklärenden Worten eingeleitet oder begleitet oder späterhin versehen (B. I, S. 324; II 616. 785 ff. 607 vgl. N. 1223); aus andern sind die beweisenden Elemente hervorgekehrt (II 197); bei andern wird auf die nach Beschaffenheit des Gegenstandes schwer ins Gewicht fallende Auffassung der heiligen Lehrer oder auch auf meine eigenen früheren Bemerkungen verwiesen (I 212. 254; II 844).

Endlich will ich zur Ermöglichung eines allseitigen Urteils über das von mir beobachtete Verfahren eine allgemeine Rechenschaft ablegen. Da nach dem hl. Augustin (vgl. N. 1359) fast die ganze heilige Schrift auf Christus und die Kirche geht, so suchte ich den kostbaren Schatz der Schrift auch in meinem Werke reichlichst zu verwenden. Alle einzelnen Stellen konnte ich nicht exegesieren, ich hätte eine Art *Cursus scripturae* schreiben müssen. So habe ich denn die Haupttexte eingehend interpretiert. Auch sehr viele andere einzelne Texte habe ich nach Maß der mir gestellten Aufgabe ausgelegt. Die übrigen habe ich mehr *in cumulo* angeführt, indem ich gewöhnlich eine summarische Erklärung vorausschickte oder folgen ließ (zB. auch N. 263 ff. 391 f. 1356). Es konnte das um so füglicher geschehen, als viele an sich klar sind, andere gerade durch die Zusammenstellung sich gegenseitig beleuchten oder auch ergänzen; aus diesem letzteren Grunde finden sich öfters zahlreiche Texte zum Erweise einer Behauptung oder ihrer einzelnen Teile in mühsamer Mosaikarbeit zusammengetragen (so N. 1209. 1237. 1313. 1315. 1318 ff. 1327 ff. 1335). Dazu tritt noch in vielen Fällen der herrliche, Geist und Leben strahlende Väterkommentar. Natürlich erheben nicht alle die zahllosen Texte gleich großen Anspruch auf Beweiskraft; ich gebe das selbst zu erkennen, indem ich die führenden voranstelle oder wörtlich abdrucke, andere gleichsam als Gefolge anreihe oder nur zitiere oder durch ein bloßes cfr. zur Vergleichung anempfehle. Ich glaubte durch ihre mit vielem Fleiß und Zeitaufwand verbundene Aufnahme die Brauchbarkeit meines Werkes nicht zu vermindern, sondern zu erhöhen; der Leser wird aufmerksam und zieht nach

Gefallen einen größeren Kommentar zu Rate. Wenn mir nun Sp. vorhält, daß unter den Stellen auch solche sind, deren Beweiskraft nicht von allen Theologen zugegeben wird, so kann ich das nicht bestreiten, da ich nicht zu allen Stellen alle Theologen gelesen habe. Aber was verschlägt das? Vom Schicksal der Bezweiflung bleiben auch bestens exegesierte Stellen nicht verschont. Ich bedauere nur, daß der Rezensent durch die Unbestimmtheit seiner Klage einen Verdacht auch auf etwa unschuldige Texte geworfen hat. Zu dessen Beseitigung habe ich mich der Mühe einer Nachprüfung unterzogen, und kann nun versichern, daß ich auf den betreffenden Seiten keinen Text entdecken konnte, der dort wenigstens nicht aus gutem Grunde stehen dürfte.

Ferner wird bemerkt, daß ich im allgemeinen die benützten Werke nicht zitiere, und die im letzten Teile, *de notis*, so reichlich angeführte Literatur nicht auch bei den anderen Thesen, besonders von der Hierarchie, anführe. Allein ich habe doch die von mir benützten Hauptwerke schon in der *Praefatio* aufgeführt. Außerdem wird eine Menge von anderen Autoren und von Detailforschungen aus Zeitschriften im Verlauf des Werkes verzeichnet, wenn ich auch nicht diesen allen einen Platz im Register gewähren konnte. Hätte der Rezensent überdies das von ihm gar nicht erwähnte reichhaltige Register unter dem Worte *Hierarchia* nachgeschlagen, so wäre ihm nicht entgangen, daß das bei der These von der Einsetzung der immerwährenden Hierarchie Vermißte in der These von der Apostolizität der Kirchengewalt ergänzt wird. Ebenso hat er den von mir in der *Praefatio* berührten Anhang nicht beachtet. Dazu folge noch eine allgemeine Erwägung. Die Literaturangabe soll nie der ungesunden Sucht entspringen, dem Leserpublikum eitel zu imponieren, sondern dem Bestreben, ihm wahrhaft zu nützen. Deshalb wird der Historiker, auch der Dogmenhistoriker, in der Regel auf eine weite Literatur als auf die Quelle, woraus er unmittelbar schöpft, sich berufen müssen; die vielen kontingenten Tatsachen, aus denen sich die Geschichte zusammensetzt, lassen sich eben nicht anders als durch Zeugen feststellen, und die primären Quellen, die das Zeugnis über die einzelnen Fakta enthalten, sind oft nur der Einsicht von einigen wenigen zugänglich. Anders verhält es sich mit dem systematischen Theologen. Dieser hat seine eigentlichen Quellen alle unmittelbar vor sich, die Schrift, die Tradition, die anerkannt großen Theologen; diese hat er notwendig zu zitieren, die der seinen parallelen Arbeiten nur insofern, als die Sicherstellung der eigenen Ansicht es erheischt. Daraus erklärt sich mein Verhalten betreffs der Literaturangabe. Akatholische Gelehrte konnte ich leider nur selten

nennen, um mich auf sie zu stützen; allzu starke Vorurteile lassen eine Erkenntnis der Wahrheit meist nicht aufkommen; man kann sie fast nur zitieren, um sie zu widerlegen. Da sie nun aber nach unzähligen und täglich sich noch mehrenden Richtungen auseinandergehen, so ist es ausgeschlossen, mit allen sich direkt zu beschäftigen; es bleibt nichts anderes übrig, als an einige hervorragende sich zu halten und mit den andern sich indirekt, durch einfache Erhärtung der katholischen Wahrheit, abzufinden. Bezüglich der katholischen Literatur hat allerdings ein Kompendium reichere Angaben zu enthalten, damit der Leser in der Lage sei, sich volleren Aufschluß zu erholen. Diese Notwendigkeit schwindet aber in dem Maße, als das eigene Werk an Inhalt zunimmt. Was hat es noch für einen Zweck, dort auf andere zu verweisen, wo man selbst Weiteres bietet? Wenn ich die Literatur im letzten Teile, bei Anwendung der Kennzeichen, besonders reichlich anführe, so ist das nicht Willkür oder Ungleichheit, sondern geboten von der Sache. Vorher hatte ich nur das Wesen, die Eigenschaften und Kennzeichen darzulegen, die der wahren Kirche nach dem in Schrift und Tradition aufgezeichneten Willen ihres Stifters zukommen. Im letzten Teile aber ist zu zeigen, daß in der römisch-katholischen Gemeinschaft des zwanzigsten Jahrhunderts sich jene Kennzeichen vorfinden. Da kann man aber mit der Schrift und alten Tradition öfters gar nichts ausrichten, es haben vielmehr die Zeugnisse der Zeitgenossen einzutreten; daher die weitgehende Rücksichtnahme auf die Literatur der Gegenwart. Übrigens wird es ein Mehr oder Minder in der Auswahl, wie des Stoffes, so der Literatur stets geben. Das Urteil darüber nimmt leicht eine subjektive Färbung an, und gewiß ist nur das eine, daß es nie gelingen wird, den Wünschen aller zu genügen. Dem Urteil Sp.s stelle ich das eines französischen Kritikers gegenüber: On ne voit jamais apparaître un nouveau livre sur les questions théologiques concernant l'église sans ressentir une joie bien légitime et en même temps une certaine crainte; car, s'il faut ne pas ignorer les progrès des sciences, la critique exégétique et les derniers travaux sur l'histoire des dogmes, il est bon par ailleurs de ne pas dépasser la bonne mesure. Les volumes que le R. P. Straub vient d'écrire sur l'église catholique nous ont pleinement réjouis et satisfaits (La Croix, 29 oct. 1912).

Den Grund, warum ich auch nach dem Erscheinen der neueren Auflage von Denzingers Enchiridion die Zitation der früheren im allgemeinen beibehielt, habe ich in der *Praefatio* berührt; es konnte aus meinem Verfahren umso weniger eine Unzukömmlichkeit entstehen, als die Nummern der in beiden Auf-

lagen enthaltenen Dokumente in der neueren in Konkordanz gebracht sind. Die vor Beendigung des Druckes veröffentlichte neueste Auflage von Harnacks Dogmengeschichte konnte ich mit der vorhergehenden noch vergleichen. Hätte es sich nicht empfohlen, hier dem Leser mitzuteilen, daß ich den in der neueren Auflage Denzingers als unecht gestrichenen, so wichtigen Brief Leos des Großen an Turribius (N. 635 Anm.) revindiziere, oder daß ich nun nebst der älteren von Harnack gegebenen Erklärung des berühmten Irenäuszeugnisses auch seine neueste, ebenso verkehrte (N. 986 Anm.; 1404 Anm. 2) widerlege?

Wir kommen jetzt zu den Bedenken betreffs des Inhalts meines Werkes. Vor allem scheint es dem Rezensenten, daß ich bei Bestimmung des *valor dogmaticus* der Thesen manchmal etwas zuviel behaupte. Dogma ist eine Wahrheit, die von Gott geoffenbart, d. h. in Schrift oder Tradition enthalten und als solche von der Kirche zum Glauben genugsam vorgestellt ist. Diese Vorstellung kann auf zweifache Weise geschehen, entweder durch feierliche Definition oder durch moralische Übereinstimmung in der gewöhnlichen Lehre. Im ersten Fall ist der dogmatische Charakter einer Wahrheit leicht erkennbar; umso schwerer wird oft die Abschätzung einer moralisch genommenen Einhelligkeit. Am bequemsten ist es da, sich mit dem Mindestmaß dessen, was gesagt werden kann, zu bescheiden; man enthebt sich dadurch der Mühe eines weiteren Nachdenkens und entzieht sich der Gefahr des zu erwartenden Widerspruchs. Allein es ist auch offenbar, daß so die Theologie keine Fortschritte macht. Ich habe deshalb bei allen meinen Thesen auch das zweite Kriterium eines Dogmas gewissenhaft erwogen und daraufhin mein Urteil abgegeben. Hören wir, was Sp. daran zu bemängeln hat. Er kann eine ausdrückliche Definition, daß die Kirche als Gesellschaft von Christus gestiftet wurde, in der von mir (N. 34) angeführten Stelle des Vatikanums nicht finden. Aber wo behaupte ich, daß dies eine ausdrückliche Definition jener Wahrheit sei? Und wo sage ich ferner, was er insinuiert, daß ich mich bei meinem Urteil über den dogmatischen Wert der These bloß auf diese Stelle stütze? Die Stelle zitiere ich deshalb, weil sie von der Kirche alles aussagt, was man unter dem Wort Gesellschaft versteht. Denn sie lehrt den von Christus gewollten Zweck der Kirche, *ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet*, und begreift damit die etwa notwendigen Mittel; sie nennt die Materie, die Gesamtheit der Gläubigen; sie hebt hervor die Form, die Einheit im Glauben und in der Liebe; sie betont das Prinzip der Einheit, *pastores et doctores usque ad consummationem saeculi*, d. h., im Sinne des Konzils die

immerwährende bischöfliche Autorität. Damit habe ich alle zur Bildung einer Art von Gesellschaft notwendigen Elemente. Übrigens habe ich hier die allgemeine, von Anfang bis auf die Erklärung Leos XIII (N. 50) reichende Glaubensüberzeugung der Kirche im Auge, und mein Urteil ist um so weniger anfechtbar, als ich in dieser These noch sehr vorsichtig statuiere, daß die Kirche von Christus in *forma quadam societatis* gegründet worden sei. — Meine Ansicht bezüglich der dogmatischen Bedeutung der These von der *necessitas medii ecclesiae* formuliere ich also (N. 349): Immo fas sit dicere, priorem quoque partem, ubi vinculum aliquod habendum cum ecclesia necessitate medii necessarium asseritur, si rem quidem enuntiatam, non modum enuntiandi, spectes, non tantum sententiam theologice certam esse, sed ad fidem pertinere. Der Rezensent erklärt, es sei nicht bewiesen, daß eine solche Notwendigkeit, wenigstens der Sache nach, zu glauben sei. Einen Grund für diese Leugnung gibt er nicht an. Ich halte ihm hier einfach die Aussprüche der Väter und eine Reihe von Definitionen entgegen, denen zufolge die Kirche, ähnlich der Arche Noes, als ein Rettungsmittel zu glauben ist, außer dem es kein Heil gibt (N. 365. 366. 367. 374); dadurch ist doch soviel entschieden, daß niemand zu retten ist, der in keiner Weise, nicht einmal dem eingeschlossenen guten Willen nach, *voto implicito*, zur Kirche Christi gehört. — Nachdem ich im ersten Teil einer These (N. 1254) behauptet habe, daß die öffentlichen Häretiker, nämlich alle und somit auch die materiellen, schlechthin *extra ecclesiae corpus* stehen, behaupte ich im zweiten Teil das Gleiche von den öffentlichen Schismatikern und urteile dann (N. 1257) über die Gewißheit dieser Sätze also: Nos thesim positam saltem ut sententiam nobis certam vindicamus; quin respiciendo etiam doctrinam concilii vaticani, communionis aeque ac fidei unitatem ecclesiasticam exhibentis, cum prima parte thesis alteram, quatenus quidem agitur de schismaticis conversationem absolute omnem cum ecclesia repudiantibus, pro dogmate fidei habemus. Ich dränge diese Ansicht niemandem auf, aber ich halte sie durchaus für richtig. Es ist ja Dogma, daß die Kirche eine sichtbare Gesellschaft ist, daß nicht nur ihr Fundament oder Haupt, sondern auch ihr Gebäude oder ihre Glieder als solche, d. i. als verbunden mit dem Fundamente oder Haupte, sichtbar sind. Damit ist ohne Weiteres gegeben, daß auch der materielle öffentliche Häretiker oder Schismatiker nicht einfachhin ein Teil des Gebäudes oder Leibes der Kirche ist. Insofern ihn dieses oder jenes sichtbare Element, zB. die Taufe, an die Kirche bindet, gehört er einigermaßen, *secundum quid*, zum Leib der Kirche; insofern er guten Willens ist, gehört

er auch der Seele nach zur Kirche; aber solange dieser gute Wille nur innerlich und vor Gott besteht, und jede gesellige, äußere Gemeinschaft im Glauben oder im Wandel mit dem sichtbaren Haupt der Kirche und den ihm untergebenen Gliedern mangelt, ist er *simpliciter* zum Leib der Kirche nicht zu zählen. Sp. fordert den genaueren Nachweis, daß die Aussprüche der Tradition auch auf die *haeretici* und *schismatici materiales* anzuwenden seien. Allein das ist zuviel verlangt; jene späteren Termini würde man bei den Vätern natürlich vergebens suchen; aber indem sie ohne Ausnahme von den Häretikern und Schismatikern reden, begreifen sie eben alle. Mit Recht sagt auch Kardinal *Billot* (De ecclesia th. XI. §. 1): Et ipsos haereticos materiales extra visibile ecclesiae corpus versari satis docent Patres, cum excludunt omnes qui ab haeresiarchis seducti ad eorum congregationes utcumque pertinent, nullo discrimine facto inter eos qui sceleris participes exsistunt, et eos qui bona forsitan fide alienos istos sequuntur. — Bezüglich der Katholizität der Kirche sage ich (N. 1347): Catholicitatem facti moralem absolutam et relativam eandemque simultaneam et perpetuam, seponendo interim cum tempore primo ultimum neque notam ullam opinioni contrariae theologorum nonnullorum inurendo, pro veritate revelata satis jam proposita non immerito habeamus. Diese Behauptung geht nicht zu weit; man halte sich u. a. gegenwärtig, daß die Väter und an ihrer Spitze Augustin als Wortführer der Kirche die Donatisten schon deshalb nicht für die wahre Kirche erklärten, weil sie das durch die klarsten Zeugnisse der Schrift verheißene Merkmal der Kirche Christi nicht aufwiesen, indem sie nicht alle Völker umfaßten, sondern auf Afrika sich beschränkten (N. 1358. 1359. 1448). Hiemit ist als geoffenbart hingestellt die simultane und immerwährende Katholizität, weil sonst die Donatisten sofort hätten entgegnen können, daß sie, wiewohl zeitweilig auf Afrika beschränkt, doch die legitime Fortsetzung der alten wahren Kirche seien; und es ist desgleichen als geoffenbart hingestellt nebst der absoluten auch die hinsichtlich der einzelnen Sekten relative Katholizität, weil sonst die Katholizität ein genügendes Kennzeichen der Kirche nicht mehr wäre (vgl. N. 1372. 1377).

Der Rezensent sagt weiter: „Auch den Begriff des *factum dogmaticum* faßt er (Str.) etwas weit auf. Er schreibt der Kirche die Gewalt zu, die Tatsache der nach der Zeit Christi geschehenen Wunder unfehlbar festzulegen; den Grund aber, den er angibt, daß nämlich sonst die Tatsache und die Beweiskraft der Wunder Christi in Gefahr käme, können wir nicht einsehen". Ich will versuchen es klar zu machen. Ich rede (N. 890) nicht von allen

nach Abschluß der Offenbarung etwa geschehenden Wundern, sondern ausdrücklich *de factis consimilibus*, von Tatsachen, die den geoffenbarten Wundern gleichen, die nämlich ebenso wie zB. die Wunder Christi durch Augen- oder Ohrenzeugen sich feststellen lassen oder auch schon feststehen, die ebenso offenbar die natürlichen Kräfte übersteigen, die ebenso zum Erweise dieser oder jener Aussage gewirkt werden. Dann ist aber evident, daß niemand die geschichtliche Erkennbarkeit und Wirklichkeit oder den wunderbaren Charakter oder die Beweiskraft dieser nach der Apostelzeit geschehenen Wunder leugnen kann, ohne mit gleichem Recht die von Christus selbst den Juden gegenüber geoffenbarte Wahrheit der Konstatierbarkeit und Tatsächlichkeit oder der wunderbaren Beschaffenheit oder der Beweiskraft der Wunder Christi abzulehnen. Es fallen somit Wunder jener Art unter den Begriff einer mit der Offenbarung enge verbundenen Tatsache und sind nicht weniger als andere *facta dogmatica* Gegenstand der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche. Zu diesem ersten füge ich ein zweites Argument. Es ist geoffenbarte Wahrheit, daß Wunder mehr oder minder immer auf den Glauben folgen (Mark 16,17 f; Jo 14,12). Zur wirksamen Verteidigung dieser Wahrheit kann es aber nötig werden, daß man diese oder jene auch jetzt noch sich ereignende Tatsachen *in concreto* als Wunder konstatiere. Also! Ein dritter Beweis folgt später (N. 917): Die Kirche pflegt offiziell, wenn auch nicht peremptorisch oder unfehlbar, über neuere Wunder vor der Heiligsprechung zu urteilen. Sie vermag dies aber nur insofern, als solche Wunder ein Objekt ihrer Lehrgewalt oder mit der Offenbarung wenigstens verflochten sind. Mithin bezeichnet sie durch ihr Verhalten derlei Wunder als dogmatische Tatsachen, über welche sie nach Gutbefinden auch unfehlbar sich äußern könne; denn ihre Unfehlbarkeit reicht ebenso weit als ihre Lehrvollmacht (vgl. N. 915. 893).

Zur Widerlegung meiner Ansicht von der unfehlbar festgestellten Erscheinung der unbefleckten Jungfrau in Lourdes wird mir ein aus dem Zusammenhang herausgerissener Satz der Modernistenenzyklika Pius' X vom 8. Sept. 1907 vorgehalten. Die Stelle lautet vollständig: Quum autem de piis traditionibus judicium fuerit, illud meminisse oportet, ecclesiam tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones eiusmodi ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita; quod etsi rite fiat, non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet. Sic plane sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis, abhinc annis triginta, edicebat: „Ejusmodi apparitiones seu revela-

tiones neque approbatas neque damnatas ab apostolica sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana, juxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam". Hoc qui teneat, metu omni vacabit. Nam apparitionis cujusvis religio, prout factum ipsum spectat et relativa dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti; prout vero absoluta est, semper in veritate nititur, fertur enim in personas ipsas sanctorum qui honorantur. In diesem ganzen Passus samt dem letzten mit *Nam* eingeleiteten und von Sp. zitierten Satze ist lediglich von solchen Offenbarungen oder Erscheinungen die Rede, die nur unter vielen Kautelen in Schriften erzählt werden dürfen, deren Wahrheit die Kirche nicht behauptet, deren fromme Annahme von der Kirche höchstens nicht verboten wird und nur darum mit ruhigem Gewissen erfolgen kann, weil sie nur eine bedingte ist. In vollem Gegensatz hiezu werden die Erscheinungen von Lourdes in dem Dekret geschildert, wodurch Pius X später, 13. Nov. 1907, das Fest der Erscheinung der unbefleckten Jungfrau *suprema auctoritate sua* auf den ganzen katholischen Erdkreis ausdehnt. Hier werden die Erscheinungen in Lourdes unbedenklich als wirkliche und zwar als *celeberrimae* bezeichnet, und daraufhin ein Fest für die ganze Kirche angeordnet, als dessen Gegenstand nicht bloß die unbefleckte Empfängnis, sondern direkt das Mysterium der Erscheinung der Unbefleckten schon im Titel und dann in der Messe und im Offizium, zB. in der Festoration oder im Hymnus und in der Antiphone zum Magnifikat der zweiten Vesper hervorgehoben wird. Die Frage kann nur die sein, ob diese kirchliche Bejahung des Festgeheimnisses unwiderruflich und sohin unfehlbar sei. Ich antworte mit Ja und zwar darum, weil jedes allgemeine Gesetz der Kirche objektiv unfehlbar gut ist; das ist ein Festgesetz nur dann, wenn sein eigentlicher Gegenstand unumstößlich wahr ist. Alle Gefahr, daß etwa wegen Aufdeckung eines Betrugs die Kirche zur Unterdrückung des Erscheinungsfestes gezwungen würde, erscheint sonach beseitigt. Eine Analogie bietet das Fest der unbefleckten Empfängnis; man lese doch einmal nach, mit welchem Nachdruck Pius IX in der Bulle *Ineffabilis Deus* zum Zweck der feierlichen Definition aus dem schon bestehenden Feste auf die Wahrheit des Geheimnisses schließt. Das von der Erscheinung in Lourdes Gesagte gilt gleichermaßen von der Stigmatisation des hl. Franziskus.

Dem Rezensenten ist überdies nicht ersichtlich, warum der Tod Petri in Rom ein *factum dogmaticum* sein soll. Den Rang eines *factum dogmaticum* erkenne ich (N. 588) dem Tode Petri in Rom zu, indem ich dieses Faktum in Form einer bescheidenen

Behauptung, durch die Worte *vel etiam*, der zunächst als dogmatisch bezeichneten Tatsache des römischen Aufenthalts Petri hinzufüge. Als Grund meiner Ansicht gebe ich die innige Verknüpfung dieser beiden Tatsachen mit dem römischen Episkopate Petri an, den ich als geoffenbart voraussetze. Die Verknüpfung denke ich nicht so, als ob *in abstracto*, der Natur der Sache nach, Petrus nicht hätte, gleich Avignoner Päpsten, bis zum Tode Bischof von Rom sein können, ohne je persönlich in Rom zu residieren; sie besteht vielmehr darin, daß, nach einem kurz zuvor von mir gebrauchten Ausdruck, *in concreto*, in den Zeugnissen der Tradition, der römische Aufenthalt und Tod Petri mit dem römischen Episkopat wenigstens so enge verwoben erscheint, daß man jene Tatsachen nicht leugnen kann, ohne zugleich die Gewißheit des Episkopates zu erschüttern (vgl. N. 515 ff). So bezeugt von Petrus auch das Vatikanum (sess. IV. c. 2): Ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae romanae sedis, ab ipso fundatae *ejusque consecratae sanguine* vivit et praesidet et judicium exercet. Unde quicunque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet. Man beachte, daß hier das römische Martyrium Petri sogar unmittelbarer ausgedrückt wird als der Aufenthalt. Denn gründen konnte Petrus die römische Kirche auch zB. durch seine Schüler und ihr vorstehen als Bischof auch aus der Ferne; aber um die römische Kathedra mit seinem Blute zu weihen, dazu war doch, soll die Metapher nicht allzu kühn sein, die persönliche Anwesenheit Petri an seinem Bischofssitz erfordert.

Sp. möchte als Hauptbeweis für die *necessitas medii ecclesiae* das Argument aus der Taufe betrachten; jedoch verlangt er den Nachweis, daß nach der Tradition die Taufe deshalb *necessitate medii* notwendig ist, weil sie einen Anschluß an die Kirche bewirkt und nicht bloß die Nachlassung der Sünde, oder wenigstens den Nachweis, daß der Anschluß an die Kirche der *effectus primarius* der Taufe ist. Was ist darauf zu sagen? Unstreitig ist der Anschluß an die Kirche nicht die einzige Wirkung der Taufe. Er ist auch nicht ihr *effectus primarius*. Der *effectus primarius* eines Sakramentes ist nicht der zuerst eintretende, sondern der zuerst *per se* oder nicht eines andern wegen beabsichtigte; dieser aber ist bei der Taufe die Gnade der Wiedergeburt zu einem übernatürlichen Leben. Wäre also das „Hauptargument“ von einem konträren Nachweis abhängig, so müßte man es fallen lassen. Allein ein solcher Nachweis ist überflüssig. Es genügt vollkommen, daß die allein heilbringende Taufe ein Element der Kirche ist, das

an sich auf immer formell der Kirche einverleibt; denn so ist wahrhaft das Heil nur von der Kirche und in der Kirche. Das in meinem Werke (N. 350 ff) entwickelte Argument ist in Kürze dieses: Ein zum Heile, d. h. zur heiligmachenden Gnade und daraufhin, zur Seligkeit notwendiges Mittel ist die Taufe. Nun aber ist die Taufe nach dem durch Schrift und Tradition bezeugten Willen Christi eine rechtlich nur der wahren Kirche zukommende sakramentale Sache, ein Element der wahren Kirche, ja sie ist nach demselben Willen *janua ecclesiae*, d. i. jenes Element, dessen Spendung an sich die Aufnahme in die wahre Kirche zur formellen und darum unmittelbaren Wirkung hat; überdies wird jeder gültig Getaufte mit einem unauslöschlichen Merkmal als ein von rechtswegen für immer zur wahren Herde Christi gehörendes Schäflein innerlich gezeichnet. Mit der Taufe ist sonach auch der an sich erfolgende Eintritt in die Kirche und der diesen Eintritt an sich besiegelnde Charakter, wenn nicht zeitlich, so doch der Natur der Sache nach früher als die dadurch zu vermittelnde heiligmachende Gnade oder das Heil. Es kann nun freilich geschehen, daß auch die gültige Taufe einen Erwachsenen *per accidens*, wegen eines von ihm gesetzten Hindernisses, tatsächlich nicht in die Kirche eingliedert. Aber dieses Hindernis ist entweder schuldbar oder schuldlos. Ist es schuldbar, so gereicht die Taufe nicht zum Heile, sondern zum Verderben. Ist es schuldlos, so besteht wenigstens, bei anderweitiger guter Disposition, eingeschlossen der Wille, durch Empfang der Taufe der Anordnung Christi zu entsprechen oder auf immer in die Kirche einzutreten, und so ist auch in diesem Falle die Taufe als *janua ecclesiae* und die Kirche durch diese ihre in sie einführende *janua* ein notwendiges Mittel des Heils.

Auf die Frage vom Ursprung der Jurisdiktion des päpstlichen Beichtvaters (N. 797 ff) lege ich viel Gewicht und zwar deshalb, weil ihre Lösung mir den Schlüssel in die Hand gibt zur Entwirrung des großen Problems vom Ursprung der weltlichen Gewalt. Die Jurisdiktion kann dem päpstlichen Beichtvater nur Gott, nicht der Papst erteilen. Denn niemand kann eine Jurisdiktion verleihen, die er selbst nicht hat; wenn ich nicht das Recht habe, dem Cajus zu befehlen, ihn zu richten, ihn zu strafen, so kann ich nicht dem Titius eine solche Macht über Cajus geben; die Jurisdiktion im einen ist eben korrelativ zur Untertänigkeit im andern, und so kann ich nicht eine Jurisdiktion über Cajus dem Titius übertragen, wenn ich nicht den Cajus unterwerfen, d. h. ihm die gebieterische Weisung geben kann, dem Titius zu gehorchen. Nun aber hat der Papst nicht die Macht, in eigentlichem Sinne sich selbst etwas zu befehlen, so daß er zuwiderhandelnd durch Un-

gehorsam gegen sich selbst sündigen würde; ebensowenig hat er die Macht, in eigentlichem Sinne über sich zu Gericht zu sitzen oder sich zu bestrafen. Also kann er auch eine solche Macht keinem andern geben. Wer die Gewalt hätte, sich selbst zu binden, hätte doch auch die Gewalt, sofort wieder sich selbst zu lösen; ist eine derartige Gewalt mit dem Begriff einer wahren Jurisdiktion vereinbar? Nein, sich selbst zu befehlen vermochte nur der Gottmensch, ob seines zweifachen, des gebietenden göttlichen und gehorchenden menschlichen Willens. Sonach konnte der Sohn Gottes, wenngleich sein göttlicher Wille im Vater und heiligen Geiste derselbe ist, doch mit Wahrheit sprechen: Vater, nicht mein Wille geschehe, sondern der deine. Anders ist zu urteilen von jedem bloßen Menschen. Die Unterscheidung zwischen Fürst und Privatmann, zwischen Papst und Sünder erscheint als eine Ausflucht. Das ist umso klarer, als ein Fürst in die privaten Angelegenheiten sich überhaupt nicht einzumischen hat, und als der Papst auch wegen der in seiner Amtsführung etwa begangenen Sünden, zB. wegen der übrigens noch so gültigen Beförderung eines Unwürdigen, sich verantworten muß. Dementsprechend wirft er sich vor seinem Beichtvater nieder nicht als vor einem von ihm selbst gesetzten und abhängigen Richter seiner Taten, sondern als vor dem unmittelbaren Abgesandten seines von ihm Rechenschaft fordernden Obern Christus. Die Weise der Jurisdiktionsverleihung begreift sich auch unschwer: Der Herr wollte wirksam, daß auch der Papst dem Bußgerichte unterworfen sei; den Bußrichter bestimmte er nicht selbst, er ließ dem Papste die Wahl; durch diese Wahl setzt der Papst die Bedingung oder die *causa exigens jurisdictionis* für den Erwählten, um dem göttlichen Gesetze genügen zu können; die *causa conferens jurisdictionis* ist jener wirksame Wille des Herrn. Es sind verschiedene Fragen, ob jemand einem andern Jurisdiktion über sich selbst geben könne, und ob er sich einem andern gegenüber verpflichten könne. Wenn jemand mit einem andern über eine Arbeit um einen Lohn übereinkommt, so gehen sie eine gegenseitige Verpflichtung ein, aber keiner von beiden wird dadurch Oberer des andern; wer den Vertrag verletzt, sündigt wider die Gerechtigkeit, nicht wider den Gehorsam. Ich ziehe darum auch die Verpflichtung gegen einen andern nur zum Zweck eines Beweises bei, indem ich schließe: Niemand kann ohne Dazwischenkunft eines höheren Willens sich eine Pflicht bezüglich eines andern auflegen oder, was dasselbe ist, einem andern ein Recht abtreten, das er hat; mithin kann er ohne jene Dazwischenkunft noch viel weniger einem andern das Recht der

Jurisdiktion erteilen, das er über sich nicht hat. Mit Unrecht legt man mir übrigens einfachhin die Ansicht bei, „es könne niemand einem andern gegenüber sich verpflichten“. Ich rede konstant mit einer doppelten Beschränkung, nämlich nur von einem *obligare proprie*, von einer Verpflichtung im eigentlichen Sinne (vgl. *Costa-Rossetti*, Synopsis philosophiae mor. th. 46; diese Zeitschr. 1886, S. 588 f), und unter Aberkennung einer *causa conferens*, während ich eine *causa exigens* in dem sich Verpflichtenden anerkenne. *Suarez* und *Lugo*, die ich (N. 797) selbst zuerst zitierte, und der hl. *Thomas* (in l. 4. sent. dist. 19. q. 1. a. 3. sol. 3), den ich jetzt noch beifüge, wären freilich große Gegner; aber indem sie alle die Frage unter der von mir dargelegten Rücksicht einer *causa exigens* nicht betrachten, können sie kaum als Gegner gelten. Außerdem hält *Suarez* seine Meinung betreffs der Jurisdiktion des päpstlichen Beichtvaters nicht für sicher, und er lehrt sogar (defens. fidei cath. l. 4. c. 7. n. 2 ff), daß der Papst weder eine zeitliche noch eine geistliche Jurisdiktion in *foro exteriore* über sich gewähren könne, weil er sie selbst nicht habe. Der hl. *Thomas* aber konnte deshalb aaO. die Schwierigkeit weniger empfinden, weil er dort der eigentümlichen Ansicht ist, die Schlüsselgewalt des Priesters erstrecke sich aus sich auf alle, und es bedürfe daher nur der Zurücknahme der Beschränkung der Materie seitens des kirchlichen Obern, damit auch er ihr unterworfen sei. Da ich in dieser, wie in der verwandten Frage vom Ursprung der weltlichen Gewalt, von alten Prinzipien ausgehend eine neue Bahn einschlage, so stehe ich allerdings noch etwas vereinzelt. Ob das so bleiben wird, wie der Rezensent meint, sei ruhig abgewartet.

Weiterhin schreibt Sp.: „Mit *Palmieri* nimmt auch Str. gegen *Schneemann*, *Pesch* u. a. ein einziges Subjekt der kirchlichen Unfehlbarkeit an. Dem *Palmieri* scheint *Pesch* mit Recht vorzuwerfen, er habe die Meinung der Gegner so dargestellt, als ob sie lehrten, die Bischöfe seien auch ohne den Papst unfehlbar. Str. stimmt nun hierin *Palmieri* bei, wie aus seiner Darstellung der Kontroverse (II. S. 470) und seiner Argumentation (S. 471) hervorgeht. Auch ist es nicht richtig, daß die gegnerische Sentenz eine doppelte, beiderseitig unabhängige Unfehlbarkeit (*infallibilitates duae independentes*) in der Kirche (S. 472 und 473) annimmt. Deshalb ist auch die Antwort des Verfassers auf das erste Hauptargument der Gegner unrichtig“. Wie liegt die Sache? *Palmieri* beweist (De romano pontifice th. XXVI) zunächst gegen die Gallikaner, daß, während der Papst aus sich allein unfehlbar ist, der Gesamtheit der übrigen Bischöfe ohne Papst die Unfehlbarkeit nicht zukomme; und daraus folgert der scharfe Denker, daß der

unmittelbare oder aus sich unfehlbare Träger der Unfehlbarkeit nur einer ist, der Papst. *Pesch* macht nun (Praelect. dogm. I. N. 459) keineswegs dem *Palmieri* daraus einen Vorwurf, daß er in besagter Weise *proxime, de industria* wider die Gallikaner auftritt; er will nur den von ihm daraus gezogenen Schluß nicht zugeben, indem er wörtlich lehrt: Non ita concors est loquendi modus inter catholicos theologos, quod attinet quaestionem, utrum unum an duplex subjectum magisterii infallibilis ecclesiastici admittendum sit, seu utrum episcopi eatenus tantum sint infallibiles, quatenus infallibilitas summi pontificis in reliquos episcopos derivetur, an etiam collegio episcopali cum summo pontifice ut suo capite conveniat infallibilitas, quae sit *independens* ab infallibilitate summi pontificis ex cathedra loquentis. Priorem sententiam sequitur Palmieri, qui vult unum solum esse subjectum immediatum infallibilitatis, summum pontificem ... Altera sententia videtur praeferenda. *Pesch* behauptet also wider *Palmieri* außer der zweifelsohne unabhängigen Unfehlbarkeit des Papstes (vgl. bei *Pesch* N. 507) noch eine andere unabhängige, die des Papstes mit dem Kollegium der Bischöfe. Indem ich die Ansicht *Palmieris* in Schutz nehme, stelle ich in treuer Wiedergabe nicht weniger als dreimal (N. 1060. 1062) die gegnerische Sentenz einer doppelten unabhängigen Unfehlbarkeit so dar, daß die eine dem Papste eigen sei, die andere dem bischöflichen Kollegium mit seinem päpstlichen Haupte. Demnach habe ich die gegnerische Sentenz sehr wohl verstanden; dagegen hat Sp. sowohl den Gedanken *Palmieris*, als seine Bekämpfung durch *Pesch* und meine Verteidigung leider mißverstanden. Damit fällt nicht meine Antwort auf das erste Hauptargument der Gegner, wohl aber die Einwendung des Rezensenten. Dazu noch ein Wort. Zum Erweis des kontroversen irgendwie zweifachen unmittelbaren Subjektes der Unfehlbarkeit genügt es nicht darzutun, daß der Papst, wenn er allein definiert, unfehlbar sei, und daß das bischöfliche Kollegium mit dem Papste, wenn es entweder auf einem Konzil oder außer ihm eine Lehre als endgültige vorträgt, unfehlbar sei; in diesen beiden Stücken sind alle Theologen und die ganze Kirche einig. Es müßte entweder gezeigt werden, daß der Papst nur dann unfehlbar ist, wenn er definiert, dagegen der Papst mit den Bischöfen auch dann, wenn sie ohne Definitionsabsicht etwas einmütig lehren, oder es müßte gezeigt werden, daß nebst dem Papste auch wenigstens die Mehrheit der Bischöfe vom heiligen Geiste unmittelbar so geleitet wird, daß sie unfehlbar das Richtige trifft, auch wenn sie das endgültige Urteil des Papstes noch nicht kennt. Nun ist aber das erstere falsch; es kann zB. mit dem Papste ein

Konzil durch einstimmiges *Placet* eine bloße Seligsprechung vornehmen, und doch ist das noch keine unfehlbare Kundgebung. Das andere aber ist unerweisbar; vielmehr spricht dagegen, daß die Lehre eines noch so großen Konzils nicht für endgültig und so für unfehlbar gehalten wurde ohne die präformierende oder bestätigende Stimme des römischen Bischofs. Im übrigen sei der Leser auf mein Werk verwiesen.

Nachdem ich dargelegt, daß die geheimen Häretiker oder Schismatiker nicht von der Kirche ausgeschlossen sind, kleide ich meine Anschauung bezüglich des durch geheimen Mangel Nichtgetauften in die Worte (N. 1304): Videtur plane affirmando etiam ad quaestionem illam affinem respondendum esse, debeatne in ecclesiae membris numerari homo in ecclesiae communione vivens, cujus baptisma sive extra culpam sive culpa sua occulte quidem nullum sit. Ich bringe dafür mehrere Beweise (N. 1304. 1307). Nicht wirksam entkräftet der Rezensent den ersten, der Analogie mit den geheimen Häretikern und Schismatikern entnommenen, durch den Einwurf, daß die positiven Zeugnisse zur Zugehörigkeit zur Kirche zweifellos die *professio externa fidei*, nicht ebenso den inneren Glauben verlangen, während sie alle von der wirklichen Taufe als notwendiger Bedingung sprechen. Allein der Grund dieser Erscheinung ist der Umstand, daß die Fälle geheimer Häresie ungleich häufiger sind als die einer insgeheim ungültigen Taufe und darum mehr als diese zu einer Erörterung Anlaß gaben, nicht aber der Abgang der von mir behaupteten Analogie zwischen *una fides* und *unum baptisma* und somit auch zwischem wirklichem Glauben und wirklicher Taufe. Dazu kommt, daß die öffentlich präsumierte *professio externa fidei* genügt, auch wenn das Bekenntnis wirklich aufgehört hat, oder sogar, wenn jemand schon in engerem Kreise seine Häresie geäußert hat; desgleichen wird die öffentlich als gültig präsumierte Taufe hinreichen. Die Distinktion *per se* und *per accidens* ist daher sehr am Platze; sie liegt um so näher, als es ganz natürlich ist, daß bei Angabe der Aufnahmebedingungen einer Gesellschaft zunächst nur das betont wird, was an sich erfordert wird. Die Notwendigkeit einer Distinktion wird klar, wenn man vom Tridentinum (sess. XIV. c. 2. de poenit.) hört, daß die Kirche über niemanden Gerichtsbarkeit hat, *qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus*, und dann erwägt, daß der Kirche auch jeder unterworfen ist, der als Erwachsener in öffentlicher Häresie getauft und somit schlechthin niemals in die Kirche eingetreten ist. Die Tatsache, daß der ungültig Getaufte die Sakramente nicht gültig empfangen k a n n, erkläre ich nirgends durch die Parallele mit dem nicht disponierten

Sünder. Ich sage nur (N. 1306), daß den insgeheim ungültig Getauften der t a t s ä c h l i c h ungültige Empfang der übrigen Sakramente ebensowenig an der Mitgliedschaft der Kirche hindert, als er den getauften Sünder hindert, der durch eigene Schuld die übrigen Sakramente ungültig oder sakrilegisch empfängt, oder den getauften Gerechten, der durch einen Mangel des Spenders der gültigen Teilnahme an den übrigen Sakramenten verlustig geht.

Die Gründe, derenhalber ich für die Zeit des abendländischen Schismas nur die Obedienz des rechtmäßigen Papstes als wahre Kirche anerkenne, findet Sp. zum Teil „recht plausibel“, hingegen die Lösung der Schwierigkeit betreffs der Katholizität und Sichtbarkeit der Kirche „nicht befriedigend“, besonders „wenn ich selbst eine *catholicitas perpetua* und eine *visibilitas capitis per se facillima* für die Kirche als notwendig erachte“. Die Ursache der Unzufriedenheit wird nicht weiter angegeben, es sei denn durch die Beifügung, daß der Vergleich des Zustandes während des abendländischen Schismas mit dem Zustande der Kirche *sede vacante* weniger zu passen scheine, weil die Kirche *sede vacante* aus andern Zeichen genügend sichtbar sei. Aber mit der Zeit der Sedisvakanz vergleiche ich doch nicht die weitaus längste Zeit des Schismas, sondern höchstens die wenigen zwischen der Synode von Pisa und dem Konzil von Konstanz liegenden Jahre (N. 1484 f). Für jene erste Zeit besteht eine erhebliche Schwierigkeit weder betreffs der Katholizität, da die rechte Obedienz stets beträchtlich größer war (N. 1482), noch betreffs der Sichtbarkeit, da das Haupt am Himmel der Kirche immer *per se* sichtbar blieb, wenn es auch *per accidens*, durch eine Wolke von Ränken, für einige Länder verdunkelt wurde (N. 1485). Dagegen wird für die folgende kurze Spanne die etwa auftauchende Schwierigkeit durch den Hinweis auf die Sedisvakanz gelöst. Wie *sede vacante* die wahre Kirche jene bilden, die dem zu erwählenden Papste anhangen wollen, so bildeten in jener Zwischenperiode einer objektiven Unsicherheit die wahre Kirche alle, die entschlossen waren, dem sicher zu ermittelnden Papste beizutreten, auch aus den Obedienzen der Gegenpäpste, bei denen man nur mehr schwankend und mit Vorbehalt verharrte; und so erscheint für diese letzte Periode die Katholizität noch besser gewahrt als früher. Übrigens ist die Ansicht, daß die Katholizität eine dauernde und die Sichtbarkeit des Hauptes eine an sich leichte und die Verbindung mit ihm, wie auch die Katholizität, ein Merkmal der wahren Kirche sei, durchaus nicht eine Sondermeinung; sie gilt einer mehrfachen Wahrheit, die, ob sie nun Dogma sei oder nicht, jedenfalls ein kirchliches Gemein-

gut ist, an dem man sich nicht vergreifen darf. Von der Katholizität haben wir oben schon gesprochen. Außerdem erwäge man zB. folgende Stelle aus der Encycl. s. off. ad episcopos Angliae, 16 Sept. 1864 (N. 1450): Vera Jesu Christi ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur *et dignoscitur*; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab iis nequeat sejungi; hinc fit, ut quae *vere est* et dicitur *catholica*, unitatis *simul*, sanctitatis et *apostolicae successionis* praerogativa *debeat effulgere*. Ecclesia igitur catholica una est unitate *conspicua* perfectaque *orbis terrae et omnium gentium*, ea profecto unitate, cujus principium, radix et origo indefectibilis est *beati Petri apostolorum principis* ejusque in cathedra romana successorum suprema auctoritas et potior principalitas. Nec alia est ecclesia catholica nisi quae super unum Petrum aedificata in unum conexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis assurgit. Gewiß ist dieses Dokument keine Definition, da ja eine römische Kongregation überhaupt nichts definieren kann; aber es ist ein authentischer Ausdruck der Überzeugung der Kirche, dergemäß die Katholicität und die Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Apostelfürsten konstant sowohl Eigenschaften als Kennzeichen der wahren Kirche sind. In der Tat sind diese beiden Eigenschaften ganz vortreffliche Kennzeichen; es ist eben jede von beiden notwendig da, und wenn sie da ist, so ist sie auch *per se* nicht zu verdunkeln, sondern kennzeichnet positiv in unzweideutiger Weise. Das Merkmal der Katholizität zeigte sich auch zu Beginn des orientalischen Schismas, zumal der wahren Kirche nicht ein ganzer geeinter Orient, sondern lediglich mehrere Patriarchate gegenübertraten.

Unrichtig ist, daß „nach allgemeiner Meinung" der Theologen den orientalischen Dissidenten die Beichtjurisdiktion zukomme. In Wahrheit pflegen sich die Theologen mit dieser Frage gar nicht zu befassen. Vielleicht meinte Sp., eine theologische Ansicht, die sich auf die Jurisdiktion der ins abendländische Schisma Verwickelten bezieht, auf das Morgenland übertragen zu können. Aber das ist unstatthaft. So konnte nach *Franzelin* (De ecclesia S. 233) während der okzidentalischen Spaltung eine nur materiell schismatische Obedienz *ex titulo colorato* Jurisdiktion besitzen; allein er setzt voraus, daß speziell diese „*pars ecclesiae*" war, während er von den materiell schismatischen Erwachsenen im allgemeinen lehrt (S. 402), daß sie in *foro externo* von der Kirche einfach als Schismatiker präsumiert werden; da nun die Beichtjurisdiktion durch einen Akt des äußeren Forums verliehen wird, so kann man *Franzelin* gewiß nicht für ihre

Verleihung an den Orient anrufen[1]). Für ihr Nichtvorhandensein, mit Absehen von dem außerordentlichen Fall der Todesgefahr, bediene ich mich dieses inneren Argumentes (N. 1471 Anm.): Nequit licite ecclesia subicere ideoque pro sanctitate sua non subicit homines judicibus, quos *constet* non talibus sentiendi vel agendi *principiis* imbutos esse, ut secundum ea de peccatis, v. g. haeresis vel schismatis, recte judicare possint. Ich sage demnach, daß die Kirche sündigen würde, wenn sie wissentlich solche zu Bußrichtern bestellte, die kraft ihrer Grundsätze nicht recht richten können und zB. dem Büßer die Lossprechung verweigern, wenn er sich vom Schisma abkehrt, hingegen sie gewähren, wenn er bei ihm beharrt; denn es kann nicht erlaubt sein, mit Wissen derart Ungeeignete zu einem so heiligen Amte zu berufen. Dieses Argument beweist dem Rezensenten zu viel, „da es sich auch auf die geheimen Häretiker und gewisse Sünder anwenden lasse". Die Anwendung ist mir unerfindlich, da man doch nicht schließen darf: Es ist Sünde, den als prinzipiell untauglich Bekannten Jurisdiktion zu geben; also ist es auch sündhaft, jenen Untauglichen Jurisdiktion zu geben, deren Untauglichkeit, wie die der g e h e i m e n

[1]) Übrigens zitiert *Franzelin* (S. 233) für die Meinung, daß die Beichtjurisdiktion den getrennten Obedienzen *ex titulo colorato* zugeschrieben wurde, namentlich folgendes Dekret Alexanders V: Omnes dispensationes factas per episcopos in partibus neutralibus . . ., item omnes absolutiones et habilitationes in foro poenitentiali tam per contendentes quam per ordinarios praedictos schismate pendente factas, super casibus s. sedi apostolicae reservatis, ex certa scientia . . ratificamus et approbamus. Alexander V war auch nach *Franzelin* ein Pseudopapst. Außerdem aber ist der Sinn des Dokumentes mehr als zweifelhaft. Das *ratificamus* heißt nicht: wir erklären, daß die Akte gültig waren; es heißt vielmehr: wir machen sie hiemit gültig; und daraufhin wird auch das angefügte *approbamus* nicht eine allen Akten an sich innewohnende Gültigkeit, sondern eventuell eine nachträgliche Bestätigung bedeuten. Wenn aber das, so kann von der Spendung des Bußsakramentes nicht die Rede sein; denn diese kann nicht nachträglich gültig werden. Wirklich spricht Alexander auch nur von den Reservatfällen; er will sagen, daß die in den verschiedenen Obedienzen erteilte Lossprechung von Reservaten wenigstens die Wirkung haben solle, daß der Pönitent von der Last der Reservation befreit und somit auch von einem gewöhnlichen Beichtvater losgesprochen werden könne, wie denn überhaupt nach den Moralisten die Reservation in manchen Fällen auch durch eine ungültige Beichte aufgehoben wird.

Häretiker, dem Geber nicht bekannt ist! Aus einem besonderen Grunde fehlt die Analogie bezüglich der Jurisdiktion des Sünders, der vermöge seiner unversehrten Prinzipien an andern verdammen kann, was er selbst aus Leidenschaft tut. Überdies scheint es im kirchlichen Bewußtsein nicht zu liegen, daß die Priester der Kirche nur mit Auswahl und strenger Beurteilung ihrer Lehre und Sitten die Jurisdiktion erlangen sollen, die priesterlichen Dissidenten aber samt und sonders, und zwar gemäß der besagten Präsumption ebenso, die formell als die bloß materiell von der wahren Kirche abirren. Und erst die Väter! Sie hätten ohne Zweifel sich die Ohren zugehalten, wenn man ihnen von einer gültigen Buße der Häretiker oder Schismatiker hätte reden wollen.

Die *apostolicitas materialis*, worunter ich eine wenigstens dem Scheine nach vorhandene Apostolizität verstehe, spreche ich den Schismatikern von vornherein nicht ab (N. 1443; vgl. 1380. 1414. 1444); ich spreche sie aber den orientalischen Dissidenten deshalb ab, weil bei ihnen der Schein der erforderlichen Apostolizität durch die allzu offenbare Wahrheit des von mir dargelegten Gegenteils zerstört wird (N. 1471). — Daß die Schismatiker oder vielmehr alle vom Einheitsprinzip der Kirche Getrennten höchstens eine scheinbare Einheit haben können, erachte ich (N. 1443) darum, weil nach der von mir (N. 1414) gegebenen Erklärung die wahre oder vollständige Einheit der Kirche jene ist, die durch das wahre, von Christus bestimmte Einheitsprinzip bewirkt wird. — Falsch ist, daß ich „den Schismatikern jede Heiligkeit der Glieder abspreche". Ich sage zunächst bloß, daß die Heiligkeit den außerhalb der wahren Kirche Stehenden wenigstens nicht vermöge einer göttlichen Verheißung zukomme (N. 1341), und daß sie ihnen nicht per se eigen sei oder insofern sie von der wahren Kirche getrennt sind, und daß sie nicht in sehr großer, *neque ita pervulgata*, und noch weniger in ebenso großer Ausdehnung als in der wahren Kirche bei ihnen getroffen werden könne (N. 1342). Später erörtere ich, was faktisch und speziell von den Dissidenten des Orients zu halten sei; und indem ich behaupte, daß eine weiter verbreitete Heiligkeit, *sanctitas latius diffusa, satis ampla* bei ihnen nicht erscheine, stütze ich mich auf die ebenda genannten Quellen, die in erschreckender Fülle das bezeugen (N. 1465; vgl. damit 1454. 1474). Im abendländischen Schisma erfolgte die Spaltung bei den meisten ob eines reinen *error facti* und dauerte verhältnismäßig nicht lange; daher begreift sich, daß die getrennte Obedienz eine besondere Ähnlichkeit mit der wahren Kirche im Leben ihrer Glieder aufzuweisen vermochte.

Da ich in meinem Traktat mit nicht gewöhnlicher Ausführlichkeit die orientalischen Dissidenten berücksichtige (N. 1415. 1433 ff. 1465 ff), so berührt es sonderbar, wenn mir nur kurz bedeutet wird, ich hätte noch mehr leisten sollen. Betreffs der angeblichen Wunder, der Kanonisationen, der Lebensbeschreibungen gibt es sicher noch zu tun; eine mehr wissenschaftliche Erörterung dieser Dinge durch die Russen ist noch jung, und ihre Übertragung in Sprachen, die uns Abendländern geläufig sind, läßt noch zu wünschen übrig. Aber soviel geht aus den von mir gebotenen Belegen (N. 1465) klar hervor, daß die Position der Orientalen in Bezug auf eine hinreichende Feststellung von Wundern und einer geziemend verbreiteten heroischen Heiligkeit weder in sich noch im Verhältnis zur römischen Kirche (vgl. N. 1454) glänzend ist. Auch über die Abhängigkeit der getrennten Orientalen von der Staatsgewalt würde eine Durchforschung zB. der russischen Archive gewiß noch viele Einzelheiten zu Tage fördern; allein einen genaueren Einblick in so intime Dinge wird man noch lange kaum gestatten. Indessen möge Sp. außer N. 1469, die von mir zitierte Literatur nachlesen; das schier erdrückende Material, das sich dort aufgespeichert findet, wird ihm vielleicht genügen[1].

Damit schließe ich diese Auseinandersetzung. Möge sie der von mir erstrebten Klarlegung der Wahrheit dienen.

Kalksburg bei Wien. Anton Straub S. J.

[Anm. der Redaktion: Es versteht sich, daß wir der Gepflogenheit gemäß den Rezensenten in vorstehende Replik vor deren Veröffentlichung Einsicht nehmen ließen. Dieser erklärte

---

[1]) Zu der übrigens sehr anerkennenden Rezension in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift (1913, S. 145 f) sei bemerkt, daß das einzige daselbst dargelegte sachliche Bedenken auf einem Mißverständnis beruht. Der Nachweis, daß Liberius die dritte sirmische Formel nicht unterschrieben habe, ist von mir gar nicht unternommen; ich habe (N. 1018) unter Angabe von Gründen und Literatur bloß behauptet, daß der Nachweis des Gegenteils „nicht recht befriedigen will“. In dieser Auffassung werde ich durch die im Anhang (N. 1491) zitierte Untersuchung über Liberius noch bestärkt. Der Rezensent in der Salzburger Kirchenzeitung (1913, S. 66) bemerkt, daß angesehene Theologen bezüglich der Untrennbarkeit des Primates von Rom und bezüglich der Bedeutung des Syllabus Pius' IX nicht meine Ansicht teilen. Allein die Autorität dieser Theologen kann deshalb wider mich nicht urgiert werden, weil sie die Gründe noch nicht vor Augen

uns, daß er von jeder Erwiderung absehen wolle, weil er sich ohnedies mit dem Gedanken trage, einige der hier erwähnten Streitfragen später eingehender in dieser Zeitschrift zu behandeln. Hiemit erachten wir die Kontroverse für geschlossen.]

Kleine Mitteilungen. 1. „Dolos, mendacia et lapsus nostros". P. *Grisar* hat in den Stimmen aus Maria Laach (1913 I. S. 286 f) zu dem auch in dieser Zeitschrift (1912, S. 180 f; 1913, S. 216 f) behandelten Gegenstand Stellung genommen. Er liest nicht: „dolos et mendacia ac lapsus nostros", sondern „dolos, mendacia et lapsus nostros" und tritt dementsprechend ein für die Übersetzung: „Unsere Listen, Lügen und Fehltritte", wobei er die Ursprünglichkeit des Zusatzes „mendacia" mit uns für viel wahrscheinlicher hält. P. S.

2. Ein Diözesanschematismus als Wissenschaftsquelle. In der letzten Zeit bemerkt man allgemein das Bestreben, den Katalogen, wie sie alljährlich in verschiedenen Diözesen und von den meisten Orden herausgegeben werden, durch Aufnahme wichtiger Daten einen bleibenden Wert zu verschaffen. Als Muster in dieser Beziehung kann wohl der *Catalogus Cleri dioeceseos Brunensis* gelten, welcher von dem früheren langjährigen Diözesanarchivar Dr. *J. Kalabus* herausgegeben wird. Bei jeder Pfarrgemeinde werden nicht bloß alle wichtigen topographischen Angaben gemacht, meistens mittels der dem Gemeindelexikon für Mähren entnommenen speziellen Zeichen (Erklärung S. LXXII), sondern vor allem viele historische Daten beigefügt. Wir erfahren aus den Notizen kurz die Geschichte der Pfarre, der Kirche, die Hauptdaten aus dem Leben des Seelsorgers, den Stand und die Verwaltung der öffentlichen kirchlichen Gebäude, die bisher gehaltenen Missionen und von wem sie gehalten wurden, die Zahl der aus der Pfarrei gebürtigen Priester u. s. w. Am Schlusse des Katalogs sind unter anderem auch die im letzten Jahre gehaltenen Missionen verzeichnet, wobei auch die Dauer und die Zahl der Pönitenten und Kommunikanten angegeben ist. So ist der Katalog nicht bloß ein Verzeichnis des Personalstandes, sondern gibt in etwa auch in die seelsorgliche Wirksamkeit in der

---

hatten, die ich vor andern für entscheidend halte. Von der dogmatischen Rangstufe des sogenannten Syllabus Pius' X handle ich in meinem Werke nicht; mein Urteil bezieht sich nur auf die Enzyklika über den Modernismus.

Diözese Einblick. Um ein Beispiel der peinlichen Genauigkeit des Verfassers zu sehen, möge man nur z. B. das chronologische Verzeichnis des Klerus am Schlusse (S. V ff) anschauen, wo durch Wechsel des Druckes die verschiedenen Klassen des Klerus (Welt- und Ordenspriester, Defizienten, Priester aus fremden Diözesen u. s. w.) gekennzeichnet und alle Daten (der Tag und Ort der Ordination, der Ordinans) durch geschickte Abkürzungen hervorgehoben sind.

So bietet der Schematismus nicht bloß für die einheimischen Priester ein möglichst klares Bild der Diözese, sondern hat auch für den Historiker und Pastoralisten einen bleibenden Wert.

Th. Sp.

3. Vita Genovefae. 1896 hat *B. Krusch* eine neue Ausgabe dieser Vita für die Mon. Germ. hist. veranstaltet. Er verwirft die Echtheit und Verläßlichkeit der Vita auf Grund seiner ausgedehnten Quellenforschungen. Seine Ausführungen sowohl in der Ausgabe in den MGH. Scriptores rerum Merovingicarum Tom. III. als auch im Neuen Archiv XVIII (1893) unterzieht jetzt *Gottfried Kurth* in der Revue d' histoire eccles. (1913) einer neuen gründlichen Untersuchung auf Grund einer sehr eingehenden Vergleichung aller noch vorhandenen Texte und gelangt zu dem Ergebnis, daß der deutsche Gelehrte *Krusch* zwar den Wert der Handschriften im Wesentlichen richtig eingeschätzt hat, aber daß seine Ausgabe in den MGH noch nicht abschließend ist, sondern Mängel aufzuweisen hat. Vollständig verfehlt sind aber die Ausführungen *Krusch's* über die Echtheit der Vita. Alle seine Beweise für die Unechtheit der Vita Genofevae erweisen sich als unhaltbar. Dagegen sind viele klare Anzeichen vorhanden, daß die Vita nicht erst im achten, sondern schon im sechsten Jahrhundert entstanden ist. Sie ist keine tendenziöse Fälschung eines Mönches, wie *Krusch* behauptet, sondern eine Aufzeichnung eines Mannes, der aus der Überlieferung schöpft und manches selbst miterlebt hat. Für viele Ereignisse aus der Zeit Childerichs ist sie die einzige Quelle, die etwas das Dunkel jener Zeit erhellt. Sie ist gegeschrieben zur Verherrlichung der hl. Genovefa und keineswegs, wie *Krusch* erdichtet hat (en se suggestionnant lui-même), zur Rettung einiger Besitzungen des Klosters zur hl. Genovefa. (Vgl. Revue d' histoire ecclesiastique XIV [1913] 1—80). A. Kr.

4. Betreff Verzeichnis der Werke Führichs. Die Registrierung aller Werke des Malers Josef von Führich ist durch die verzögerten Mitteilungen der Besitzer von Originalen noch nicht ganz zum Abschluß gekommen. Das gesamte Material wächst wider Erwarten gewaltig an. Die ersten 7 Bogen, welche

nur bis zum Jahre 1855 reichen, steigen schon bis zu der Zahl 600 auf. Hiebei zählen die einzelnen Zyklen nur als eine Nummer. Es stehen noch die durch künstlerische Tätigkeit fruchtbarsten Jahre [1865—75] aus und werden noch drei Druckbogen in Anspruch nehmen. Dem Bande sind mehrere unedierte Tafelbilder beigegeben [vgl. diese Zeitschrift 1912 S. 309]. H. B.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Zur Kontroverse über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu

Von J. B. Nisius S. J.—Wien

Seit mehr als einem Jahrzehnt werden die altbekannten chronologischen Streitfragen über die letzten Lebensjahre des Herrn, insbesondere die Frage nach der Dauer seiner öffentlichen Tätigkeit, mit erneutem Eifer erörtert[1]). Im J. 1898 trat der gelehrte Pfarrer *J. van*

[1]) Es dürfte sich empfehlen, hier gleich zu Anfang, die wichtigern in Betracht kommenden Schriften und Aufsätze, nach ihrer Erscheinungszeit, übersichtlich zusammenzustellen: *J. van Bebber,* Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster 1898; ders. im Kath. 1899 (I) 205—222: ders. in B. Z. (= Biblische Zeitschr.) II (1904) 67—77; *E. Nagl O. Cist.*, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Kath. 1900 (II) 200—22; 318—335; 417—426; 481—496; ders. in B. Z. II (1904) 373—376. *J. v. Belser,* Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu, B. Z. I (1903) 55—63; 160—178; ders., Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg i. B. 1905, 196—206; ders. in T. Q. (= Tübinger Quartalschrift) 89 (1907) 1—58; 93 (1911) 404—49; 568—614: *Levrier,* Clé chronologique des dates exactes de la vie de J. Ch., Poitiers [2]1905: *J. Hontheim S. J.,* Das Todesjahr Christi und die Daniel'sche Wochenprophetie, Kath. 1906 (II) 12—36; ders., Die Abfolge der evangel. Perikopen im Diatessaron Tatians T. Q. 90 (1908) 204—254; 339—376; *L. Fendt,* Die Dauer der öffentlichen

Bebber wieder für die bis dahin ziemlich verlassene Theorie von der einjährigen öffentlichen Tätigkeit Jesu ein. Er fand bald einen ergebenen und eifrigen Sekundanten in dem Tübinger Exegeten *J. v. Belser,* der seitdem die Theorie mit einem Siegesbewußtsein verteidigt, das auch durch die vielfachen Absagen der Fachgelehrten nicht erschüttert werden konnte. „Die Einjahrtheorie", so äußert er noch 1911 (T. Q. 93 [1911] 625), „von *Pfättisch* aufs neue bekämpft und im exegetischen Hörsal zu München als ‚unwissenschaftlich' verurteilt, wird über *Pfättisch* und über die *Homanner*, *Zellinger* und ihre Lehrmeister hinweg zum Siege gelangen; da ist aller Kampf vergeblich". Ganz anders, aber ebenso temperamentvoll beurteilt *C. Mommert* die durch *van Bebber* neubelebte Einjahrtheorie. Er bezeichnet sie als eine „von den alten Ketzern aufgestellte und dann weiter geschleppte Fabel" und meint: „Da es nun ein katholischer Pfarrer gewesen ist, der den Streit angeregt hat, so scheint es nicht unangebracht, daß ein anderer katholischer Pfarrer denselben begraben hilft" (S.VI).

Das Preisausschreiben der katholisch-theologischen Fakultät zu München für das Schuljahr 1904/5 über das Thema: „Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu" rief 3 Bearbeitungen hervor, die, wenngleich von der Fakultät verschieden beurteilt, doch alle drei dem Drucke übergeben wurden. Sie stellten der Reihe nach, was sehr bezeich-

---

Wirksamkeit Jesu, Münster 1906; *J. B. Zellinger* (gleicher Titel), Münster 1907; *W. Homanner* (gleicher Titel), Freiburg i. B. 1908 (Bibl. Studien 13 [1908] 3 V.): *Bonkamp,* Zur Evangelienfrage, Leipzig 1909, S. 69—82; *C. Mommert,* Zur Chronologie des Lebens Jesu, Leipz. 1909: *J. Pfättisch O. S. B.*, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes, Freib. i. B. 1911 (Bibl. Studien 16 [1911] 3. u. 4. H.); *F. Prat S. J.*, La date de la Passion et de la Durée de la vie publique de J. Ch. in Recherches de sciences religieuses III (1912) 82—104. — Dazu kleinere Beiträge von *F. Schubert* in B. Z. III (1905) 177—179: IV (1906) 39—48: *H. Klug O. Cap.* in B. Z. III (1905) 263—268; IV (1906) 152—163: *P. Dausch* in B. Z. IV (1906) 49—60; 398—401: VIII (1910) 377—386: *P. Heinisch* in B. Z. IV (1906) 402—407; *H. Windisch* in Zeitsch. f. Neutest. Wissensch. XII (1911) 141—175.

nend für den Stand der Streitfrage ist, alle 3 bisher überhaupt in Betracht kommenden Lösungen zur Auswahl. *L. Fendt* trat 1906 für die Einjahrtheorie, *J. B. Zellinger* 1907 für die Zweijahrtheorie ein, während *W. Homanner* 1908 wieder die Dreijahrtheorie zu Ehren brachte. Die letztere, bisher von den meisten katholischen Exegeten angenommene Theorie begründete schon 1900, gegenüber *van Bebber,* in maßvoller Weise der Zisterzienser *E. Nagl* in einer ausgezeichneten Studie, seiner literarischen Erstlingsarbeit, die so schöne leider durch dauernde Kränklichkeit des Verfassers geknickte Hoffnungen weckte. *Mommert* will in der Dreijahrtheorie eine unantastbare „*communis sententia* der katholischen Kirche“, ja eine „Erblehre der Apostel“ erblicken. *P. Dausch* kommt am Schlusse mehrerer kritischer Beiträge in der B. Z. (VIII [1910] S. 386) zu dem Resultat: „Eine zweijährige öffentliche Wirksamkeit Jesu ist als das Mindestmaß nach den heiligen Urkunden festzuhalten“. Als entschiedene Vertreter der Zweijahrtheorie stellen sich zum Schlusse der Kontroverse, gleichsam als Vermittler, *J. Pfättisch* u. *F. Prat*, ein. Ersterer schließt seine Untersuchung mit folgendem Ergebnis ab: „Den Gnostikern kann die Autorität des Johannesevangeliums (das gegen die Einjahrtheorie spricht) entgegen gehalten werden; Eusebius bleibt uns den Beweis für sein drittes Jahr schuldig; nur Irenäus hielt sich strenge an den Bericht des Evangeliums, und hat er auch in einem nebensächlichen Punkt geirrt, so hat er doch im ganzen das Richtige getroffen: „Jesus lehrte und wirkte zwei volle Jahre“ (S. 184). *Prat* gibt sich gleichfalls mit zwei Jahren zufrieden und bemerkt gegenüber den Verteidigern einer längern Dauer: „l'*onus probandi* incombe à ceux, qui refusent, de s' en contenter“ (p. 92).

Es ist unmöglich, innerhalb der Grenzen einer kurzen Abhandlung das ganze gelehrte Material vorzulegen. Wir verweisen hierfür auf die oben angeführte Literatur und möchten aus frühern Bearbeitungen des Gegenstandes nur noch mit Nachdruck das umfangreiche Werk *Patrizis* „De Evangeliis libri tres“ (Freiburg i. B. 1853) in Erinnerung

bringen, dem, was Reichhaltigkeit des Stoffes, Schärfe und Zuverlässigkeit der Argumentation angeht, auch die Neuzeit kaum etwas Besseres an die Seite stellen kann. Unsere Aufgabe soll es sein, im Folgenden einen kritischen Überblick über den Gang der neuesten Kontroverse zu geben, indem wir namentlich, vom Standpunkt einwandfreier erkenntnistheoretischer Prinzipien aus, die Beweiskraft der von den verschiedenen Seiten ins Feld geführten Argumente prüfen.

Die Harmonistik der Evangelien wird bekanntlich von der destruktiven Bibelwissenschaft verächtlich behandelt, erfreut sich aber auch in den Kreisen gläubiger Bibelgelehrten nicht mehr jener Beachtung und Wertschätzung, wie in frühern Zeiten. Nichtsdestoweniger lebt sie noch und bringt noch immer neue Triebe. So lange man an der historischen Glaubwürdigkeit, vom höhern Inspirationscharakter ganz zu schweigen, festhält, wird es niemals an Versuchen fehlen, den reichen Stoff der Evangelien in einen festen chronologischen Rahmen einzufügen und so die Grundlage für eine rationelle und geordnete Darstellung des Lebens Jesu zu schaffen. Die erste und fundamentale Frage nun ist, wieviele Jahre der öffentlichen Tätigkeit des Herrn beizumessen sind. Die Quellen, aus denen eine Lösung geschöpft werden kann, sind die Zeugnisse der kirchlich-historischen Tradition, und sofern diese etwa versagen, die Angaben der Evangelien selbst. In dem jüngsten gelehrten Streit nimmt aber noch ein früher weniger beachteter Umstand eine hervorragende Stelle ein, die Frage nämlich, ob das Wort τὸ πάσχα bei Jo 6,4, von dem für die Entscheidung der ganzen Streitfrage sehr viel abhängt, dem Texte ursprünglich oder später beigefügt ist.

I. Das Pascha Joh 6,4

Es gilt bei Gegnern und Freunden der Einjahrtheorie als ausgemacht, daß, wenn das Wort τὸ πάσχα in dem Vers Joh. 6,4 (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) echt ist, diese alle Berechtigung verliert. In der Tat, nimmt man für Johannes auch nur im allge-

meinen den Charakter eines geordnet und geschichtlich darstellenden Schriftstellers in Anspruch, was durch den Fortgang seiner Erzählung und die angewandten Übergangsformeln (μετὰ ταῦτα) unabweislich ist, so berichtet Johannes wenigstens von 3 Osterfesten (2,13; 6,4; 12,1) im öffentlichen Leben Jesu, wodurch mindestens ein Zeitraum von 2 Jahren festgelegt ist. Es gilt dann das Wort des Irenäus: „Quoniam autem tria haec Paschae tempora non sunt unus annus, omnis quilibet confitebitur“ (Adv. haer. II, 22. 3).

Nun findet sich aber das Wort τὸ πάσχα in allen griechischen Handschriften und allen Übersetzungen, auch in der syrischen Übersetzung, die sicher bis fast zur Mitte des 2. Jahrhunderts zurückreicht. Man sollte glauben, bei diesem textkritischen Befund wäre jede Anzweiflung oder gar Bekämpfung der Echtheit des Wortes ausgeschlossen. Nichtsdestoweniger hat der gewiegte englische Kritiker *Hort* es für angezeigt gehalten, den Benützern seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments von den Bedenken Kenntnis zu geben, die gegen die Ursprünglichkeit des Wortes erhoben worden sind. In einer längern Note zu Joh 6,4 referiert er über alle Argumente, die besonders von *H. Browne* (Ordo saeclorum p. 73—94) und andern angeführt worden sind, ohne jedoch denselben eine entscheidende Beweiskraft beizumessen. Im Gegenteil, er hält die Annahme, daß das Wort kein Bestandteil des ursprünglichen Textes gewesen, „für ziemlich unsicher“ (*somewhat precarious*)[1]. Pfarrer *van Bebber* ging einen bedeutenden

---

[1]) The New Testament in The Original Greek. Camb. u. Lond. 1881. Appendix p. 77—81. Die Stelle hat für die Beurteilung der Frage besonderen Wert: „The question has been reopened and ably discussed by Mr. *Henry Browne* (l. c. 73—94), with especial reference to the patristic evidence; and his materials (as also those of *Lipsius* and Dr. *E. Abbot*) have been freely used in this note. The supposition that τὸ πάσχα formed no part of the original text must remain somewhat precarious in the absence of any other apparent corruption of equal magnitude and similarly attested by all known Mss and versions. But as a considerable body of patristic evidence points to the absence of the words in at least some ancient texts, and Internal Evi-

Schritt voran und machte das von *Hort* zusammengetragene Material zur Grundlage seiner entschiedenen Bekämpfung der Echtheit des Wortes[1]).

Welches sind nun die Beweise, die man hierfür ins Treffen führt? Es ist vor allem die „*patristic evidence*", der Beweis aus der patristischen Literatur, auf den *Hort* einigermaßen Gewicht legt. Behaupten nun etwa einige Väter ausdrücklich, daß das Wort in ihrem Evangelientext nicht stehe, oder zitieren sie etwa den Text Joh 6,4 ohne das Wort, oder übergehen sie bei der direkten Erklärung der Stelle das Wort regelmäßig, so daß es klar würde, sie hätten es dort nicht gelesen? Nichts von alledem. Man kann nur indirekte Beweise vorbringen, die meistens auf ein *argumentum e silentio* hinauskommen. Die Väter hätten, so behauptet man, bei dieser oder jener Gelegenheit gewiß den Text nicht übergehen können, wenn sie im Evangelium das Wort τὸ πάσχα gelesen hätten. Der Kundige weiß, wie vorsichtig solche Beweise in der historisch-kritischen Forschung aufzunehmen sind, wie oft sie sich als trügerisch erwiesen haben. Bei solchem Stand der Dinge könnte man es für methodisch berechtigt halten, die erwähnten Beweise überhaupt *a limine* abzuweisen und ihnen keine Beachtung zu schenken.

Nichtsdestoweniger soll eine kurze Prüfung derselben hier ihre Stelle finden. Wir werden nicht lange Untersuchungen anstellen über den Sinn der angeführten Väterstellen, die alle ziemlich dunkel sind und über deren eigentliche Bedeutung man schon viel, vielleicht zu viel, ge-

---

dence is unfavourable to their genuineness, while the chronology of the Gospel history is fundamentally affected by their presence or absence, it has seemed right to express suspicion, and to justify it at some length".

[1]) Es erweckt unrichtige Vorstellungen über die Ansicht *Horts*, wenn *van Bebber* einfach sagt, dieser halte das Wort τὸ πάσχα für „*perhaps a primitive interpolation*". Erstens sagt das *Hort* nicht, sondern reiht nur Joh 6,4 unter die Gruppe der Texte ein, denen eine „*suspicion of primitive corruption*" anhaftet. Das eigentliche Urteil *Horts* ist sodann in dem oben angeführten Schlußpassus der Note zu Joh 6,4 zu suchen.

schrieben hat[1]). Es genügt vollständig, wenn gezeigt wird, daß durch die angeführten patristischen Stellen nicht bewiesen ist, die Väter hätten das Wort nicht gelesen. Als Hauptzeugen werden *Irenäus*, *Origenes*, *Epiphanius* oder vielmehr die von ihm bekämpften *„Aloger“* und *Cyrill v. Alexandrien* angeführt.

Irenäus bekämpft die Ansicht der *Valentinianer*, der Herr habe nach seiner Taufe nur ein Jahr gelehrt, mit dem Hinweise auf 3 Osterreisen und Osterzeiten, die im Johannesevangelium enthalten sind (Joh 2,13; 5,1; 12,1). Es ist aus der ganzen Ausführung klar, daß er die Häretiker, die alles wissen wollen, mit einer gewissen Verächtlichkeit zurückweist, indem er zeigt, daß sie nicht einmal das wüßten, was das Evangelium auf den ersten Blick lehrt. Es ist eine unrichtige Darstellung, wenn man sagt, Irenäus „forsche nach Osterfesten“ im Evangelium oder gehe mit den Häretikern „die Osterfeste durch“. Er begnügt sich vielmehr damit, die jedem sogleich aufstoßenden 3 Osterreisen anzuführen, wodurch die Meinung der Gegner glatt widerlegt ist. Hieraus ergibt sich, daß es keineswegs für Irenäus nötig oder im Interesse seiner Beweisführung unentbehrlich war, alle Paschata, also auch das Joh 6,4 genannte, anzuführen[2]). Aber, wirft man ein, wie

---

[1]) Vgl. die jüngsten Ausführungen von *Pfättisch* S. 1—48 und die früheren von *Homanner* S. 63—68.

[2]) *Irenaeus* adv. haeres. II, 22. 3 (MSG 7,782): „Est autem valde mirari, quonam modo profunda Dei adinvenisse se dicentes, non scrutati sunt in Evangeliis, quoties secundum tempus Paschae Dominus post baptisma ascenderit in Hierusalem, secundum quod moris erat Judaeis ex omni regione, omni anno, tempore hoc convenire in Hierusalem, et illic diem festum Paschae celebrare. Et primum quidem ut fecit vinum ex aqua in Cana Galilaeae, ascendit in diem festum Paschae, quando et scriptum est: *Quia multi crediderunt in eum, videntes signa quae faciebat* (Jo 2,23), sicut Joannes Domini discipulus meminit. Dehinc iterum subtrahens se invenitur in Samaria, quando et cum Samaritana disputabat et filium centurionis absens verbo curavit, dicens: *vade filius tuus vivit* (Jo 4,50). Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui iuxta natatoriam jacebat XXXVIII annos, curavit, jubens ut surgeret et auferret grabatum suum, et iret (Jo 5,1 ss). Et

konnte Irenäus so argumentieren, da Joh 5,1 nicht ausdrücklich vom Osterfest die Rede und, fügt man hinzu, die Annahme, das Fest (ἑορτή) Joh 5,1 sei Ostern, „gewiß unrichtig" ist? Nun, wie soviele Exegeten im Laufe der Zeit Joh 5,1 von einer Osterreise erklärt haben und auch bisher gewiß nicht mit objektiv zwingenden Gründen widerlegt worden sind, so hat auch Irenäus in Joh 5,1 ein Osterfest und eine Osterreise gesehen. Aber seine Gegner, bemerkt man, hätten ihm ja entgegenhalten können, dies sei ein Irrtum. Wie Irenäus darauf geantwortet hätte, können wir ihm ruhig selbst überlassen. Übrigens ist festzuhalten, daß Irenäus nicht in direkter Rede und Widerrede mit seinen Gegnern steht, sondern vielmehr seinen gläubigen Lesern eine Widerlegung der Häretiker bietet; diese Leser werden also wohl mit Irenäus hierin übereingestimmt haben oder doch nicht ausgesprochen anderer Meinung gewesen sein. Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die angeführte Stelle des Irenäus nicht im entferntesten beweist, dieser habe in seiner Handschrift bei Joh 6,4 das Wort τὸ πάσχα nicht gelesen[1]).

---

iterum inde secedens trans mare Tyberiadis, ubi et cum multa turba eum fuisset secuta, de quinque panibus satiavit, omnem illam multitudinem, et superaverunt duodecim cophini fragmentorum (Jo 6,1 ss). Deinde cum Lazarum suscitasset ex mortuis, et insidiae fierent a Pharisaeis, secedit in Ephrem civitatem (Jo 11,54 s) et inde *ante sex dies Paschae veniens in Bethaniam* (Jo 12,1) scribitur, et de Bethania ascendens in Hierosolymam, et manducans Pascha, et sequente die passus. Quoniam autem tria haec Paschae tempora non sunt unus annus, omnis quilibet confitebitur".

Wenn *Nagl* (S. 320) bemerkt: „Die große Entrüstung und Ironie, mit der Irenäus die einjährige Tätigkeit (!) der Gnostiker zurückweist, ist nur begreiflich, wenn der Text selbst den Anhaltspunkt für das richtige Verständnis liefert" mit anderen Worten Irenäus könne so nur argumentiert haben, wenn er entweder Joh 5,1 Ostern gelesen, was ausgeschlossen sei, oder das πάσχα Joh 6,4 mit Joh 5,1 identifiziert habe, so ist das eine subjektive Abschätzung, die zu einem irgendwie stichhaltigen Beweise nicht hinreicht.

[1]) Aus dem Gesagten erhellt auch, daß es gar nicht nötig ist, mit *Homanner* und *Pfättisch* anzunehmen, Irenäus habe das Fest Joh 5,1 für identisch mit dem Fest Joh 6,4 gehalten und letztern

Wie Irenäus im 2., so bekämpft auch *Epiphanius* im 4. Jahrhundert eine von ihm mit dem Spottnamen Ἄλογοι belegte Sekte des 2. Jahrhunderts, die das Johannesevangelium verdächtigte, weil es 2 Osterfeste erwähne, während die Synoptiker nur von einem berichteten. Epiphanius belehrt die „ἰδιῶται“, daß im Evangelium nicht nur zwei, sondern drei Paschata enthalten seien: „οὐ μόνον δύο Πάσχα ὁμολογεῖ τά Εὐαγγέλια, ἀλλὰ δύο μὲν πρῶτα λέγει, καὶ αὐτὸ δὲ ἐν ᾧ πέπονθεν ὁ Σωτήρ, τρία Πάσχα“ κτλ.[1]). Epiphanius selbst nimmt also 3 Osterfeste im öffentlichen Leben Jesu und damit 2 volle Jahre an. Es ist somit fast sicher, daß er an der Stelle Joh 6,4 das Wort τὸ πάσχα gelesen und dieses Pascha als das zweite bezeichnet habe. Doch auf welche 2 Paschata im Johannesevangelium haben die „Aloger“ hingewiesen? Es ist zwecklos, darüber lange Untersuchungea anzustellen, weil Epiphanius sich darüber nicht erklärt[2]). Jedenfalls kann es nicht als er-

Text verstanden: „Das Osterfest war eben vorbei“. Ein Beweis läßt sich hierfür nicht erbringen. Die Annahme ist nicht einmal sehr wahrscheinlich. Denn wenn auch das Wort ἐγγύς (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα) die Bedeutung von „eben vorbei“ haben kann, so ist es doch im Hinblick auf 2,13; 7,2 schwer anzunehmen, daß Irenäus es so verstanden, sowie denn diese Bedeutung im Johanneischen Text selbst sehr unwahrscheinlich und überhaupt im Griechischen nicht die nächstliegende ist; alle Beispiele, die angeführt werden, sind derart, daß eben aus der Phrase selbst oder dem Kontext sich die Beziehung auf die jüngste Vergangenheit notwendig ergibt. Es sei hier aus dem Thesaurus graecae linguae von *Stephanus* noch ein Beispiel aus Thuzidides angeführt: οὐ μόνον τὰ παλαιά, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐγγὺς τῷ χρόνῳ. Wollte man annehmen, daß Irenäus wirklich Joh 5,1 mit 6,4 identifiziert hätte, so wäre es immer noch empfehlenswerter mit *Nagl* an eine „Rückbeziehung“ zu denken, wodurch jene geschraubte Interpretation des ἐγγύς nicht nötig wird. — Irenäus kann demnach auf Grund unserer Stelle nicht mit Gewißheit als Zeuge für eine nur zweijährige Lehrtätigkeit Jesu angerufen werden. An sich ist dies auch im Zusammenhalt mit der Ansicht des Irenäus über das Alter Christi unwahrscheinlich.

[1]) *Epiph.* adv. haer. 51,22 (MSG 41,928).

[2]) Vgl. *Zahn,* Gesch. des Neutest. Kanons I (Erlangen 1888) S. 224. 254.

wiesen gelten, daß sie nur an Joh 2,13 u. 12,1 gedacht und noch viel weniger, daß sie Joh 6,4 τὸ πάσχα nicht gelesen hätten. Der zunächst liegende Sinn, der sich aus den Worten des Epiphanius ergibt und der auch in der lateinischen Übersetzung des Petavius zum Ausdruck kommt, ist sogar der, daß die „Aloger" auf die 2 Paschata Jo 2,13 u. 6,4 hingewiesen haben. Denn Epiphanius fügt den beiden ersten (ad priora *illa* duo tertium accedere) als drittes das Leidenspascha hinzu. Von einem Beweise, daß die Häretiker des 2. Jhdts. das Wort τὸ πάσχα in ihrem Evangelientext nicht gelesen hätten, kann also nicht die Rede sein.

Als weitere Zeugen bleiben noch die beiden Alexandriner, *Origenes* und *Cyrillus*. Es ist immer mißlich, wenn man in einer Frage, die mit der Geschichte und Chronologie des Evangeliums zu tun hat, auf diese Allegoriker der alexandrinischen Schule sich beruft. Der realen Geschichte stehen sie ziemlich gleichgültig gegenüber, sind vielmehr bestrebt, die ἱστορία wie eine lästige Fessel so rasch wie möglich abzustreifen, um sich zu ihren mystischen Spekulationen erheben zu können. Über *Origenes* speziell hat *Patrizi*, der ausgezeichnete Kenner des ganzen hier in Betracht kommenden patristischen Materials, das treffende Urteil gefällt (l. c. l. III p. 198): „Verum haec omnia (die Stellen des Origenes), quum minus sibi invicem respondent, tum manifesto indicio sunt, *quam temporum incuriosus fuerit* Origenes, ut eius de his sententiam certo assequi eo minus sperandum sit, quo magis apparet nullam certam ipsi fuisse". Und doch soll Origenes durch eine Argumentation, mit der er sich freie Bahn für eine mystische Auslegung schaffen will, sichere Auskunft darüber geben, daß er Joh 6,4 τὸ πάσχα nicht gelesen habe. Origenes will nämlich in seinem Johanneskommentar zu Joh 4,35 nicht zugeben, daß das Wort des Herrn: „Saget Ihr nicht, daß es noch 4 Monate (τετράμηνος) sind und die Ernte kommt" historisch zu nehmen sei, weil es sonst die Winterzeit fordern würde, in Wirklichkeit aber, wie der Zusammenhang (von Joh Kap. 3—4) zeige, um die Erntezeit gesprochen worden sei. Origenes nimmt also als Zeitpunkt für Joh 4,35 etwas vor Pfingsten und das Fest Joh 5,1 als Pfingst-

fest an. Dann weist er den Einwurf ab, als ob Joh 5,1 etwa von Ostern zu verstehen sei. Ἐὰν δέ αὕτη (od. αὐτή) ἡ ἑορτὴ τοῦ Πάσχα ᾖ (od. ἦν), οὐ πρόσκειται τὸ ὄνομα αὐτῆς, στενοχωρεῖ τε (od. στενοχωρεῖται) τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας, καὶ μάλιστα ἐπεὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται, ὅτι „Ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ Σκηνοπηγία“[1]). Wenn in Joh 5,1 Ostern zu verstehen wäre, meint Origenes, dann würde uns die ganze folgende Geschichte in Verlegenheit bringen und ganz besonders das Joh 7,2 erwähnte Laubhüttenfest. Wir brauchen uns hier auf eine ufer- und hoffnungslose Erforschung des eigentlichen Gedankens des Origenes nicht einzulassen; aussichtslos ist es zB., hieraus Origenes als einen Verteidiger einer zwei- oder mehrjährigen Lehrtätigkeit Jesu zu gewinnen. Es fragt sich nur: Ist durch die obige Beweisführung des Origenes dargetan, daß er Joh 6,4 τὸ πάσχα nicht gelesen? Wer das behaupten wollte, zeigt, daß er die verschiedenen Möglichkeiten, die hier in Betracht kommen, nicht reiflich erwogen hat. Ich nehme nur die Hypothese, die am nächsten liegt, Origenes denke sich einen Gegner, der behaupten wollte, das Fest Joh 5,1 sei das Leidenspascha, womit dann zugleich gegeben wäre, daß er auch Joh 6,4 als dasselbe Paschafest betrachten würde. In diesem Falle bestände die Einwendung des Origenes vollkommen zu Recht, daß die ganze folgende reiche Geschichte, etwa von Joh 7,1 an und besonders das 7,2 erwähnte Laubhüttenfest uns in die Enge brächte. In keiner Weise aber würde daraus folgen, daß Origenes Joh 6,4 ohne das Wort τὸ πάσχα gelesen hätte.

Am unglücklichsten ist wohl die Berufung auf *Cyrill von Alexandrien.* Dieser führt nämlich an der angezogenen

---

[1]) *Orig.* Comment. in Joan. 13,39 (MSG 14,468). Die verschiedenen Varianten des Textes ändern an der zu lösenden Schwierigkeit nichts; ob man übersetzt: „Das Folgende der Geschichte kommt in die Enge“ (στενοχωρεῖται) oder „bringt uns in die Enge“ ist einerlei; τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας ist aber von der folgenden evangelischen Geschichte im allgemeinen zu verstehen, nicht etwa bloß von dem zwischen 5,1 u. 7,1 Enthaltenen, weil durch καὶ μάλιστα aus dem allgemeinen ἀκόλουθον etwas Besonderes hervorgehoben wird.

Stelle seines Johanneskommentars[1]) nicht nur im Schrifttext, sondern auch zweimal in der eigenen Erklärung die Worte an; ἐγγὺς ἦν (εἶναι) τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, muß also als Zeuge für die Anwesenheit des Wortes in seinem Evangelientext gelten. Nichtsdestoweniger glaubt man sich berechtigt, ihn als Gegenzeugen anzuführen und will zu diesem Zwecke bei Cyrill selbst gleich 3 Interpolationen auf einmal annehmen und zwar zwei im Text des Kommentars, wo doch der Ausdruck τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (ohne das ἡ ἑορτή des Schrifttextes) entschieden gegen das Vorhandensein einer Interpolation, die gewöhnlich ein mechanisches Manöver ist, spricht. Dabei bedenkt man nicht einmal, daß die Annahme, Cyrill habe in seinem Johannestext τὸ πάσχα nicht gelesen, gegen die eigene Theorie verstößt, wonach die Interpolation durch Eusebius oder schon früher vorgenommen worden und sich dann schnell in allen Handschriften Bürgerrecht verschafft haben soll. Nur Cyrill, der doch mit Konstantinopel viel in Berührung kam, und sein Kirchensprengel, ist von diesem Einfluß der Eusebianischen Bibeln unberührt geblieben! Hätte übrigens Cyrill, darauf hat *Pfättisch* treffend hingewiesen, Joh 6,4 bloß ἡ ἑορτή gelesen und dieses Fest für das Laubhüttenfest gehalten, so ist es schwer begreiflich, warum er nicht gleich geschrieben: „es war nahe das Laubhüttenfest“, zumal da seine ganze folgende Argumentation auf das Laubhüttenfest Joh 7,2 aufgebaut ist.

Hiermit kommen wir zu der Schwierigkeit, die man ohne die oben erwähnte dreifache, vom Standpunkt der Kritik geradezu verwerfliche Interpolation nicht lösen zu können glaubt. Cyrill will erklären, daß Jesus notgedrungen von Jerusalem und Judäa, auch zur Zeit des Festes sich entfernt und fern gehalten habe. Er greift auf den naheliegenden Vers 7,1, wo gesagt ist, daß die Juden dem Herrn nach dem Leben trachteten, was sie aber beim Laubhüttenfest, wo eine große Menschenmenge nach Jerusalem kam, leicht hätten ins Werk setzen können. Hieraus folgert man nun, Cyrill habe das Fest Joh 6,4

---

[1]) *Cyrill. Alex.* in Jo. evang. III 4 (MSG 73,436 ss).

vor dem und nach dem Jesus nicht in Jerusalem war, für das Laubhüttenfest gehalten, somit dort τὸ πάσχα nicht gelesen. Die Folgerung ist durchaus unzulässig. Andere haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß Cyrill vielleicht aus dem Kommentar des Origenes, dessen Ansicht, Joh 5,1 sei Pfingsten gemeint, er auch teilte, hier ohne weitere Beachtung des Zusammenhanges seine moralischen Betrachtungen herübergenommen. Doch die Annahme ist nicht nötig. Wir könnten es Cyrill, der auch sonst sich Nichtbeachtung und Umstellung der Geschichte erlaubt, ganz gut selbst zutrauen, daß er ohne Rücksicht auf die geschichtliche Folge zu der nächstliegenden Belegstelle Joh 7,1 für seine These von der Erlaubtheit, sich der Verfolgung zu entziehen, gegriffen hätte. Aber ein zwingender Grund liegt auch hierzu nicht vor. Wie aus der Erklärung des Cyrill zu Joh 7,1 hervorgeht, wollte er mit Joh 7,1 nicht nur begründen, daß Christus um das Osterfest Joh 6,4 von Jerusalem fern geblieben, sondern auch lange Zeit sich den Juden entzogen und den Galiläern geschenkt habe: διὰ τοῦτο τοῖς ἀλλογενέσι, καὶ εἰς μακροὺς ἑαυτὸν ἐχαρίζετο χρόνους, τὸ ἐν Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν παραιτούμενος (MSG 73,632). Hiermit ist aber die scheinbare Widersinnigkeit, daß Cyrill das Fernbleiben Jesu von Jerusalem um Ostern mit dem Zusammenfluß der Massen am Laubhüttenfest begründet, behoben. Es erklärt sich, auch wenn Cyrill Joh 6,4 für Ostern gehalten (gemäß dem τὸ πάσχα im Texte) doch hinreichend, warum er Joh 7,1 u. 2 zur Begründung heranzieht. Jesus hielt sich eben von Ostern bis Laubhütten fern von Jerusalem wegen der Nachstellungen seiner Feinde. Wenn im Katholik (1906 [II] S. 21) bemerkt wird, die „lange Zeit“ beziehe sich, im Sinne Cyrills, eben auf die zwischen Pfingsten Joh 5,1 und Laubhüttenfest Joh 7,14 liegenden 4 Monate, so setzt das voraus, was in Frage ist und durch den überlieferten Text des Cyrill ausgeschlossen wird. In keiner Weise sind wir also genötigt anzunehmen, Cyrill habe Joh 6,4 das Wort τὸ πάσχα nicht gelesen, oder dort ein namenloses Fest (ἡ ἑορτή) für Laubhütten gehalten[1]).

[1]) Geradezu irreführend ist es aber, wenn (Kath. aaO. S. 21) ge-

Ein weiteres Argument hat *Hort* in seinem kurzen Referat angeführt, das bei den Anhängern der Einjahrtheorie vollen Beifall gefunden hat. Alle Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, und deren gebe es eine große Zahl, die dem Herrn nur ein Jahr öffentlicher Tätigkeit zuschreiben, ja auch alle, die ihn im 15. Jahr des Tiberius sterben lassen (da er doch nach Luk 3,1 ff im selben Jahre getauft wurde) könnten Joh 6,4 τὸ πάσχα nicht gelesen haben; sonst hätten sie nämlich auf den Widerspruch des Evangeliums, das 3 Osterfeste nannte, mit ihrer Theorie aufmerksam werden müssen. Man hält sich so für berechtigt, von einem „Massenzeugnis" des Altertums zu sprechen, daß man damals das Wort τὸ πάσχα „in sehr

---

sagt wird: „Er (Cyrill) nennt das Fest Joh 6,4 zweimal Laubhüttenfest". Das gerade Gegenteil kann mit mehr, ja mit vollem Recht gesagt werden: Cyrill nennt das Fest Joh 6,4 zweimal das Osterfest. — Wir haben aber auch nicht nötig mit *Pfättisch* anzunehmen, Cyrill habe (wie Irenäus) das ἐγγύς in Joh 6,4 als „eben vorbei" gefaßt und sagen wollen: „gleich nach Pfingsten ist Jesus von Jerusalem weggegangen, weil das letztvergangene Ostern nahe war" (!). „Wir merken es aus dem Ganzen", sagt Pf. (S. 40), „wie sehr sich der Exeget (Cyrill) winden und drehen muß, um dem Text nur einigermaßen gerecht zu werden. Wollte man aber die Schwierigkeit, die ihm das nahe Ostern als Motivierung des Wegganges Jesu nach Pfingsten bot, durch Streichung des Passah hinwegnehmen, dann würde dieses Blatt seines Kommentars wohl ewig ein Rätsel bleiben". Ein „Drehen und Winden" wird man bei Cyrill nur dann finden, wenn man eben mehr bei ihm sucht, als zu finden ist. Cyrill beschäftigt sich überhaupt nicht sorgsam mit der zeitlichen Abfolge, sondern denkt vor allem an die Begründung seiner mystischen Applikation, daß man dem Beispiele Christi gemäß, zum Besten der Feinde selbst, sich den Verfolgungen entziehen könne, und an die durch den Weggang Jesu vorgebildete Verwerfung der Juden. Der Grund, der Pf. schließlich zu jener gewundenen Erklärung des Cyrill führt, die ihn selbst kaum befriedigt, daß nämlich Cyrill, wie Irenäus, „sich nicht habe vorstellen können, daß Jesus ein Osterfest nicht mitgefeiert habe" (S. 38), findet im Text des Cyrill keine Stütze. Dieser will vielmehr erklären, warum Jesus um die Zeit des Festes von Jerusalem fern geblieben und auch am Feste nicht teil genommen. Er tat dies eben nach Cyrill „notgedrungen" wegen der Bosheit seiner Feinde und gab uns dadurch eine Lehre.

vielen, wenn nicht in allen (!) Handschriften nicht gelesen habe" (Kath. 1906 [II] S. 22). Wer behauptet, meint man, diese Schriftsteller hätten zwar Joh 6,4 τὸ πάσχα gelesen und doch den „gnostischen Lehrsatz" von einem Lehrjahr angenommen, der mache ihnen „den Vorwurf, daß sie nicht bis drei zählen konnten". Wenigstens, bemerkt *Hort*, hätte die Annahme der einjährigen Lehrtätigkeit sich nicht lange halten können neben einem Text des Evangeliums, der ihr widersprach.

Ob der Obersatz dieser Argumentation, daß es nämlich in den ersten Jahrhunderten die „allgemeine" oder „herrschende" Ansicht gewesen sei, Jesus habe nur ein Jahr gelehrt, richtig ist, soll unten näher untersucht werden. Hier interessiert uns zunächst die Beweiskraft des Arguments. Es ist dasselbe Argument, mit dem einst rationalistische Kritiker die Echtheit des ganzen Johannesevangeliums bekämpft haben. Das allein hätte schon zur Vorsicht mahnen sollen. Wir brauchen gar nicht, was freilich unhöflich wäre, den alten Schriftstellern vorzuwerfen, sie könnten nicht bis drei zählen und dürfen doch annehmen, sie hätten ganz ruhig bei der Lesung des Wortes τὸ πάσχα Joh 6,4 ihre Einjahrtheorie beibehalten können. Der Beweis der Gegner stützt sich auf Voraussetzungen, die den meisten jener Schriftsteller fremd waren. Schon *Knabenbauer* hat richtig (StML 55 [1898] 435) bemerkt: „Die ersten christlichen Schriftsteller hatten Heiden und Ketzern gegenüber die Grundwahrheiten zu verteidigen; sie hatten also viel Wichtigeres zu leisten; kein Wunder, daß sie der Reihenfolge der evangelischen Berichte nicht eingehendere Würdigung schenken konnten". Auch *Hort*, der seiner Referentenrolle treu, mit dem kritischen Gift zugleich das Gegengift darreicht, bemerkt, es sei unmöglich festzustellen, inwieweit die Schriftsteller, die das genannte Datum der Passion (15. Tiberius) angeben, sich des Zusammenhangs desselben mit dem Johannestext bewußt waren"[1]. Das

[1]) L. c. p. 79: „It is of course impossible to tell how far the several writers who adopt or assume this date of the Passion were conscious of its connexion with the text of St John, or even (Hila-

Gleiche gilt selbst von denen, die einjährige Tätigkeit Jesu annehmen. Sie traten nicht an die Texte des Evangeliums mit jener Beachtung der chronologischen Folge heran, wie wir heutzutage. Selbst die sog. Harmonisten des Altertums, wie *Tatian, Juvencus, Sedulius,* die sich doch am ehesten mit der zeitlichen Abfolge der evangelischen Ereignisse hätten befassen sollen, erweisen sich, wie unten gezeigt werden soll, von solcher Betrachtungsweise frei. Wieviel mehr gilt das von solchen, die nur eine chronologische Datierung vorbringen, oder kurz eine Meinung über die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu äußern.

Doch auch im Falle, daß sie wirklich etwa ihre Meinung und ihre Daten durch einen Vergleich mit dem Text geprüft hätten, wäre der Beweis noch sehr anfechtbar. Wir brauchen nicht an das Wort der „Aloger" zu erinnern, die das Johannesevangelium ἀδιάθετον d. h. ordnungslos nannten. Selbst die kirchlichen Schriftsteller sind weit davon entfernt, die zeitliche Abfolge der Feste im Johannesevangelium anzuerkennen und zu würdigen. Das ist übrigens nicht nur im Altertum, sondern auch viel später so gewesen. So nimmt noch zB. *G. Voß* in seiner Abhandlung über die Chronologie der Passion (Opera [Amsterd. 1701] p. 833) nicht etwa, wie *Hort* meint, eine Interpolation des Wortes τὸ πάσχα in Joh 6,4 an, sondern er betrachtet das ganze 6. Kapitel als ein ὕστερον πρότερον und stellt es vor 5,1 [1]). Wie oft hat man im Altertum die Paschata im Johannesevangelium mit dem Leidenspascha identifiziert. Tatian ist hierfür ein Kronzeuge. Es ist also keineswegs erwiesen, nicht einmal wahrscheinlich, daß die alten Schriftsteller einen Widerspruch zwischen

rianus excepted) with the length of the ministry. Their testimony is therefore quite compatible with the presence of τὸ πάσχα in their copies of the Gospel: what it proves is the wide diffusion of a tradition intrinsically incompatible (?) with this reading".

[1]) Welch divergierende Ansichten in dieser Hinsicht auch heute noch vorkommen, zeigen zB. kaum verklungene Ausführungen in der B. Z. IV (1906) 47 f; 152 ff.

ihrer Annahme von einjähriger Tätigkeit Jesu oder vom 15. Jahr des Tiberius als Todesjahr Jesu und den 3 Paschata des Johannesevangeliums bemerken mußten. Daß die Einjahrtheorie sich nicht lange neben einem ihr widersprechenden Evangelientext hätte halten können, mag man mit *Hort* wohl annehmen. Wir sehen aber auch, daß schon Irenäus im 2. und Epiphanius im 4. Jahrhundert gegen die Theorie auf Grund des Evangelientextes Einsprache erhoben und daß schließlich Eusebius mit Berufung auf das Evangelium dieselbe mit Erfolg zurückgedrängt hat.

Als geübter Kritiker untersucht *Hort* kurz die Möglichkeit, wie sich etwa die Interpolation des Wortes τὸ πάσχα einschleichen konnte. Er erinnert daran, es könne vielleicht eine Angleichung an 2,13 vorliegen, bemerkt aber zugleich, daß 5,1 eine solche Angleichung d. h. Beifügung des Festesnamens nicht vorliege. Dann sucht er eine etwaige Interpolation als möglich daraus darzutun, daß Origenes und Eusebius die Angabe des *Phlegon* (2 Jh.) von der Sonnenfinsternis um Olymp. 202,4 (= 785 d. St.) auf die Finsternis beim Tode Christi bezogen und veranlaßt wurden, die öffentliche Tätigkeit Jesu weiter auszudehnen. Hieraus ergebe sich die Möglichkeit, wie „in früher Zeit der Text dieser Stelle habe etwa beeinflußt werden können". Diese sehr vorsichtigen Ausführungen *Horts* hat *van Bebber* unbedenklich zur Annahme erweitert, Eusebius selbst habe die Interpolation vorgenommen. „Vermutlich hat Eusebius es (das Wort) selbst interpoliert, als er nach der Diokletianischen Verfolgung und der Vernichtung eines großen Teiles der hl. Bücher" (S. 162) neue Handschriften herstellte. So auch *Hontheim* im Katholik 1906 (II) S. 24 Anm. 1. Schon *Pfättisch* (S. 55 f) hat darauf hingewiesen, wie viele unrichtige Vorstellungen hier mitspielen. Aber wie sollte denn aus diesen Exemplaren, die für die Kirchen Konstantinopels bestimmt waren, die Interpolation in alle Handschriften, die wir besitzen, übergegangen sein, wie sollte es möglich sein, daß Hieronymus, dem doch alte Handschriften zu Gebote standen, die Interpolation aufgenommen oder doch nicht getilgt hätte, wie kommt die

Interpolation in die ältesten syrischen Handschriften? Entscheidender als solche willkürliche Hypothesen ist das Urteil des Kritikers *Hort*, dem das ganze kritische Material bekannt war, daß es „keine andere klare Textkorruption von gleicher Bedeutung gebe, die in ähnlicher Weise doch von allen Handschriften und Versionen bezeugt sei“. Es muß in etwa Wunder nehmen, daß *Hort* trotzdem die Annahme einer Interpolation nur als „einigermaßen unsicher“ bezeichnet. Ich erkläre mir das daraus, daß *Hort* selbst die patristische Beweisführung, die ihm, wie es scheint, imponierte, nicht selbst eingehend geprüft hat. Die obige Besprechung der Vätertexte hat aber gezeigt, daß diese einzige, ernst zu nehmende Stütze der Interpolationshypothese morsch ist. Man ist berechtigt, ein strenges, durchaus ablehnendes Urteil gegen die Hypothese zu fällen. An sich ist sie unwahrscheinlich und die Beweise fallen bei näherer Prüfung in sich zusammen. Wir machen uns ganz und voll die Worte eines Verfechters der Einjahrtheorie zu eigen: „Ein zuverlässig überliefertes Schriftwort gilt uns als heilig und unantastbar“. Ein solches Schriftwort ist aber Joh 6,4: „es war aber Ostern nahe, das Fest der Juden“.

Pfarrer *van Bebber* bekundet einige Unzufriedenheit mit dem Kritiker *Hort*, weil dieser „die innern Gründe gegen die Echtheit (von τὸ πάσχα) kaum gestreift, die wichtigsten derselben völlig übergangen habe“. In Wirklichkeit hat *Hort* gar keine innern Gründe angeführt, sondern nur gesagt, die *„Internal evidence“* sei der Echtheit des Textes „ungünstig“. Andere werden in dieser Zurückhaltung des Kritikers einen hohen Grad wissenschaftlicher Gründlichkeit und kritischer Erfahrung erblicken. Was sollen sog. innere Gründe gegen einen einstimmig überlieferten Text vermögen? Vollends gar, wenn die „Gründe“ in vorgefaßten, subjektiven Vorstellungen über den Kontext des Evangeliums bestehen, wenn man sich damit schmeichelt, nach Tilgung des Wortes τὸ πάσχα komme ein „ungeahntes Licht“ in die ganze Erzählung von Joh 6,4 bis 7,2. Man kann mit großer Zuversicht im Voraus annehmen, daß das ein Irrlicht sein wird.

Wir gehen hier nicht näher auf die Würdigung dieser „innern Gründe“ ein. Es sind Konstruktionen, die ebenso leicht umgeworfen werden, als sie aufgestellt wurden. Vgl. auch *Homanner* S. 72 ff. Kann es als ernste Schwierigkeit empfunden werden, wenn man gegen die Echtheit des Wortes einwendet, Christus hätte dann gemäß Joh 6,4 das Osterlamm in jenem Jahre nicht gegessen, oder es könne kein Grund angeführt werden, weshalb Johannes das Paschafest hier ausdrücklich notiere? Das erste ist eine sehr strittige Frage, die gewiß nicht zum Ausgangspunkt für die Streichung eines beglaubigten Schriftwortes gemacht werden kann. Das zweite Moment ist zunächst tatsächlich unrichtig, weil die Mehrzahl der Exegeten mit Recht darauf hinweisen, Johannes habe durch Erwähnung des Pascha einen Grund für die erzählte große Menschenansammlung, die um Ostern begreiflich war, anführen wollen[1], und sodann ohne Beweiskraft, weil Johannes auch ohne klar ersichtlichen Grund, wie jeder Historiker, eine solche Zeitbestimmung machen konnte. Die ganze Auffassung aber, die *van Bebber* von Joh 4,35 und den damit zusammenhängenden Problemen vorträgt, ist sehr zweifelhaft und hat die Zustimmung nur sehr weniger Exegeten gefunden, ist also gewiß keine sichere Grundlage, um gegen ein gesichertes Schriftwort zu operieren[2].

Dagegen hat schon *Knabenbauer* (aaO. 434 f) zwei „innere Gründe“ angeführt, die gegen die ganze Auffas-

[1]) Wenn dagegen bemerkt wird, die Bewegung dieser „Osterpilger“ gehe ja nicht nach Jerusalem hin, so frägt man mit Recht entgegen, ob es denn den Pilgern verboten war, einen Abstecher zu machen, um dem großen Propheten für einige Tage zu folgen.

[2]) Man belehrt uns aber auch, daß die Ausdrucksweise τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ganz und gar nicht johanneisch, ja nicht einmal griechisch sei. Vgl. dagegen u. a. *Pfättisch* S. 60 ff. Ich bemerke nur kurz Folgendes. Johannes pflegt das Paschafest als jüdisches Fest für seine Leser zu kennzeichnen. Wenn er nun τὸ πάσχα als „Fest der Juden“ bezeichnen wollte, so mußte er griechisch ἡ ἑορτή (mit Art.) schreiben. Das heißt aber nicht: Das Hauptfest der Juden, sondern das bekannte oder schon genannte Fest. Johannes nennt 2,23 u. 4,45 das Pascha auch ἡ ἑορτή und es ist zum mindesten unerwiesen, daß er hier speziell vom „Hauptfesttage“ rede.

sung *van Bebbers*, als sei Joh 6,4 dasselbe Fest wie 7,2 gemeint, nämlich das Laubhüttenfest, sprechen. Solche Gründe sind ja immer subjektiver Abschätzung unterworfen, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß diesen Gründen *Knabenbauers*, die schließlich die Anschauung fast aller katholischen Exegeten wiedergeben, ein weit größeres Gewicht zukommt, als den Gründen der Gegenseite und, fügen wir gleich hinzu, als den Antworten, die *van Bebber* im Katholik 1899 (I) S. 206 ff gegen *Knabenbauer* vorgebracht hat. Nach Joh 6,4 „wird die Brotvermehrung, das Wandeln Jesu über dem Wasser, die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum, der Abfall einer Anzahl Jünger erzählt. Dann heißt es 7,1 *post haec ambulabat* (περιεπάτει Imperfect, also längere Zeit) *Jesus in Galilaea*". *Knabenbauer* hätte hinzufügen können, daß bei Matthäus 15,21 ff und Markus 7,24 ff diese längere Reise Jesu vollauf bestätigt wird. Wie soll nun das Fest Joh 6,4, nach dem alles Obige geschehen und das vor den Ereignissen schon nahe war, selbst das Laubhüttenfest gewesen sein, das 7,2 erst als nahe bevorstehend bezeichnet wird? Ein zweites Argument ist ebenso gewichtig. Daß Joh 6,4 das Osterfest sei, wird durch die gelegentliche Bemerkung des Evangelisten bestätigt, daß an dem Orte, wo die Leute lagern sollten, „viel Gras" war (6,10), während Markus (6,35), der von derselben Brotvermehrung berichtet, übereinstimmend von „grünem Grase" spricht. Das deutet auf Ostern und ist von den meisten so aufgefaßt worden, da in jenen Gegenden im Spätsommer kein grüner Rasen anzunehmen ist, womit natürlich die absolute Möglichkeit, daß durch irgend einen Zufall oder „künstliche Bewässerung" ein solcher vorhanden sein konnte, nicht geleugnet wird. Eine dritte Beobachtung von Bedeutung kann hinzugefügt werden. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Johannes zweimal nach einander in der gleichen Weise mit ἐγγὺς ἦν ein Fest als Zeitbestimmung anführen würde, einmal ohne Nennung des Festes (6,4), das zweitemal unter Angabe des Namens (7,2). Wo Johannes zB. zweimal das nahe Osterfest als Zeitbestimmung verwertet, wie 12,1 u. 13,1 tut er dies in ganz anderer, passenderer Weise,

indem er zuerst „Sechs Tage vor Ostern“ und dann: „am Tage vor dem Osterfest“ schreibt. Das sind „innere Gründe“, die wie alle derartigen Beweise zwar nicht absolut entscheidend sind, aber doch eine weit höhere Beweiskraft haben, als die von der anderen Seite angeführten. Es kommt schließlich als ausschlaggebend hinzu, daß es die ernste wissenschaftliche Methode verbietet, für eine Auffassung einzutreten, die genötigt ist, sich an einen von allen kritischen Quellen bezeugten Text zu vergreifen.

II. Die Zeugnisse der Tradition

Zu wiederholten Malen und mit großem Fleiße hat man in neuerer Zeit alle Texte der alten Kirchenschriftsteller durchforscht, die irgend eine Ausbeute für die Beantwortung unserer chronologischen Fragen zu bieten scheinen. *Patrizi* hat diese Forschung sogar bis zum 14. Jahrhundert ausgedehnt und in einer umfangreichen Untersuchung (l. c. III diss. XIX p. 171—277) die Texte einer eingehenden Prüfung unterworfen. Der Untersuchung hat er eine Tabelle beigefügt, in der die Ansichten der Autoren über die verschiedenen Fragepunkte in Kolonnen übersichtlich neben einander gestellt sind. *Nagl* hat die Forschung wenigstens für die patristische Zeit von neuem aufgenommen und dabei natürlich die unterdessen neu gewonnenen patristischen Kenntnisse verwerten können. Seine Abhandlung im Katholik ist für uns von besonderem Wert, weil sie die Zeugnisse der Alten nach der Rubrik, ob ein- oder zwei- oder dreijährige Lehrtätigkeit Jesu abhört, und so sich als bequemen Führer in der Untersuchung unserer Streitfrage anbietet. Endlich hat *Homanner*, um von andern kürzeren Registrierungen des patristischen Materials abzusehen, sich durch die vorausgehenden Arbeiten *Patrizis* und *Nagls* nicht abhalten lassen, eine neuerliche, eingehende Durchforschung der „Chronographen“ und „anderweitigen patristischen Angaben“ vorzunehmen.

Dem von diesen Autoren zusammengetragenen Material wird sich kaum etwas Neues hinzufügen lassen. Für uns ist vor allem wichtig, welches Endresultat sich den Forschern

in Bezug auf unsere Streitfrage ergeben hat. Alle stimmen darin überein, daß eine sichere Tradition über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu im Altertum nicht bestanden hat. *Patrizi*, der nicht nur diese, sondern alle auf das Leben Jesu bezüglichen, chronologischen Fragen im Auge hat, bringt seinen Zweifel gegenüber der Verwendbarkeit der Tradition zur Entscheidung aller Probleme ziemlich deutlich zum Ausdruck, obwohl er in der einen oder andern Frage sich mit Recht auf die Tradition beruft. „Ceterum satis, opinor, haec erunt, quibus intelligamus, verene, an secus, quidam autument, esse aliquam sive de anno, sive de die, quo Christus conceptus, in lucem editus, baptismo tinctus, crucique fixus sit, sententiam, quaenam vero haec, quam veluti πατροπαράδοτον ecclesia sibi propriam adsciverit (p. 277). *Nagl* stellt seiner Untersuchung als Schlußergebnis den Satz voran: „Eine entscheidende Antwort auf die Frage nach der Dauer des Wirkens Jesu erhalten wir in der Tradition nicht; ja die Tradition ist für die Lösung ganz belanglos, eine Überzeugung, die übrigens in Gelehrtenkreisen bereits herrschend war“ (S. 201). *Homanner* schließt seine Untersuchung mit den Worten: „Es gibt keine apostolische Tradition über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu“ (S. 68).

Nach diesen Erklärungen könnte es wohl überflüssig erscheinen, über den in diesem Paragraphen zu behandelnden Gegenstand noch ein weiteres Wort zu verlieren. Indessen, es sind vor allem die Verfechter der Einjahrtheorie, die sich mit dem obigen Resultat nicht zufrieden geben. Es sei, behaupten sie, gewiß, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die Lehre von der einjährigen Lehrtätigkeit des Herrn die „herrschende“ gewesen, diese habe deshalb Anspruch darauf, als älteste, sicherste, wohl auch apostolische Tradition zu gelten; erst durch Eusebius u. Hieronymus sei sie zurückgedrängt worden und habe dann der Dreijahrtheorie in der Folgezeit den Platz räumen müssen. Dieser Auffassung ist unseres Erachtens durch die zusammenfassende Darstellung *Nagls* über das Verhältnis der 3 Theorien zu einander im Altertum Nahrung geboten worden, obwohl *Nagl* selbst die Berechtigung der Einjahr-

theorie nicht anerkennt. In einem Rückblick auf den Befund der Quellen bestimmt er dieses Verhältnis folgendermaßen: „Die Ansicht von einjähriger Tätigkeit begegnet uns zuerst in der wissenschaftlichen Metropole am Nil (?), in Alexandrien. Bald finden wir sie an den Gestaden des Tiber und an den Ufern des Euphrat, in Afrika und Gallien, in Italien und Palästina. Sie verdichtet sich, namentlich im Abendlande, zu einer Art Tradition und weiß lange die chronologischen Anschauungen zu beherrschen. In der Nacheusebianisch-Hieronymianischen Zeit gerät sie in Kampf mit der Ansicht (von) dreijähriger Wirksamkeit. Spuren derselben (? desselben) sehen wir in den *acta Pilati, Africanus* bei *Julian*, *Excerpta Barbari* und wahrscheinlich auch bei *Hippolyt*. In diesem Kampfe muß sie immer mehr an Boden abtreten, rascher im Oriente, langsamer im Okzidente, wo sie an den Chroniken und Paschalwerken eine vorzügliche Stütze findet. Vereinzelt wußte sie sich sogar in das Mittelalter hinüberzuretten (vgl. die Tabelle bei *Patrizi*). In demselben Maße aber gewinnt ihre Partnerin, der ihre hervorragende, herrschende Rolle zufällt. — Die Lehre von zweijähriger Wirksamkeit kann sich nicht so vieler Patrone rühmen. Aber an Alter steht sie ihren Rivalinnen nicht nach und sie kann auf glänzende Namen von Freunden im Morgenlande und Abendlande hinweisen. War auch ihre äußere Position stets schwächer, so zeichnet sie sich doch, wie noch die nächste Zeit lehrt, durch umso größere Lebenskraft aus“ (S. 235).

Wäre diese Darstellung richtig, so könnten wir den oben erwähnten Einspruch der Verteidiger der Einjahrtheorie nicht ganz unbegründet finden. Berechtigen nun die für die Einjahrtheorie vorgebrachten Zeugnisse zu dem Gesamturteil, wie es *Nagl* und nach ihm andere ausgesprochen haben? Es fällt auf, daß man bei Würdigung dieser Zeugnisse im Gange der Kontroverse so wenig Beachtung dem so sehr verschiedenen Wert der einzelnen geschenkt hat. Mit Recht hat *Patrizi* in der genannten Tabelle unter der Rubrik: *Doctrinae tempus* (i. e. Christi) zwei Kolonnen angesetzt, und in der einen *„ex auctorum*

verbis“ in der andern „*ex auctorum ratiociniis*“ die Ansichten der Schriftsteller bestimmt und registriert. In der Tat ein sicheres Zeugnis wird für gewöhnlich nur durch die ausdrückliche Erklärung eines Autors zu unserer Frage gegeben. Bei den Zeugnissen, die erst vermittelst Rechnung oder Schlußverfahren verwertet werden können, hängt die Gewißheit des Resultates selbstverständlich von der Richtigkeit der Rechnung oder Argumentation ab. In Bezug auf die Zulässigkeit solcher Schlußfolgerungen aber haben wir, in Erinnerung der oben gekosteten Proben von Väterinterpretation, allen Grund sehr vorsichtig zu sein.

Wir wollen demnach zunächst die Texte kurz prüfen, die sich in irgend einer Form ausdrücklich mit unserer Frage, der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu befassen[1]). — Als ältester Zeuge wird mit Recht *Klemens von Alexandrien* angeführt, der in seinem bekannten, Stromata betitelten Werke (1,21 u. 5,6) in mystischer Deutung das „angenehme Jahr“ bei Luk 4,19 = Is 61,2 als das eine Jahr (ἐνιαυτὸν μόνον) der Predigt des Herrn erklärt. Sein Schüler *Origenes* kann nach dem oben Gesagten als irgendwie zuverlässiger Zeuge nicht in Betracht kommen. Er trägt zwar einmal die Ansicht seines Lehrers vor, hat aber auch Äußerungen, die hiermit in Widerspruch stehen, so daß man bei ihm eine feste Ansicht über unsere Frage mit Recht für ausgeschlossen hält. — Ungefähr ein Jahrhundert später finden wir wieder in einer Streitschrift gegen den Manichäismus, den *Acta disputationis Archelai* eine ausdrückliche Erwähnung der einjährigen Tätigkeit Jesu. Archelaus führt dort (n. 34) gegenüber den angemaßten Geistesmitteilungen des Manes aus, „der Vater habe durch sein Wort uns schnell alles geoffenbart“ und fährt fort: „nec in aliquo remoratus D. N. J. intra unius anni spatium languentium multitudines reddidit sanitati, caecos luci“. An anderer Stelle (n. 50) wird die wirkliche Annahme der Menschennatur Jesu dadurch beglaubigt, daß, „da die Jünger ein ganzes Jahr mit ihm weilten“,

[1]) Für die ausführliche Wiedergabe der Texte und ihrer Fundorte, sowie die einschlägigen patristischen Fragen verweisen wir auf die oben angeführten Autoren.

sie mit ihm wie mit einem Menschen verkehrten. — Ein anderes Zeugnis für das einjährige Wirken Jesu kommt um die Wende des 4. Jahrhunderts aus dem Munde der beiden Bischöfe von Brescia, *Philastrius* und *Gaudentius*, trägt aber auch bezeichnender Weise das Muttermal mystischer Interpretation an sich. Beide bezeichnen wie einst Klemens das „angenehme Jahr“ (Lk—Is) als das Jahr, in dem Jesus nach der Taufe bis zur Passion und Auferstehung lehrte (*Philastrius,* lib. de haeres. haer. 58). *Gaudentius* fügt noch eine andere typische Deutung hinzu. Der Herr ist auch das „einjährige“ Lamm (Exod. 12,5), „anniculus est, quia post illud baptismum, quod pro nobis in Jordane susceperat, usque ad Passionis suae diem unius anni tempus impletur; et ea tantum scripta sunt in Evangelio, quae in illo anno vel docuit vel fecit, nec ipsa tamen omnia“ (*Gaudentius*, Serm. de Exodi lectione III). Dieselbe typische Deutung finden wir bald nachher in der aus Gallien stammenden polemischen Schrift gegen die Juden, *Altercatio Simonis et Theophili* (MSL 20,1176): „anniculus autem dictus est, quia posteaquam tinctus est in Jordane, annum praedicavit et sic passus est“. — Auch *Augustinus* rührt an unsere Frage mit ausdrücklichen Worten, gibt aber keine Entscheidung. Nur soviel ist ersichtlich, daß ihm einjähriges Wirken Jesu nicht feststand, sondern mehrjährige Tätigkeit in Frage kam: „Et annorum quidem fere triginta baptizatum esse retinemus auctoritate evangelica: sed postea *quot annos* in hac vita egerit, quamquam textu ipso actionum eius animadverti possit; tamen ne aliunde caligo dubitationis oriatur, de historia gentium collata cum Evangelio liquidius certiusque colligitur“ (De doct. christ. II 28. 42). Gegenüber dieser bestimmten Erklärung Augustins ist es aussichtslos, ihn durch Berechnung aus anderweitig gebotenen Daten zum Zeugen für die Einjahrtheorie zwingen zu wollen. Die Berechnung der seit der Geburt und Himmelfahrt des Herrn bis auf die Absendung des Briefes an Hesychius (ep. 199) verflossenen Zeit, „*ferme* 420“ Jahre und „*plus minus* 390“ Jahre, ist, wie man sieht, eine ungefähre und wird noch problematischer, wenn man den Zeitpunkt der Abfassung des Briefes feststellen will.

Wenn sodann Augustin das traditionelle Datum des Todesjahres Jesu wie etwas altbekanntes anführt, *„duobus Geminis consulibus“* (De civ. Dei 18,54), so beweist das nur, daß es ihm gar nicht in den Sinn kam, damit eine mehrjährige Tätigkeit Jesu unvereinbar zu halten. Diese Konstatierung ist, wie wir gleich sehen werden, sehr wichtig. Anders als Augustin hat in dieser Hinsicht um dieselbe Zeit sein wenig bekannter bischöflicher Kollege *Julius Hilarianus* geurteilt. Er gewinnt aus den chronologischen Daten eine bestimmte Antwort auf unsere Frage: „Quinto decimo namque anno imperii Tiberii Caesaris D. Christus, cum esset 30 annorum incipiens a baptismo Joannis accessit. Hoc Evangelista testatur. *Uno proinde anno* Judaicae genti, ad quam venerat, praedicavit... hoc usque in annum 16 imperii Tiberii Caesaris, in quo ... pro nobis D. immolatus est Christus. Eo quippe anno, ut supputationis fides ostendit et ratio ipsa persuadet, passus est idem D. Ch. luna 14, 8. Cal. april., fer. VI.“ (De die pasch. 15; MSL 13.1114). — Erwähnt sei zum Schluß ein altes Argumentum (ὑπόθεσις) in Joannem bei *von Soden* (Die Schriften des Neuen Test. I 1 Berlin 1902 S. 316): Δύο δὲ πάσχα λέγει συγκεχρονηκέναι τὸν κύριον τοῖς μαθηταῖς, τὸ μὲν ἓν ὅτε ἤρξατο κηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον, τὸ δὲ ἕτερον ἐν ᾧ καὶ πέπονθεν“. *v. Soden* fügt bei: „Hier ist bemerkenswert, daß der Verfasser dieser ὑποθέσεις das Passah Joh 6,4 nicht kennt“. Diese Schlußfolgerung ist allerdings voreilig, weil wir nicht wissen, wie der anonyme Verfasser die Johanneischen Feste beurteilt hat. Wollten wir auch zugeben, was nicht ausgemacht ist (vgl. *Nagl* zur Stelle), es sei hier nur einjährige Tätigkeit Jesu gelehrt, so kommt doch dem Argumentum keinerlei besondere Bedeutung zu. Der Fortsetzer des Argumentum in Cod. ε 1228 übergeht überhaupt Kap. 5. 6. 7 des Johannesevangeliums (*v. Soden* 320). Es handelt sich um ein nachlässig abgefaßtes, fehlerhaftes Argumentum, wie es deren manche andere gibt.

Hiermit sind alle Zeugen verhört, die eine d i r e k t e Aussage zu unserer Frage vorzubringen hatten. Wir kommen zu der Gruppe von Zeugnissen, die erst durch

eine auf den Text aufgebaute Argumentation verwertbar sind. An erster Stelle stehen da die sog. Harmonien des Altertums. Man behauptet ziemlich allgemein, die Evangelienbücher des *Juvencus* und *Sedulius* und wohl auch das *Diatessaron des Tatian* bezeugten eine zu jener Zeit allgemein verbreitete Annahme einer einjährigen Lehrtätigkeit des Herrn.

Man hat häufig dem ohne Zweifel gewichtigen Urteil *Zahns*, dessen geistreiche, auf Grund des Ephräm'schen Kommentars gegebene Rekonstruktion des Diatessarons Tatians eine glänzende Bestätigung durch die Veröffentlichung einer arabischen Übersetzung des syrischen Diatessarons[1]) gefunden hat, ohne Bedenken beigepflichtet, daß bei Tatian „das chronologische Fachwerk" von den Festen des Johannesevangeliums hergenommen sei. *Zahn* sieht auf Grund dieser Anschauung eine 2- bis 3-jährige Wirksamkeit im Diatessaron bezeugt[2]). Eine eingehendere Prüfung des arabischen Diatessarons zeigt uns aber, wie schwankend die Grundlage dieser Ansicht ist. Das Vorhandensein einer chronologischen Anordnung, eines „chronologischen Fachwerkes" würde doch nur dann sich ergeben, wenn im Diatessaron den Festen wirklich sozusagen eine führende Rolle zugewiesen wäre, wenn es sich zeigen würde, daß sie als Angelpunkte gelten, um die die ganze evangelische Geschichte sich dreht. Davon findet sich aber im Diatessaron keine Spur. Die Feste sind offenbar nur zufällig wegen der erzählten Ereignisse aufgenommen. Es kommt hinzu, daß die johanneischen Feste in einer Weise behandelt sind, die von der Betrachtung derselben als chronologischer Einschnitte weit entfernt ist. Bekannt ist die Identifizierung des Osterfestes Joh 2,13 mit dem Leidensostern, ebenso willkürlich sind auch die übrigen Feste behandelt. Joh 6,4 erscheint als *pascha Judaeorum* (*Ciasca* c. 18), erst dann folgt Joh 5,1 als *festum Judaeorum* (*Ciasca* c. 22); es folgt *festum scenopegiae* (*Ciasca* c. 28), dann wieder Joh 5,1 als *festum azymorum* (*Ciasca* c. 30).

[1]) Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice, edidit *Aug. Ciasca*, Romae 1888.

[2]) *Zahn*, Gesch. des Neutest. Kanons II (Erlangen 1890—2) 551 ff.

Es ist aus dem Ganzen ersichtlich, daß an eine chronologische Reihenfolge der Ereignisse gar nicht gedacht wird. Hierin stimmt ein anderer Beobachter mit uns überein. *Hontheim* urteilt in der TQ 90 (1908) S. 367 so: „Ich glaube nicht, daß L (= das lateinische Diatessaron im Codex Fuldensis)[1]) und A (= das arabische Diatessaron) bei ihrer Behandlung des johanneischen Erzählungsstoffes eine chronologische Ordnung beabsichtigen“. „Sie können also gar nicht als Zeugen für die Dauer der Wirksamkeit Jesu benutzt werden, weil sie hierüber nicht aussagen“.

Allerdings behauptet *Hontheim* dies nur mit Rücksicht auf die arabische und lateinische Form des Diatessaron. In der ursprünglichen Gestalt des Diatessaron möchte er eine chronologische Anordnung auf der Grundlage eines Lehrjahres, „genau von Ostern bis Ostern“ annehmen (aaO. S. 366). *Hontheim* betrachtet nämlich L. A. u. G. (= die von *O. Luscinius* herausgegebene lateinische Übersetzung eines griechischen Harmoniefragmentes; Bibliotheca maxima [Lugduni 1677] tom. II pars II pp. 203—212) als „Varianten“ des Tatian'schen Diatessarons und sucht durch Vergleichung derselben auf wundersam verschlungenen Wegen zur ursprünglichen Textgestalt (= T) vorzudringen. Uns will jedoch scheinen, als ob hier der Konjekturalkritik ein zu großes Vertrauen entgegen gebracht würde. Sicherer ist jedenfalls der historische Weg, um uns über das Verhältnis von A. L. G. zum ursprünglichen Tatian zu unterrichten. A. ist laut Bezeugung die arabische Übersetzung einer syrischen Vorlage und kommt als solche für die Feststellung der Urgestalt des Diatessarons zunächst in Betracht. Es kommt hinzu, daß nach dem Zeugnisse *Zahns* A „dieselbe harmonistische Komposition“ aufweist, wie der dem Kommentar Ephräms zu Grunde liegende Text, dieser aber dem Diatessaron ohne Zweifel am nächsten steht. Weitgehende Veränderungen eines solchen Werkes innerhalb des syrischen Sprachgebietes von Tatian bis zu Ephräm sind kaum anzunehmen. Wenn also *Hontheim* zu dem Resultat kommt, daß gerade A sich am weitesten von der Urgestalt (T) entfernt, so sind wohl Zweifel an der Richtigkeit der vorgenommenen kritischen Untersuchung sehr berechtigt.

Was nun L betrifft, so scheint allerdings immer mehr die Anschauung zur Geltung zu kommen, es liege in ihm eine „lateinische Bearbeitung“ des Diatessarons Tatians vor (so jetzt auch

[1]) Edidit *E. Ranke*, Marburg et Lipsiae 1858.

Bardenhewer, Patrologie ³1910 S. 48). Doch nach eigener eingehender Vergleichung von L mit A kommt es uns sehr wahrscheinlich vor, daß wir in der lateinischen Harmonie des Codex Fuld. (L) eine selbständige Arbeit haben, die in keiner strikten literarischen Abhängigkeit von Tatian steht. Aus den vielen ganz auffallenden Verschiedenheiten in der harmonistischen Abfolge heben wir hier nur die Stellung der Bergpredigt bei A und L hervor, durch die eine weittragende Verschiebung und Änderung in fast allen Perikopen der Anfangstätigkeit des Herrn bedingt ist. In jeder Harmonie ist aber gerade die Behandlung der Bergpredigt sehr bezeichnend. Bestärkt werden wir in unserer Auffassung durch die Beobachtung, die aus verschiedenen Stichproben sich ergeben hat, daß nämlich die harmonistische Kleinarbeit durchwegs sehr verschieden ist bei A u. L. Wo in der harmonistischen Abfolge oder Kleinarbeit auffallendere Ähnlichkeiten sich zeigen, erklären sich diese hinreichend aus dem Realparallelismus, der jedem Harmonisten als Führer dient. Auf L haben gewiß auch die Eusebianischen Canones ihren Einfluß ausgeübt, ein Einfluß, der noch lange nicht genug gewürdigt ist bei der Beurteilung der alten Harmonien[1]). L ist ganz auf der Vulgata, der von Hieronymus 398 revidierten lateinischen Übersetzung, aufgebaut, wird also etwa gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstanden sein. Warum sollte nicht ein Abendländer, ohne griechische Vorlage (eine syrische ist ohnehin kaum anzunehmen), selbständig, mit Hilfe der Eusebianischen Canones, eine Harmonie verfaßt haben, zumal da schon Augustin in seinem vielgelesenen Werk *De consensu evangelistarum* (II 6,18) förmlich zu einer solchen Arbeit eingeladen hatte[2]).

L, die lateinische Harmonie des Cod. Fuld., ist also, wenn auch wohl nicht die Tatian'sche, so doch von hohem Alter und kommt deshalb als möglicher Zeuge für die Auffassung des Altertums über die Dauer des Wirkens Jesu in Betracht. Doch auch in L finden wir keine Spuren bewußter chronologischer Anordnung, somit auch keinen Aufschluß über unsere Frage. Hierin stimmt uns wiederum *Hontheim* zu. *Nagl* urteilt auch von L, daß „Johannes ihm nicht als chronologisch (Kath. 319) gelte". Trotzdem behauptet er, der Verfasser „denkt sich ganz offenbar

---

[1]) Über den Einfluß der Eusebianischen Canones s. auch *Hontheim* aaO. S. 362 f.

[2]) Über vielfältige harmonistische Versuche in kirchlichen Lektionarien, auch aus dem Abendlande, unterrichtet *Martin* in Revue des questions historiques 1883 p. 366—394; 1888 p. 30 ss.



das öffentliche Leben Jesu im Rahmen eines Jahres". Es ist dieselbe Auffassung, die *Nagl* auch bezüglich Juvencus und Sedulius vorträgt, die aber im Texte dieser ältesten Messiadendichter durch nichts begründet ist.

Was G betrifft, so kommt *Hontheim* zu dem gewiß überraschenden Resultat, daß diese griechische Harmonie der ursprünglichen Form des Diatessaron am nächsten stehe. Betrachtet man die historischen Umstände, unter denen dieses Harmoniefragment bekannt geworden, so muß uns das obige Resultat sehr problematisch erscheinen. Wir wissen eigentlich gar nicht, wieviel in der erhaltenen lateinischen Übersetzung aus der griechischen Vorlage und wieviel aus der Arbeit des Luscinius stammt. Die Stilisierung des Textes hat ohne Zweifel Luscinius besorgt, so daß eine Vergleichung bezüglich der harmonistischen Kleinarbeit, die bei der Entscheidung, ob literarische Abhängigkeit oder nicht, von höchster Wichtigkeit, unmöglich gemacht wird. Die Überschriften „*annus primus, secundus, tertius Dominicae praedicationis*" hat auch Luscinius ohne Zweifel hinzugefügt und zwar in ganz willkürlicher Weise. Die Harmonie selbst gibt eben so wenig, wie L und A bestimmte Auskunft über die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu.

Das Gesamtresultat dieser kurzen Untersuchung der Tatian'schen, lateinischen, griechischen Harmonien besteht darin, daß überhaupt im Altertum das chronologische Prinzip nicht maßgebend war in der Herstellung der Evangelienharmonie. Noch Augustin, der sich doch ganz anders wie etwa Tatian, wissenschaftlich mit den harmonistischen Fragen beschäftigte, betrachtet die Harmonie nicht von diesem Standpunkte aus. Während für ihn die Verteidigung der Evangelien gegen die Angriffe auf ihre historische Treue, also ein apologetischer Zweck, die Hauptsache ist, geht er in der Besprechung der harmonistischen Probleme durchwegs von Matthäus aus. Es ist das Prinzip, das im Altertum immer befolgt wurde, das seine Einwirkung durch alle Harmonien des Mittelalters bis weit in die Neuzeit hinein ausgeübt hat. Wie bei Tatian, so liefert auch später immer das erste und Hauptevangelium des Matthäus die Hauptfäden des harmonistischen Gewebes, in die zunächst die Fäden aus Johannes, dann auch mehr und mehr aus Lukas eingeschlagen werden. Dieses Prinzip hat aber mit chronologischer Auffassung nichts zu tun.

Es sind nur der reale Parallelismus, oder wo dieser, wie bei Johannes, öfter versagt, mehr oder weniger Willkürlichkeit, die die Herrschaft führen. Von den Harmonisten gilt dasselbe, wie von den kirchlichen Lehrern des Altertums: ihre ganze Aufmerksamkeit war dem Inhalte der Evangelien, deren Verteidigung oder erbaulichen Ausnützung zugewandt; auf die chronologische Ordnung werfen sie nur selten einen Blick[1]).

Was wir von der Tatian'schen Harmonie gesagt, gilt in erhöhtem Maße von den Evangelienbüchern des *Juvencus*[2]) und *Sedulius*[3]). Es sind die ältesten christlichen Messiaden, gleichsam Heldengedichte, in denen, bei Juvencus die *„gesta Christi"*, bei Sedulius die *„mirabilia Christi"*, verherrlicht werden. Juvencus bietet für das öffentliche Leben Christi fast nur ein in Hexameter gekleidetes Matthäusevangelium; wenige Perikopen aus Johannes (1,43—4,54; 5,19—47, 11,1—44) und eine einzige aus Lukas (7,1—11) sind hineingewoben. Auch Sedulius folgt ziemlich treu dem Matthäus, sucht aber seine *mirabilia* etwas häufiger auch bei Lukas und Johannes. Wie *Nagl* behaupten kann (S. 217): „Das Vorgehen (des Juvencus und ähnlich des Sedulius) ist ein Zeichen, wie feste Form die Ansicht von einjähriger Tätigkeit angenommen hat: sie war zur Quasi-Tradition geworden" ist mir ganz unbegreiflich. Über die Zeitdauer der *Gesta* oder *Mirabilia Christi* ist in beiden Gedichten keine Andeutung zu finden. Richtiger hat *Patrizi* gesehen, der in seiner um-

---

[1]) Betrachtet man übrigens die Tatian'sche Harmonie näher, so kann man nur die Einsicht und den gesunden Takt der kirchlichen Lehrer lobend anerkennen, die das Werk den Händen der Gläubigen entzogen. Nicht nur wegen häretischer Tendenzen, sondern auch wegen seiner harmonistischen Beschaffenheit verdiente es dieses Los. Dies verstümmelte, verzerrte, ordnungslose Bild der evangelischen Geschichte konnte nur verwirrend, nicht erbauend wirken. Gegenüber diesem wüsten Labyrinth ist jedes einzelne Evangelium ein wahrer Paradiesesgarten.

[2]) *G. V. Aquilini Juvenci* „Evangeliorum libri IV" Corp. Script. Eccles. Lat. 24 (ed. *Huemer*); MSL 19,53—346.

[3]) *Sedulii* Carmen Paschale u. Opus paschale MSL 19,549—752.

fassenden Darstellung der einschlägigen patristischen Literatur Juvencus und Sedulius nicht einmal erwähnt hat. Er fand eben nichts dort für seinen Zweck.

Ein irgendwie annehmbarer Beweis aus Juvencus und Sedulius ließe sich nur dann herstellen, wenn sich etwa dartun ließe, daß man im Altertum traditionell daran festgehalten hätte, Matthäus und die synoptischen Nebenreferenten Markus und Lukas brächten nur ein Lehrjahr des Herrn zur Darstellung. Nun will *Hontheim* (TQ. aaO. S. 372 f) diese traditionelle Anschauung bei *Eusebius* (HE III, 24) gefunden haben. Er glaubt, hierdurch selbst Eusebius, der doch ausdrücklich 3½ Jahre dem Wirken Jesu zuschreibt, zur Bezeugung der Einjahrtheorie zwingen zu können. „Eusebius sagt: Die Synoptiker berichten bloß über ein volles Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu. Nun laufen aber die johanneische und synoptische Lehrtätigkeit zeitlich einander parallel ... Also dauerte auch die johanneische Lehrtätigkeit Jesu nur ein Jahr und das ganze öffentliche Wirken Jesu umfaßt nur ein volles Jahr“. Doch ist bei Eusebius wohl zu unterscheiden, was eigentlich Traditionsgut und was persönliche Ausführung des Eusebius ist. Als Überlieferung kann Eusebius nur anführen, daß der Evangelist Johannes in den vorausgehenden Evangelien „das, was Christus im Anfange seiner Lehrtätigkeit getan habe“, vermißt habe. Das sucht dann Eusebius aus dem Evangelium selbst als richtig zu erweisen, indem er auf den entscheidenden chronologischen Angelpunkt, die Gefangennahme des Täufers, hinweist, nach dem die Erzählung der Synoptiker erst beginnt. Wenn er dann diese synoptische Erzählung als ein Jahr umfassend hinstellt, so ist das eine Flüchtigkeit, die allein auf Kosten des Eusebius kommt und bei ihm umso unverzeihlicher scheinen möchte, als es ihm bei näherem Zusehen unmöglich gewesen wäre, seine Dreijahrtheorie auf das Evangelium zu stützen. Es mag aber auch sein, daß Eusebius alles von Johannes bis zum 6. Kap. Erzählte als noch vor die synoptische Darstellung fallend sich dachte, was wenigstens durch Joh 3,24 nicht klar ausgeschlossen ist.

Von den chronologischen Daten, die als Grundlage zur Bestimmung der patristischen Tradition über die Dauer des Wirkens Jesu verwertet werden, sind einige Angaben über das Alter, das der Herr erreichte, als nicht beweiskräftig auszuscheiden. Was soll es beweisen, wenn Dichter, wie Ephräm der Syrer, Cyrillonas, Venantius Fortunatus, den Erdenwandel des Herrn auf 30 Jahre ansetzen, oder ihn im 30. Jahre sterben lassen? Dichter bevorzugen runde Zahlen, und die Zahl 30 war durch Luk 3,23 gegeben. Wenn Fortunatus singt: „Lustra sex qui jam peregit, Tempus implens corporis, Sponte libera Redemptor, Passioni deditus", so läßt er gewiß noch einen weitern Spielraum für mehrjähriges Wirken des Herrn. Ebenso hinfällig sind die Verweise auf patristische Stellen (der unechte Tract. I des Hilarius; sermo 151 des Petrus Chrysologus), in denen das Taufalter Christi auf ungefähr 30 Jahre angegeben und beigefügt wird: *„quibus annis passus est D. N. J. Ch."* (vgl. *Nagl* S. 217). Ein bestimmtes Urteil dagegen liegt vor in dem pseudo-cyprianischen Traktat (vom J. 243), wo der unbekannte Verfasser, dessen chronologische Angaben sehr zweifelhaft sind, doch ausdrücklich Christi Taufe *XXX annis suppletis*, seine *passio* aber *XXXI annis suppletis* ansetzt. Alle weiteren Stellen, die das Lebensalter Christi bei seinem Tode verzeichnen, geben zugleich andere chronologische Daten und müssen deshalb in Verbindung mit diesen beurteilt werden.

Ein Hauptargument für die Einjahrtheorie wird aus dem Jahresdatum des Todes Christi, das bei vielen, ja den meisten Chronographen fast stereotyp wiederkehrt, so viel wir sehen, ohne weitere Bedenken hergeleitet[1]). Das Datum lautet: *„Ch. passus est anno 15 (16) Tiberii, duobus Geminis consulibus"*. Die Berechnung scheint sich hieraus für die einjährige Dauer des Wirkens Jesu sehr einfach zu ergeben. Luk 3,1 wird zwar zunächst das Auftreten des Täufers mit dem 15. Tiberiusjahr chronologisch bestimmt. Da aber

[1]) Über dieses traditionelle Datum des Todesjahres Jesu und die daran sich knüpfende neueste Kontroverse, die mit unserer Frage engstens verbunden ist, soll in einem spätern kritischen Referat das Nötige in dieser Zeitschrift gesagt werden.

jedenfalls die Absicht des Evangelisten dahin ging, damit auch wenigstens annähernd die Eröffnung der Heilstätigkeit des Herrn zu datieren, so setzen die meisten wohl mit Recht auch die Taufe des Herrn in das 15. Jahr des Tiberius. Eine hiervon abweichende Anschauung wird wohl im Altertum kaum nachzuweisen sein. Fällt demnach auch die Taufe des Herrn in das 15. Jahr des Tiberius, so kann bei dem traditionellen Datum, 15 (16) Tiberius, *duobus Geminis coss.* höchstens einjährige Tätigkeit des Herrn Platz haben.

Gegen diese Rechnung erhebt sich aber sofort das Bedenken, daß mit ihr nicht einmal ein Jahr für das Wirken Jesu gesichert wäre. Rechnen wir das 15. Jahr des Tiberius nach effektiven Kaiserjahren, d. h. vom 19. Aug. (Todestag des Augustus) 28 bis 19. Aug. 29, so blieben für Jesu Tätigkeit, auch wenn wir seine Taufe gleich zu Anfang ansetzen, nur etwa 8 Monate, da ja der Tod Christi um Ostern (März/April) erfolgte. Berechnen wir aber die Regierungsjahre nach orientalischer Sitte vom Herbst, oder nach dem julianischen Kalender vom 1. Januar ab, so fällt der Tod Christi in das 16. Jahr des Tiberius und die Taufe könnte dann allerdings, dieselbe Rechnungsweise bei Lukas vorausgesetzt, im 15. Jahr des Tiberius (vom Herbst 27—28 oder Jan. 28—29) wohl knapp um ein Jahr (da ja doch eine gewisse Zeit zwischen dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu anzunehmen ist) vor dem Tode des Herrn erfolgt sein, was Raum für einjährige Tätigkeit ließe. Es läßt sich nicht immer bestimmen, wie die Autoren das 16. Jahr des Tiberius gefaßt haben, doch sind wir berechtigt, wenn zugleich das Konsulat der Gemini angeführt wird (1. Jänner 29—30), in dem 16. Jahr das mit dem 15. Jahr teilweise konkurrierende Orient- oder julianische Jahr des Tiberius zu sehen.

Als Autoren, die das 15. (16.) Jahr des Tiberius und das Konsulat der Gemini für das Todesjahr Jesu bestimmen, kommen in Betracht die Doctrina Addaei, die Chronica vom J. 334. 354. 452, die Acta Pilati in ihrer griechischen Urform, Lactantius, Augustinus, Supputatio Romana, liber

de genealogiis, Computus Carthaginiensis, Sulpitius Severus, Tiro Prosper, Idatius, Victor v. Aquitanien[1]). Ist nun anzunehmen, daß diese Autoren ihre chronologischen Daten wirklich mit dem Datum des Lukas verglichen und solcher Weise als bewußte Zeugen für einjährige Lehrtätigkeit Jesu eintreten? Schon die obige Einwendung gegen die Richtigkeit oder Angemessenheit der Rechnung läßt das kaum zu. Es handelt sich hier um Texte, in denen nur ein Datum, ohne jedwede Reflexion auf Lukas, angegeben wird, eine Vergleichung mit dem Datum des Lukas also wenigstens nicht bewiesen ist. Die Schwierigkeiten aber, die sich aus einer solchen Vergleichung für das Datum des Todesjahres (15. Tib.) ergeben hätten, und die bei andern Autoren zu einer Verschiebung des letztern Datums geführt haben, sind den erstern offenbar nicht zum Bewußtsein gekommen, was gegen eine genauere Berücksichtigung des Lukanischen Textes ihrerseits spricht.

Es fehlt demnach die Grundlage, durch die allein diese Chronologen als Zeugen für die Einjahrtheorie qualifiziert werden könnten, nämlich das Bewußtsein, daß mit dem 15. (16.) Jahr des Tiberius als Todesjahr Jesu auch die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn gegeben ist. Sehr richtig hat schon *Hort* (vgl. oben S. 471) bemerkt, es sei unmöglich festzustellen, inwieweit die Chronologen (mit Ausnahme von Hilarianus), die jenes Datum der Passion angeben, „sich des Zusammenhanges mit der Dauer des öffentlichen Lehramtes bewußt waren". Wir können sogar positiv nachweisen, daß ihnen dieses Bewußtsein fehlte. Der große *Augustin* ist hierfür ein charakteristisches Beispiel. Auch er gibt das traditionelle Datum des Konsulates der beiden Gemini für den Tod des Herrn, läßt aber doch die Frage offen, wieviele Jahre der Herr gepredigt habe. Ein anderes Beispiel dürften wir an *Epiphanius* haben, wenigstens wenn wir ihn dem Zwangsverhör unterziehen, das *Hontheim* mit ihm angestellt hat (Katholik aaO. S. 26 f). Epiphanius unterscheidet irrtümlich zwischen einem Konsulat der Gemini und des Rufus und Rubellio (Fufius und

[1]) Vgl. die Texte bei *Nagl* und *Homanner*.

Rubellius). Nach Epiphanius ist nach Korrektur dieses Irrtums Christus unter den Konsuln Vinicius und Longinus Cassius (30 n. Ch.) gestorben, d. h. „sein öffentliches Wirken (somit auch Taufe und Tod) fällt moralisch (!) zusammen mit dem Konsulat der Gemini. Das Zeugnis des Epiphanius deckt sich also vollständig mit dem Zeugnis der übrigen Väter. Es ist umso wertvoller, da er es wider Willen und seinem Vorurteile über das zweijährige Wirken Christi zum Trotz ablegt“. So *Hontheim*. Wir ziehen aber einen andern Schluß hieraus, nämlich daß Epiphanius, ebensowenig wie andere Chronologen der damaligen Zeit über das Verhältnis der chronologischen Daten zur Angabe des Evangeliums Bewußtsein oder Klarheit hatte. Es ergibt sich aus allem, daß ein stichhaltiger Beweis aus dem angeführten chronologischen Datum für die Einjahrtheorie sich nicht führen läßt. *Patrizi* hat auch hier wiederum richtig geurteilt. Bei ihm werden die obigen Chronographen, mit Ausnahme von Prosper Aquitanus, nicht für einjährige Lehrtätigkeit in Anspruch genommen.

Über einzelne Chronographen des Altertums ist noch ein besonderes Wort zu sagen. *Tertullian* gibt adv. Jud. c. 8 als Datum des Todes das 15. Jahr des Tiberius, das Konsulat des Rubellius und Fufius Geminus an, während er ausdrücklich nach der Geburt Christi 15 Jahre des Augustus und 15 des Tiberius rechnet und das Alter Christi nach Lukas bestimmt: „annos habens quasi XXX cum pateretur“. Hier haben wir eine ausdrückliche Beziehung auf das Alter Christi und die Chronologie des Lukas. Nichtsdestoweniger ist es wegen der erwähnten Schwierigkeit, ein volles Jahr zu sichern, schwer anzunehmen, daß Tertullian hiermit eine bestimmte Antwort auf unsere Frage gegeben hat. Das Datum des Todes Christi wird als etwas Feststehendes angegeben das Übrige ermangelt schon wegen des *quasi XXX*‘ des Lukas der Bestimmtheit[1]). *Sextus Julius Africanus*,

[1]) *Patrizi* nimmt Tertullian für die Dreijahrtheorie in Anspruch wegen der Stelle adv. Marc 1,15, wo die *Revelatio Christi* ins 12. Jahr des Tiberius verlegt wird. Doch ist es einerseits wahrscheinlich, daß

der den Tod des Herrn auf das 16. Jahr des Tiberius ansetzt, wird von *Patrizi, Nagl, Homanner* gleicher Weise und wohl mit Recht als Zeuge für die Einjahrtheorie angeführt. Der Einwand, der oben gegen den Beweis aus den meisten Chronographen geltend gemacht wurde, ist hier hinfällig, weil bei Afrikanus die Berücksichtigung und Einwirkung von Lk 3,1 offensichtlich ist. Über die Ansicht *Hippolyts* muß das Urteil schwankend bleiben. In der Ostertafel wird πάθος Χριστοῦ auf Freitag den 25. März, dreißig Jahre nach der γένεσις Christi angesetzt. In dem erst 1885/6 bekannt gewordenen 4. Buche seines Danielkommentars sagt aber Hyppolyt, daß Christus im 33. Jahre gelitten habe. Die Echtheit dieser letztern Stelle ist zwar viel umstritten, aber doch nicht mit entscheidenden Gründen zurückgewiesen worden.

Wenn wir das Schlußresultat aus der obigen kritischen Untersuchung ziehen, so läßt sich sagen, daß man mit Unrecht behauptet, die Einjahrtheorie sei in den ersten Jahrhunderten die „allgemeine" oder „herrschende" gewesen. Auch nur numerisch gemessen[1]), stehen den Zeugnissen für einjährige Tätigkeit Jesu weit mehr Väterzeugnisse für mehrjährige Lehrtätigkeit entgegen. Im 2. Jahrhundert steht dem Zeugnis des Klemens v. Alexandrien und etwa des Tertullian gewiß die ausdrückliche Bekämpfung der Einjahrtheorie durch Irenäus gegenüber, wenn wir auch auf die etwas unbestimmte Angabe des *Melito von Sardes* (ἐν τῇ τριετίᾳ bei Anastasius Sinaita, hodegus c. 13) über den dreijährigen Zeitraum der Offenbarung Christi verzichten wollen. Im 3. Jahrhundert sind genauere patristische Zeugnisse sehr selten; doch läßt sich der chronologischen Aufstellung des J. Africanus, die einjährige Wirksamkeit fordert, entgegen halten, daß nach Äußerungen des Origenes und selbst des Klemens v. Ale-

---

hier eine Textkorruption (XII für XV) vorliegt, anderseits handelt es sich bei den Angaben adv. Marc 1,15 u. 19 (hier steht für die *revelatio Christi* 15. Tiberius) nicht um die eigene Ansicht Tertullians, sondern um Wiedergabe der Aufstellungen Marcions.

[1]) Vgl. die Tabelle bei *Patrizi* und die Ausführungen *Nagls* aaO. S. 318—333.

xandrien (ἐνιαυτὸν μόνον) auch die Ansicht von mehrjähriger Tätigkeit ihre Vertreter hatte. Im 4. Jahrhundert überwiegt aber die Zahl und Bedeutung der letztern (Eusebius, Apollinaris v. Laodicea, Cyrill v. Jerusalem, Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus und etwa noch Cyrill v. Alexandrien) schon bedeutend die Zahl der Zeugen für die Einjahrtheorie. In den folgenden Jahrhunderten wird das Verhältnis immer ungünstiger für die letztern, bis schließlich die Ansicht des Eusebius von der dreijährigen Wirksamkeit, auch über die bis dahin allgemeinere Ansicht von zweijähriger Lehrtätigkeit, die Oberhand gewinnt. Welch dominierende Stellung später die Dreijahrtheorie gewonnen, läßt sich aus der Tabelle bei *Patrizi* mit Leichtigkeit feststellen.

Zieht man aber den inneren Wert der Zeugnisse in Betracht, d. h. ihre Bedeutung für die Feststellung einer etwaigen Tradition oder wenigstens kirchlich traditionellen Auffassung, so muß die Einjahrtheorie noch weit mehr hinter die Ansicht von mehrjähriger Wirksamkeit Jesu zurücktreten[1]). Das eine Jahr der Predigt des Herrn ist in der allegorischen Schule Alexandriens aus einer unzulässigen mystischen Interpretation des „angenehmen Jahres“ bei Lukas entstanden, wobei eine bedenkliche Anlehnung an philosophisch-biblische Spekulationen der Valentinianer zu erkennen ist. Die chronologischen Bestimmungen aber ruhen auf einer, anderwärts zu beleuchtenden, irrtümlichen Auffassung des 15. Jahres des Tiberius. Für die mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu aber treten die hervorragendsten Vertreter der kirchlichen Lehre ein, und zwar meist unter ausdrücklicher Berufung auf das Evangelium. Hiermit ist die Ansicht gewissermaßen zu einer patristischen Tradition und Schriftinterpretation erhoben. Handelt es sich auch nicht um eine *res credenda*, so kann doch in gewissem Sinne hier der Kanon des Vinzenz von Lerin angewendet werden, wonach das als katholisch zu gelten hat, was die *universitatis* und *antiquitatis* (relativae) *consensio* festhält. Augustinus (de bapt. IV, 24; „quod universa

---

[1]) Vgl. hierüber die Ausführungen *Nagls* aaO. S. 417—426.

tenet Ecclesia“) dehnt ja dieses katholische Traditions- oder Präskriptionsprinzip weiter aus. Es kann aber nach den obigen Feststellungen keinem Zweifel unterliegen, daß die Lehre von mehrjähriger Lehrtätigkeit sowohl jetzt als auch früher die allgemein verbreitete kirchliche Auffassung darstellt. Mit einigem Recht dürfte auch der Tridentinische Kanon über das normative Ansehen der patristischen Schrifterklärung hier in Betracht gezogen werden. Während aber die Lehre von zweijähriger Tätigkeit allmählich in den Hintergrund getreten ist, hat sich die Annahme von dreijähriger Wirksamkeit immer mehr in den kirchlichen Schriften und Schulen verbreitet. Sie widerspricht nicht der Ansicht hervorragender kirchlicher Lehrer, die auf Grund des Evangeliums von zwei Jahren des öffentlichen Wirkens Jesu sprechen. Diese beachten eben nur die 3 Osterfeste im Johannesevangelium und schließen daraus auf wenigstens 2 Jahre, was nicht ausschließt, daß, wenn im Evangelium Spuren längerer Wirksamkeit aufgewiesen werden können, wie spätere kirchliche Lehrer sie wirklich gefunden haben, in ihrem Sinne auch die Ansicht von dreijähriger Wirksamkeit berechtigt gewesen wäre.

III. Die Angaben der Evangelien

Auf dem Boden des Evangeliums hat die Einjahrtheorie keine Berechtigung. Das ergibt sich nach dem Geständnis von Freunden und Gegnern der Theorie, sobald Joh 6,4 ein Paschafest durch den Text gesichert ist[1]. Auf dem Boden des Evangeliums aber muß, wie wiederum allgemein anerkannt wird, die Entscheidung zwischen den Ansprüchen der Zwei- und Dreijahrtheorie gefällt werden. Wir wollen hier nicht oft Gesagtes wiederholen und die Beweise ausführlich besprechen, die für die Annahme

[1]) *Homanner* hat aaO. S. 69 die Äußerungen katholischer und positiv gerichteter protestantischer Exegeten erwähnt, die eine Abwicklung der ganzen evangelischen Geschichte innerhalb eines Jahres für ausgeschlossen halten. Ferner hat *Homanner* trefflich einerseits die Schwierigkeiten zusammengestellt, denen eine Einfügung des evangelischen Stoffes und der Entwicklung des Erlösungswerkes in dem Zeit-

dreijähriger Wirksamkeit Jesu von namhaften katholischen Exegeten vorgebracht wurden. Wir verweisen nur auf einige Exegeten der Neuzeit, *Jos. Grimm* (Einheit der Evangelien 1868), *Schuster-Holzammer* (Handbuch der Biblischen Geschichte II [[6]1906] 418 f); *Cornely* (Introd. spec. in N. T. [[2]1897] 277 ss); *Knabenbauer* in StML 15,211 f; 54,447; 55,434 f) u. a. Eine gute zusammenfassende Darstellung, mit der man in allem Wesentlichen übereinstimmen kann, hat vor kurzem wieder *Homanner* (aaO. S. 95—100) gegeben. Es seien hier nur einige kritische Bemerkungen zu der Behandlung gestattet, die die zwei Vertreter der Zweijahrtheorie, *Prat* und *Pfättisch*, jenen Beweisen zuteil werden lassen. Sie sind zeitlich die letzten Wortführer in der oben besprochenen Kontroverse gewesen, und es könnte so fast den Anschein gewinnen, als ob für die Zweijahrtheorie hiermit das letzte und entscheidende Wort gesprochen wäre.

Prat gibt sich, wie oben bemerkt, mit 2 Jahren öffentlicher Tätigkeit Jesu zufrieden und verlangt einen Beweis von den Verfechtern der Dreijahrtheorie. Er ist somit der Ansicht, daß dieser bisher nicht erbracht sei, sowie auch *Pfättisch* noch heute dem alten Vater der Kirchengeschichte, Eusebius, den Vorhalt macht, daß er „uns den Beweis für sein drittes Jahr schuldig bleibt". *Prat* bekundet zwar das Bewußtsein, daß der Standpunkt der Zweijahrtheorie methodisch mißlich ist. „Si une durée de deux ans est un minimum, peut-on dire avec la même assurance, qu'elle est aussi un maximum? Non sans doute, en principe" (l. c. p. 88). In der Tat, wenn auch kein Beweis für drei- oder noch mehrjährige Tätigkeit erbracht werden könnte, so wäre es logisch immer noch nicht gestattet, die These aufzustellen: Jesus lehrte nur zwei Jahre. Es wäre höchstens auf ein *non liquet* zu erkennen. Es kann sich aber in unserer Frage doch nicht um einen Kompromiß handeln, in dem man mit 2 Jahren, wie mit

---

raum eines Jahres begegnet, anderseits die Andeutungen, manchmal nur zufällig eingestreute, aber wertvolle Äußerungen, die auf eine mehrjährige Zeitdauer hinweisen (S. 84—94).

einer Abschlagszahlung, sich zufrieden geben könnte. Es gilt, möglichst zur Wahrheit vorzudringen, und darum sind alle, auch die unbedeutendern Andeutungen der Evangelien zu beachten, insoweit sie uns doch etwa noch auf eine längere Dauer des Wirkens Jesu hinweisen. Sobald hieraus ein wahrscheinliches Argument für dreijährige Dauer sich ergibt, hat beim objektiven Forschen nach der Wahrheit, die Zweijahrtheorie zurückzutreten.

Es muß aber Befremden erregen, daß sowohl *Prat* als *Pfättisch* die Argumente für die Dreijahrtheorie, die doch schon öfter erläutert worden sind, mangelhaft dargestellt und kaum hinreichend gewürdigt haben. Ein Hauptargument, wohl das erste und wichtigste, gründet auf die Erzählung bei Luk 6,1 vom Ährenpflücken der Jünger. Dieses Ereignis führt uns in die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten an einem Sabbat, den Lukas δευτρόπρωτον nennt. Diese Osterzeit kann aber nicht mit der durch Joh 6,4 gegebenen zusammenfallen, weil Lukas von 6,1—9,11 noch eine Fülle von Ereignissen erzählt, die zeitlich nachher fallen, insbesondere auch die Hinrichtung des Täufers, die um die Osterzeit Joh 6,4 schon vollzogen war. Somit erhalten wir zwischen Ostern Joh 2,13 und Joh 6,4 noch ein viertes Ostern im öffentlichen Leben Jesu und damit 3 Jahre. Nach der Darstellung *Prats* könnte es nun scheinen, als ob das Hauptgewicht des Argumentes auf der Zeitangabe des Lukas: „am zweitersten Sabbat" ruhte. „Man kann nichts Sicheres schließen aus dem σάββατον δευτερόπρωτον des hl. Lukas" (p. 92). Doch hierin liegt nicht die Kraft des angeführten Beweises. Was immer von dem Worte δευτερόπρωτον zu halten ist[1]), die Tatsache selbst des Ährenraufens führt uns in die

[1]) Wenn *Prat* sagt: „Le mot barbare δευτερόπρωτον est interpolé" (p. 92), so können wir uns diesem radikalen Verfahren nicht ohne weiteres anschließen. Das Wort steht im Vaticanus und Sinaiticus und vielen griechischen Handschriften, in fast allen Übersetzungen, namentlich in der Vulgata, die uns eine der ersten kritischen Autoritäten ist. Die *Barbaries* des Wortes spricht eher für als gegen die Echtheit.

Osterzeit, in die Zeit des einigermaßen reifen Getreides. Auch *Prat* bemerkt, daß das Ährenpflücken zwischen März und Juni fällt, „was wir übrigens schon aus Matth 12,1–8 und Mark 9,23—28 wußten“. Wenn aber dies, so erhebt sich die Frage, wie das von Luk 6,1—9, 11 Erzählte in die kurze Zeit von März bis Ostern hineingedrängt werden kann. Es genügt die Kapitel bei Lukas zu lesen, die unter andern von der Bergpredigt, von bedeutenden Missionsreisen in Galiläa, von der Aussendung und Rückkehr der Apostel berichten, um die Unmöglichkeit einzusehen. *Prat* scheint aber hier eine chronologische Ordnung nicht anzunehmen. Dagegen ist zu bemerken, daß die Annahme chronologischer Abfolge bei Lukas im Ganzen, sehr gut durch das Prooemium und die Übereinstimmung mit Markus begründet ist und heute als zuverlässige Grundlage der Harmonistik fast allgemein anerkannt ist. Allerdings wenn wir dieses Fundament angreifen und etwa auch noch die chronologische Abfolge der Feste bei Johannes, so ist jede Harmonistik unmöglich. Wir fallen auf den Stand der ältesten und mittelalterlichen Harmonien zurück, in denen Realparallelismus und Willkür die Herrschaft führten.

Pfättisch geht etwas näher auf das Wesen des Argumentes ein. Er will nicht zugeben, daß das Ährenraufen nicht schon vor Ostern hätte stattfinden können. Es sei wegen der Unbestimmtheit des hebräischen Wortes כרמל (Lev 23.14) nicht sicher, daß das Essen der Fruchtkörner vor dem Erstlingsopfer am 16. Nisan verboten war. Allein wie immer das Wort zu erklären ist, der Sinn des levitischen Verbotes geht dahin, überhaupt von der Ernte vor dem Erstlingsopfer zu essen. Diese Ausflucht scheint denn auch *Pfättisch* nicht ganz zu befriedigen. Er findet im Text angedeutet, daß die Pharisäer die Jünger auch wohl getadelt haben, weil sie überhaupt von der Ernte vor der gesetzlich erlaubten Zeit, also vor dem 16. Nisan, gegessen hatten. Wiewohl nun der Text ausdrücklich sagt, die Pharisäer hätten die Jünger wegen Sabbatbruches angeklagt, so glaubt er aus der Verteidigungsrede des Herrn, der auf das Beispiel Davids, der die Schaubrote gegessen, hinweist, heraushören zu können, die

Pharisäer hätten auch speziell die Erlaubtheit des Essens geleugnet. Als ob die Beweisführung des Herrn aus dem Beispiele Davids nicht ganz gut *a pari* für den Fall der Not auch die Übertretung des Sabbatgebotes entschuldigen könnte. Zudem faßten die Pharisäer, indem sie das Ährenrupfen und Speisebereiten am Sabbat für unerlaubt erklärten, doch selbstverständlich die ganze Handlungsweise der Jünger, also Raufen und Zerreiben der Ähren und Essen derselben als eine Sabbatverletzung auf.

Wie dem nun immer sei, jedenfalls kann auch *Pfättisch* das Ährenpflücken nicht lange vor Ostern ansetzen, weil es sonst überhaupt nicht begreiflich wäre, da viel früher ein Essen von den Körnern der Gerste nicht denkbar ist. Dann aber erheben sich gegen seine Auffassung eben auch die oben erwähnten ernsten Schwierigkeiten aus der Darstellung des Lukas von 6,1—9, 11. Daß ihm diese ziemlich nahe gegangen sind, beweist die kurze, wenig befriedigende und noch weniger klare Auseinandersetzung mit denselben. „Man muß übrigens den zweitersten Sabbat immer vor Ostern ansetzen, wenn nicht mit ihm, was ja auch behauptet wurde (richtiger sollte es heißen, was gerade in Frage steht und von den Verfechtern der Dreijahrtheorie behauptet wird) ein neues Jahr gegeben sein soll. Von den Synoptikern aus kann man diese Annahme eines dritten Lehrjahres kaum widerlegen (im Gegenteil sagen wir: erhärten), trotzdem im Grunde genommen die Ereignisse, von denen sie vor der Brotvermehrung berichten, sehr knapp zusammengedrängt sind (?); denn verschiedene Male bemerken sie, Jesus sei in Galiläa umhergewandelt und dieses Herumwandern kann man beliebig lang ansetzen (aber nicht innerhalb von etwa 2 Wochen beschließen). Dagegen wird die Anlage des Johannesevangeliums nicht gestatten, zwischen Joh 4,54 und 5,1 einen Zeitraum von mehr als einem Jahre (!) anzunehmen" (S. 182). Das Johannesevangelium sagt über die zwischen 4,54 und 5,1 verflossene Zeit gar nichts aus; die Anlage des Evangeliums aber, d. h. die von der Anlage desselben gefaßte subjektive Anschauung ist ein schwankender Boden von dem aus schlüssige Beweise nicht zu führen sind.

Auch die Behandlung des zweiten Argumentes der Dreijahrtheorie seitens *Prats* und *Pfättischs* wird kaum befriedigend zu nennen sein. Aus dem Texte Joh 5,1: „Hiernach war ein Fest der Juden und Jesus ging hinauf nach Jerusalem“, haben die meisten älteren Exegeten geschlossen, daß es sich hier um eines jener Feste handle, zu denen die Jerusalemfahrt religiöse Pflicht oder Gewohnheit war. Welches immer von diesen Hauptfesten angenommen wird, ob Ostern oder Pfingsten oder Laubhütten, es ergibt sich mit Notwendigkeit ein neues Ostern zwischen Joh 2,13 u. 6,4. Aus Joh 4,35 ergibt sich nämlich, daß Pfingsten und Laubhütten nach dem ersten Osterfest Joh 2,13 nicht gemeint sein kann, weil nach dem nächstliegenden Sinn des Wortes „Saget Ihr nicht, daß es vier Monate sind und die Ernte kommt“, die Rückkehr des Herrn aus Judäa nach Galiläa in den Monat Dezember fällt, somit die auf das erste Ostern folgenden Pfingst- und Hüttenfeste in Judäa verbracht wurden. Das Fest Joh 5,1 kann also nur entweder ein zweites Ostern oder das darauffolgende Pfingst- oder Hüttenfest sein. *Prat* hilft sich nun mit der schon von *Maldonat* vorgebrachten Erklärung, die obigen Worte des Herrn seien überhaupt nicht chronologisch zu fassen, sondern brächten ein Sprichwort zum Ausdruck. Doch ist ein solches Sprichwort sehr problematisch, weil die Zeit zwischen Aussaat und Ernte bei weitem mehr als 4 Monate beträgt[1]).

Mit vielen Neuern halten nun *Prat* und *Pfättisch* das Fest Joh 5,1 für das Purimfest; es sei auch gar nicht ausgeschlossen, daß Jesus auch dieses weltliche Fest in Jerusalem besucht habe. Doch die eigentliche Spitze des obigen Arguments liegt nicht darin, daß Jesus etwa zum Purimfest nicht habe nach Jerusalem gehen können, sondern darin, daß die Darstellung des Johannes, wie 2,13; 7,14; 12,1, unwillkürlich an eines der religiösen Feste denken läßt, zu denen der Israelit nach Jerusalem pilgerte. Dies

---

[1]) Nach Ta'anith I, 4—7; Surenhusius II 357—60 war wohl der späteste Termin für die Aussaat der 17. Marcheschwan (Okt./Nov.), von wo bis zum 16. Nisan schon 5 Monate sind.

war auch die Anschauung der meisten alten Exegeten. In der neuesten Zeit hat noch *Schanz* der Anschauung des Irenäus, es handle sich um ein Osterfest, die größte Wahrscheinlichkeit zuerkannt.

Pfättisch ist, wie wir oben aus seinen Worten bemerken konnten, mehr mit der Zurückweisung der Einjahrtheorie, als mit den Ansprüchen der Dreijahrtheorie beschäftigt. Er ist bestrebt, gegen *van Bebber* und dessen Protektoren zu zeigen, daß Joh 5,1 nicht Pfingsten gemeint sein könne. Er führt diesen Beweis ungefähr nach derselben Methode, die seine Gegner bevorzugt, ich möchte sagen, auf dem Boden der katholischen Exegese zuerst eingeführt haben. Ebenso wie diese weiß er nicht nur, auf welches Jahr das erste Ostern Joh 2,13 fiel, sondern auch genau, auf welche Wochentage die Feste in jenen Jahren fielen, daß das Purimfest damals auf den Sabbat fiel, an dem eben der Gichtbrüchige geheilt wurde. Durch eine bisher ungewohnte, äußerst subtile Durchdringung des Textes kommt man zu Resultaten, an die andere vordem nicht gedacht haben. Manchmal ist man versucht sich zu fragen, ob denn diesen Exegeten ein anderer Text zu Gebot gestanden habe als den übrigen, die zu solchen nähern Bestimmungen und Feststellungen im Text keinen Anhaltspunkt gefunden haben. Aber man sieht bald, daß es nur Hypothesen und Vermutungen sind. Wir glauben aber nicht allein zu stehen, wenn wir behaupten, daß all dies Fragen und Vermuten, dies Raten und Wagen, dies Hinhören und Heraushören, wo der Text ein unerbittliches Stillschweigen beobachtet, zu irgendwie gesicherten wissenschaftlichen Resultaten nicht führen kann. Schon vor Jahren, als uns diese Methode zum ersten Mal begegnete, haben wir davor gewarnt. „Was erreicht man hierdurch anders, als daß ein folgender Exeget wiederum das ganze mühsam aufgerichtete Gebäude, das schließlich nur auf mehr oder minder berechtigten Vermutungen ruht, gemäß seiner subjektiven Auffassung, über den Haufen wirft“ (Z. k. Th. 21 [1897] S. 311). *Pfättisch* hat nun diese Arbeit an dem System seiner Gegner gründlich besorgt, damit aber noch nicht die Haltbarkeit des eigenen erwiesen. Und was

die Berechnung des Jahres 28, als des ersten Ostern Joh 2,13, aus den Worten der Juden: „46 Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden" betrifft, so wird sie kaum allgemeine Zustimmung finden. Wenn auch die Zeitangabe des Josephus für den Beginn des Herodianischen Tempelbaues ganz präzis und nicht verschiedener Auffassung fähig wäre, so würde die Exaktheit der Rechnung doch scheitern an der populären, nicht notwendig genau chronologisch zu nehmenden Aussage der Juden. Es ist dieselbe Schwierigkeit, die sich allen Beweisen entgegengestellt, die auf eine chronologische Angabe des Evangeliums sich gründen. Die Angabe des Evangeliums ist, wie zB. bei Luk 3,1, niemals so unzweideutig und in ihrer Beziehung auf das Ereignis so genau bestimmt, daß man daran eine exakte chronologische Rechnung anknüpfen könnte. Die Geschichte der Exegese des hervorragendsten chronologischen Datums des Evangeliums Luk 3,1 ist dafür ein überaus lehrreicher Beleg. Man hat sich deshalb mit Recht daran gewöhnt, auf solche Berechnungen, insofern sie als grundlegende Beweise dienen sollen, zu verzichten. Höchstens können sie als Bestätigungen einer schon auf andere Weise bewiesenen These willkommen geheißen werden[1]).

Zum Schlusse sei noch ein Einwand gegen die Dreijahrtheorie kurz beleuchtet, dem *Prat* wieder Ausdruck verliehen hat. „Tous ceux, qui ont essayé de construire une harmonie des Évangiles en partant du principe des 3 années complètes de prédication, savent combien il est difficile de remplir la seconde année" (p. 89). Für die synoptische Erzählung vom Beginn bis zur Brotvermehrung Mark 6 erscheine ein Jahr (*plus que suffisante*) mehr als hinreichend. Lukas habe fast 2/3 seines Evangeliums der Darstellung der 6 letzten Monate gewidmet, während das Vorausgehende nur die Kapitel 4,14—9, 50 umfasse.

---

[1]) Ob sodann die neuern astronomischen Berechnungen der Festtage des jüdischen Kalenders (vgl. Pf. aaO. S. 166) mit dem starken Glauben aufzunehmen sind, den *Pfättisch* u. A. ihnen entgegen bringen, wird an anderer Stelle zu untersuchen sein.

Stünden im Johannesevangelium nicht die 3 Paschata, so würden wir hier denselben Eindruck empfangen, daß nämlich die Erzählung nur kurze Zeit umfasse; denn schon vom 7. Kapitel an beginne die Darstellung des letzten Halbjahres. Es braucht nicht bemerkt zu werden, wie ungeeignet diese mechanischen Berechnungen nach der Zahl der Kapitel sind. Protestantische Autoren haben schon versucht (vgl. *Windisch*, s. oben) alle Ereignisse auf wenige Monate zu berechnen. Es kommt aber darauf an, was in den Kapiteln erzählt ist, und dieses, namentlich die Reisen und die ganze Entwicklung des Erziehungswerkes der Jünger und des Verhältnisses des Herrn zum Volke und seinen Führern verlangen eine längere Zeit. Schon die richtige Beobachtung, daß man versucht wäre, auch den Inhalt des Johannesevangeliums in eine sehr kurze Zeitdauer einzudrängen, wenn nicht die erwähnten Osterfeste dagegen sprächen, gibt genügend Antwort auf den Einwand. Wenn wir auch für ein, etwa das zweite, Jahr aus dem dreijährigen Wirken Jesu gar keine Ereignisse aus den Evangelien verzeichnen könnten, was lange nicht der Fall ist, so wären eben doch die positiven Andeutungen der Evangelisten über die Festzeiten, die Jesus mit seinen Jüngern durchlebt, allein und vollkommen entscheidend. Es würde sich dann nur ergeben, daß die Evangelisten uns für jenes Jahr nichts berichtet hätten. Das könnte weiter nicht auffallend sein, da wir ja wissen, daß sie kein Diarium und keine Biographie des Herrn geschrieben.

Als Schlußresultat aus obigen Ausführungen dürfen wir wohl feststellen, daß die Dreijahrtheorie, nicht zwar „als Dogma von allen Kanzeln gepredigt" werden soll, aber daß sie auf Grund der Evangelien und selbst der kirchlichen Tradition auch heute noch als wahrscheinlichere Ansicht erfolgreich verteidigt werden kann.

Ist der Erlass Pius X über die erste hl. Kommunion der Kinder ein blosses Kirchengesetz?

Von **Franz Müller** S. J.—Valkenburg

Der Erlaß Pius X über die erste hl. Kommunion der Kinder fand nicht sofort überall freudige Aufnahme. Es war nicht zu verwundern, daß Gegner der Kirche ihn ausbeuteten, um ihrem Hasse gegen den Stellvertreter Christi Luft zu machen. Mit ihnen brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen. Woher aber kam es, daß auch Katholiken den Worten des Papstes Mißtrauen entgegenbrachten oder sogar Widerstand entgegensetzten? Man glaubte, es handle sich lediglich um eine kirchliche Verordnung, die nicht gerade sehr zeitgemäß sei. Da derartige Anschauungen immer noch nicht vollständig verschwunden sind, so dürfte es angebracht sein zu untersuchen, ob es sich um eine bloß kirchliche Bestimmung handelt, oder ob auch ein göttliches Gesetz in Frage kommt.

I. Wir setzen als bekannt die katholische Lehre voraus, daß Christus Gesetze gegeben hat und daß seine Gesetze göttliche Gesetze sind. Der Kirchenrat von Trient hat es ja klar ausgesprochen, daß Jesus Christus der Gesetzgeber des neuen Bundes ist: „Wenn jemand behauptet, Christus Jesus sei von Gott den Menschen gegeben als Erlöser, auf den sie vertrauen, nicht aber als Gesetzgeber, dem

sie gehorchen sollen, der sei im Bann"[1]). — Wir wissen auch, daß Christus seiner Kirche die Vollmacht verliehen hat, Gesetze zu erlassen, die im Gewissen binden. Petrus und die Apostel haben tatsächlich diese Gewalt geübt und Gesetze erlassen[2]): „Es hat dem hl. Geiste und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzuerlegen, als diese notwendigen Stücke, daß ihr euch enthaltet von Götzenopfern, vom Blute und Ersticktem und der Unzucht". Der Weltapostel nimmt in seinen Briefen an die Korinther für sich die Gewalt in Anspruch, die Gläubigen durch Anordnungen zu verpflichten und die Übertreter zu bestrafen[3]). Diese Gesetze der Kirche sind unmittelbar menschliche Bestimmungen; nur mittelbar haben sie göttlich verpflichtende Kraft, insofern Christus der Kirche die Macht gegeben hat, Gesetze zu erlassen, die im Gewissen binden.

II. Die Stellung der Kirche zum göttlichen Gesetze ist nun eine ganz andere, als wie zu ihren eigenen Satzungen.

1) Die Kirche steht in Bezug auf ihre eigenen Gesetze als wahre Gesetzgeberin da. Träger der gesetzgebenden Gewalt sind für die ganze Kirche der Papst allein oder der Papst mit der Gesamtheit der Bischöfe, für ihre Sprengel die einzelnen Bischöfe. Papst und Bischöfe sind wahre Urheber ihrer Gesetze; diese Gesetze sind von ihrem Willen abhängig wie die Wirkung von ihrer Ursache. — Dagegen sind Papst und Bischöfe hinsichtlich der von Christus erlassenen Gesetze nur Gesetzesausleger und -hüter, nicht aber Gesetzgeber.

2) Die Kirche kann ihre eigenen Gesetze gültig wieder aufheben, kann sie abändern, ausdehnen, beschränken. Dagegen kann die Kirche kein göttliches Gesetz aufheben, ändern, ausdehnen, einschränken. Der Grund ergibt sich aus dem Vorstehenden. Das göttliche Gesetz hat seine Ursache im göttlichen Willen, der über allen steht.

3) Weil die Kirche Christus, ihrem göttlichen Stifter, unterworfen ist, muß sie sein Gebot getreulich allen ihren

---

[1]) Sess. VI. Can. 21. de inst. *Denzinger-Bannwart* 831.

[2]) Act 15,29.

[3]) I. Cor. 11,2. II. Cor. 13,2. 10.

Kindern verkünden, muß es zur Ausführung bringen und auf seine Beobachtung dringen. Sieht die Kirche, daß ein Gebot Christi außer Übung kommt, so muß sie es neuerdings einschärfen. Sie muß ihre Stimme erheben; sonst käme sie dem Auftrage Christi nicht mehr nach: „Lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe". — Hingegen kann die Kirche ihr eigenes Gesetz je nach Umständen zurückziehen, außer Übung kommen lassen.

III. Ist nun der Erlaß Pius X ein bloß kirchliches Gesetz, oder schöpft er seine verpflichtende Kraft aus der Anordnung Christi und ist somit göttliches Recht? Mit andern Worten — tritt hier Pius X auf als Gesetzgeber oder vielmehr nur als Ausleger und Wächter eines von Christus selbst gegebenen Gesetzes?

IV. Der Klarheit halber wollen wir drei Fragen unterscheiden:

a. Wann beginnt die Fähigkeit der Kinder, das heiligste Sakrament zu empfangen?

b. Wann beginnt das Recht des Kindes auf den Empfang des heiligsten Sakramentes und welche Folgen ergeben sich hieraus für Eltern und Seelsorger?

c. Wann beginnt die Verpflichtung des Kindes zum Empfange und ist dies durch göttliches Gesetz bestimmt?

a. Wann ist ein Kind fähig, das allerheiligste Sakrament zu empfangen? — Bei dieser Frage ist zu unterscheiden zwischen der absoluten Fähigkeit und der Fähigkeit, mit eigener Kenntnis, Vorbereitung und Mitwirkung das heiligste Sakrament zu empfangen. Nur letztere Fähigkeit kann gegebenen Falls die Unterlage einer für das Kind selbst (nicht etwa für seine Eltern) bestehenden Verpflichtung zum Empfange bilden. — Die absolute Fähigkeit hebt an mit dem Empfange der Taufe, wie das Vorgehen der Kirche in den ersten Jahrhunderten beweist. Wann aber wird das Kind fähig, mit eigener Kenntnis und Vorbereitung zu kommunizieren? Der hl. Thomas antwortet hierauf: „Wenn schon die Kinder anfangen einigermaßen den Gebrauch der Vernunft zu

haben, so daß sie Verehrung zu diesem heiligsten Sakramente hegen können, so kann ihnen dies heiligste Sakrament gespendet werden". — Der Erlaß hat diese Lehre bestätigt und als Bedingungen zum Empfange nur gefordert, daß das Kind die Geheimnisse des Glaubens, deren Annahme ein unerläßliches Mittel zur Seligkeit ist, nach seiner Fassungskraft erkenne und das eucharistische Brot von dem gewöhnlichen und leiblichen Brote unterscheide, so daß es mit jener Andacht, die sein Alter zuläßt, zur allerheiligsten Eucharistie hinzutrete.

b. Wann beginnt der Rechtsanspruch des Kindes auf den Empfang? — Antwort: sobald das Kind zur Vernunft gelangt und hierzu fähig ist. Die Moraltheologen lehren ganz allgemein, daß die Gläubigen von ihren Seelsorgspriestern die Spendung der hl. Sakramente fordern können, so oft sie einen vernünftigen Grund zum Empfange haben. Da nun mit dem Erwachen der Vernunft auch die Gefahren beginnen und somit das Kind der Stärkung bedarf, wird man ihm das Recht auf den Empfang des heiligsten Sakramentes nicht absprechen können. Es kann eben ja großen Nutzen aus der hl. Kommunion ziehen. Darum dürfen die Eltern ihr Kind keineswegs zurückhalten, die hl. Kommunion aufschieben wollen. Im Gegenteil ist es ihre heiligste Pflicht dafür zu sorgen, daß die Kleinen möglichst früh zum Tische des Herrn hinzutreten. Der Seelsorger ist sodann strenge verpflichtet, solche Kinder zuzulassen.

c. Wann beginnt für das Kind die Pflicht, das heiligste Sakrament zu empfangen? — Gemäß unserem Erlasse — sobald das Kind den Gebrauch der Vernunft soweit erlangt hat, daß es die hl. Eucharistie von gewöhnlichem Brote unterscheiden und durch eine schwere Sünde die heiligmachende Gnade verlieren kann. Ist nun diese Bestimmung bloßes Kirchengebot oder leitet sich diese Verpflichtung des Kindes aus dem Gebote Christi selbst her? — Wir glauben das Letztere annehmen zu müssen. Aber wohl gemerkt, unsere Behauptung ist nur diese: Sobald das Kind den Gebrauch der Vernunft soweit erlangt hat, daß es die Himmelsspeise von

anderer Nahrung unterscheiden und schwer sündigen kann, ist es durch göttliches Gebot zum Empfange der hl. Eucharistie verpflichtet. — Es wird keineswegs behauptet, ein ganz bestimmtes Alter sei durch göttliches Gebot festgesetzt. Trefflich sagt hierüber *Gatterer*[1]: „Man sieht, die Vorschrift lautet nicht: mit 7 Jahren müssen die Kinder zur ersten hl. Kommunion geführt werden und sie kann auch nicht so lauten. Denn der Beginn des Vernunftgebrauches und damit die Kommunionpflicht läßt sich nicht an ein bestimmtes Alter binden. Die Zeit um das siebente Jahr, also etwa zwischen $6^3/_4$ und $7^3/_4$ Jahren wird zwar als Regel angegeben, wie bei anderen Geboten zB. dem Sonntagsgebot, dem Abstinenzgebot. Da aber der Vernunftgebrauch in manchen Gegenden und bei manchen Kindern später beginnt oder auch früher, so wird man auch Kinder mit sechs Jahren oder aber erst mit acht und mehr Jahren zur ersten hl. Kommunion führen müssen. Es läßt sich daher auch nicht ein bestimmtes Schuljahr für die Erstkommunion als ausnahmslose Regel festsetzen". In der Instruktion Benedikts XIII vom Jahre 1725 für diejenigen, welche zum ersten Male zum Tische des Herrn gehen, werden Kinder vorgeführt, welche an ihren Pfarrer die Anfrage stellen: Wann beginnt das Kommuniongebot zu verpflichten? — Darauf erwidert der Pfarrer: „Die kleinen Kinder sind verpflichtet zu kommunizieren, sobald sie zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sind, d. h. sobald sie jenes Alter erreicht haben, in welchem sie fähig sind diese sakramentelle Nahrung, welche nichts anders ist als der wahre Leib des Herrn, vom gewöhnlichen Brote zu unterscheiden. Auch müssen sie verstehen, mit der nötigen Ehrfurcht und Andacht herzuzutreten". — Die Kinder fragen weiter: „Genügt hierzu, daß das Kind das Alter von 7 Jahren erreicht habe?" — Antwort des Pfarrers: „Man kann über diesen Punkt keine bestimmte Regel aufstellen. Man muß Rücksicht nehmen auf die Fähigkeit der Kinder und hierin sich an die Entscheidung eines klugen Beichtvaters halten".

[1]) *M. Gatterer*, Erstkommunion der Kinder S. 51.

V. Den ersten Beweis für unsern Satz entnehmen wir den Worten Christi beim hl. Evangelisten Lukas im XXII. Kapitel, V. 19 „Tuet dies zu meinem Andenken". Hier gibt Christus das Gebot — Brot und Wein in sein heiligstes Fleisch und Blut zu verwandeln und dies sein heiligstes Fleisch und Blut zu genießen. Diese Worte gelten, soweit es sich um die Vollziehung der heiligsten Eucharistie handelt, nur für die Priester, soweit es sich aber um den Genuß derselben handelt, für alle Gläubigen. Dies folgt daraus, daß der hl. Paulus diese Worte im ersten Korintherbriefe[1]) auf alle Gläubigen anwendet und auch das Konzil von Trient[2]) sie in diesem Sinne auslegt. Christus der Herr gibt also hier allen Gläubigen das Gebot, sein heiligstes Fleisch und Blut zu genießen und zwar ein bedingungsloses Gebot. Denn die Worte Christi: „Tuet dies zu meinem Andenken", enthalten in sich keinerlei Bedingung, noch Beschränkung. Erstrecken sie sich in Bezug auf den Genuß des hl. Fleisches und Blutes des Herrn auch auf den Stand der Gläubigen, dann gelten sie auch hier unbedingt für alle, wofern nicht besondere Gründe eine Ausnahme fordern. Wann beginnt nun ein solches göttliches Gebot seiner Natur nach zu verpflichten? Sobald der Mensch imstande ist, das Gebot aufzufassen und zu erfüllen. — Das ist bei allen göttlichen Geboten der Fall, wenn nicht Gott ausdrücklich eine Zeitgrenze festgesetzt hat, vor deren Erreichung die Verpflichtung nicht einsetzt. Wollte man also von diesem unbedingt lautenden Gebote: „Tuet dies zu meinem Andenken" irgend ein der Erfassung und Erfüllung des Gebotes fähiges Alter ausnehmen, — so müßte man die Berechtigung hierzu erst durch besondere Gründe dartun. Bei diesem Gebote kommt aber noch ein besonderer Grund hinzu. Dieses Gebot soll dem Menschen die größte Wohltat vermitteln, an der doch der Absicht Christi gemäß gewiß alle nach Möglichkeit teilnehmen sollen.

Der Zeit nach soll das Gebot gemäß der Erklärung

---

[1]) I. Cor. 11,26 ff.

[2]) Sess. XIII cap. 2.

des Völkerapostels im ersten Korintherbriefe gelten immerdar bis zur Wiederkunft des Herrn, also ohne jede Beschränkung.

Auch ersieht man nicht, warum der Inhalt des Gebotes, den Leib und das Blut Christi zu genießen, für irgend ein Alter eine Ausnahme fordere, sobald der Zweck des Gebotes erreicht werden kann und seine Erfüllung möglich ist. — Sobald die Kinder schwer sündigen und die Engelspeise von gewöhnlicher Nahrung unterscheiden können, sind sie fähig das Gebot zu erfüllen. Auch kann die hl. Kommunion gewiß und vorzugsweise in diesen unschuldigen Herzen ihre gnadenreiche Wirkung hervorbringen.

Also wird man zugeben müssen, daß nunmehr auch das Gebot Christi sie verpflichtet zu kommunizieren. Es besteht in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen einem göttlichen Gebote und einem bloßen Kirchengebote. Der Papst, auch wenn er kraft übernatürlicher von Christus übertragener Gewalt befiehlt, bleibt immer ein menschlicher Gesetzgeber, der nicht in das Gewissen der Einzelnen hineinschauen kann, um zu erkennen, ob die Fähigkeit zur Erfüllung des Gesetzes vorhanden ist. Er setzt darum eine allgemeine, äußerlich allen erkennbare Zeitgrenze fest, vor deren Erreichung das Gesetz nicht bindet. Ganz anders beim göttlichen Gesetzgeber, der Herzen und Nieren durchforscht und im Gewissen eines jeden Einzelnen liest, ob die Kenntnis des Gesetzes und die Fähigkeit es zu erfüllen vorliegt. Hat Gott nicht eigens geoffenbart, daß bis zu einem gewissen Zeitpunkte eine Verpflichtung nicht besteht, so beginnt der Natur der Sache nach beim göttlichen Gebote die Verpflichtung da, wo der Mensch einzeln für sich der Auffassung und Erfüllung des Gesetzes fähig wird.

Christus konnte doch der Kirche überlassen, diesen Zeitpunkt zu bestimmen! — Ganz recht. — Aber liegt einmal ein unbedingt lautendes Gebot Christi vor, das seiner Natur nach schon ganz von selbst die Zeit bestimmt, wo seine Verpflichtung anhebt, dann bin ich nicht berechtigt ohne weiteres anzunehmen,

Christus habe seiner Kirche die besondere Vollmacht verliehen, den Zeitpunkt der Verpflichtung erst festzusetzen. Erfolgt dann eine Erklärung der Kirche, welche die Verpflichtung mit demselben Zeitpunkte beginnen läßt, wo sie nach der Natur des göttlichen Gebotes von selbst eingesetzt hätte, dann darf ich dies nicht so auslegen, als ob die Kirche erst durch ihr Gebot die Verpflichtung für diesen Zeitpunkt eingeführt hätte, sondern muß annehmen, daß sie eine durch göttliches Gebot bereits bestehende Verpflichtung neuerdings eingeschärft hat.

Pius X erklärt nun alle Kinder, welche durch eine schwere Sünde die hlm. Gnade verlieren und die eucharistische Speise von anderer Nahrung unterscheiden können, für kommunionpflichtig. So lange nicht das Gegenteil erwiesen wird, steht die Annahme dafür, daß der Erlaß des hl. Vaters bloß auf eine durch göttliches Gebot schon bestehende Verpflichtung hinweist.

VI. Erwägen wir ferner die Worte Christi bei der Verheißung des himmlischen Mannas: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“[1]). — Alle Gottesgelehrten geben zu, daß hier zum mindesten ein göttliches Gebot vorliegt die hl. Kommunion zu empfangen. Manche Theologen nehmen mit *Lugo* bloß eine äußere Notwendigkeit der hl. Kommunion an und sagen, die hl. Kommunion ist nur notwendig, weil sie von Christus befohlen ist; andere halten mit *Franzelin*, den *Salmanticenses*, *Heinrich-Gutberlet*, *Springer* eine innere Notwendigkeit und sagen, die hl. Kommunion ist das notwendige Mittel zur Bewahrung der

---

[1]) Jo 6,54—57.

heiligmachenden Gnade und deshalb geboten. Aber darin stimmen alle überein, daß Christus in diesen Worten den Empfang seines heiligsten Fleisches und Blutes zur strengen Pflicht gemacht hat. Dies erklärt ja auch das Konzil von Trient[1]). Aus den Worten Christi ist aber auch der Zweck dieser Verpflichtung ganz klar ersichtlich. Das hl. Fleisch und Blut Christi soll die Himmelsspeise zur Erhaltung des übernatürlichen Lebens sein. Dies hebt auch das Konzil von Trient an der schon bezeichneten Stelle hervor: „Christus wollte, daß dies Sakrament genossen würde als geistige Speise der Seele, wodurch jene genährt und gestärkt würden, die durch ihn leben, der da gesagt hat: Wer mich ißt, wird um meinetwillen leben, und als Gegenmittel, wodurch wir von täglichen Fehlern befreit und vor der Todsünde bewahrt würden". Der Mensch ist verpflichtet das übernatürliche Leben der Gnade zu bewahren, ebensogut und noch mehr als das leibliche Leben. Wie das leibliche Leben zu seiner Erhaltung der Speise und des Trankes bedarf, so soll unsere Seele durch Christi Fleisch und Blut genährt werden. Die hl. Kommunion erweist sich zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade wenigstens als sehr wirksam, ja die Bewahrung des Gnadenstandes wäre ohne sie sehr schwierig. Deswegen hat Christus ihren Empfang zur strengen Pflicht gemacht. Aus diesem von Christus gewollten Zwecke ergibt sich aber auch ganz klar, wann diese Verpflichtung beginnen muß. Christus der Herr will das in der hl. Taufe mitgeteilte Gnadenleben vor allen Gefahren sicher gestellt wissen und zu dem Ende verpflichtet er zum Genusse seines heiligsten Fleisches und Blutes. Also setzt nach Christi Willen diese Verpflichtung dann ein, wenn die Gefahren für das übernatürliche Leben beginnen, wenn der Mensch zum Gebrauche der Vernunft gelangt und imstande ist durch eine schwere Sünde die heiligmachende Gnade zu verlieren. Es ist nicht bloß ein frommer Wunsch, es ist der ausdrückliche Wille des Heilandes, daß die Unschuld

---

[1]) Sess. XIII cap. 2.

vor dem Schiffbruche der schweren Sünde bewahrt bleibe. Darum soll sie durch das stärkste Bollwerk geschirmt werden. Darum gilt auch für das kindliche Alter das Wort: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.

Es möge hier an die eindringlichen Worte erinnert sein, mit denen der Erlaß die Schäden schildert, welche ein zu langes Aufschieben der ersten hl. Kommunion anrichtet. „Eine solche Gewohnheit, durch welche unter dem Scheine die Ehre des hochheiligen Sakramentes zu wahren, die Gläubigen von diesem fern gehalten wurden, war die Ursache vieler Übel. Denn so geschah es, daß die Unschuld des Kindesalters der liebenden Umarmung Christi entrissen, durch keine Nahrung für das innere Leben gestärkt wurde; und daraus folgte dann, daß die Jugend jenes überaus mächtigen Schutzes beraubt, von so vielen Nachstellungen umgeben ihre Unschuld verlor und in Laster stürzte, noch bevor sie die heiligen Geheimnisse empfangen. Wenngleich man aber der Kommunion einen sorgfältigen Unterricht und eine genaue sakramentale Beichte vorausgehen läßt, was indes nicht überall geschieht, so bleibt doch immer der Verlust der ersten Unschuld zu bedauern, der sich vielleicht hätte vermeiden lassen, wäre die Eucharistie in zarteren Jahren empfangen worden".

Aber es gibt doch andere Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes beim Kinde; eine unbedingte Notwendigkeit der hl. Kommunion wird sich schwerlich nachweisen lassen. — Bei diesem Einwurf übersieht man gänzlich den Tatbestand. — Ein strenges Gebot Christi zum Empfange seines heiligsten Fleisches und Blutes liegt auf jeden Fall vor. Dieses Gebot verfolgt den Zweck, ein Gegenmittel gegen die Sünde zu schaffen. Der hier gegen die Notwendigkeit der Kinderkommunion erhobene Einwand würde, falls er überhaupt etwas bedeutete, sich ebensogut gegen die Notwendigkeit der hl. Kommunion auch im späteren Leben richten. Der Heiland tritt hier vor uns hin mit einem unbedingt lautenden Gebote. Entweder ist die hl. Kommunion ein unumgänglich erforderliches Mittel zur Bewah-

rung des Gnadenstandes und deswegen von Christus geboten, oder aber, obwohl hierzu andere Mittel ausreichen, hat Christus zur Kommunion verpflichtet, schon deswegen, weil sie jedenfalls eine mächtige Schutzwehr für die Gnade bildet. Erweist sich die hl. Kommunion als unumgänglich erforderlich zur Bewahrung des Gnadenstandes, so besteht ja der Einwand nicht zu Recht. Liegt eine solche unbedingte Notwendigkeit nicht vor, dann müssen wir eben schließen, daß Christus den Empfang seines hl. Fleisches und Blutes zur Pflicht gemacht hat, schon deswegen, um die heiligmachende Gnade umso wirksamer zu schützen. Dieser Einwand berührt nur die Frage, ob für die hl. Kommunion eine innere oder bloß äußere Notwendigkeit vorliegt, kann aber nichts entscheiden über die Altersgrenze, an der die Kommunionpflicht beginnt.

Die hl. Kommunion kann nicht Pflicht werden, da ja andere Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade vorhanden sind, so meint man. Nein, das allererste Mittel, das vor allen andern angewendet werden soll, ist die hl. Kommunion. Die hl. Kommunion hat vor allen andern Gnadenmitteln die besondere Wirkung, uns aufs innigste mit Christus zu vereinigen und diese Vereinigung zu unterhalten. Denn die durch die hl. Eucharistie vermittelte sakramentale Gnade unterscheidet sich gerade von den Gnadenwirkungen anderer Sakramente dadurch, daß sie eigens und an erster Stelle auf die Vereinigung mit Christus hinzielt[1]). Deshalb bildet sie an allererster Stelle das Gegenmittel gegen die schwere Sünde, durch die wir von Christus getrennt werden. Der Heiland hat nun das Gebot aufgestellt, sein Fleisch und Blut zu genießen, damit wir in ihm bleiben und er in uns bleibe. Der Heiland hat also bei Erlaß dieses Gebotes jene Wirkung im Auge, die das Altarssakrament vor allen andern Gnadenmitteln auszeichnet. Gilt es also, Mittel zu ergreifen zur Abwehr der schweren Sünde, dann muß die hl. Kommunion nach Christi Willen an allererster Stelle in Betracht

---

[1]) Cfr. *Pesch*, Prael. dogm. VI. Ed. III p. 362.

kommen. Sie kann also nicht erst Pflicht werden zur Bewahrung der Gnade im Herzen des Kindes, wenn es keine andern Mittel gibt.

Die andern Mittel sodann, welche die hl. Eucharistie entbehrlich machen könnten, wären das Gebet, die Firmung und die Buße. Das Gebet enthebt nun keineswegs von der Kommunionpflicht, denn Christus hat beides unbedingt zur Pflicht gemacht. Es kann niemand sagen, ich gehe nicht zum Tische des Herrn, ich bete, — noch auch, ich brauche nicht zu beten, ich kommuniziere. — Zum Empfange der hl. Firmung besteht, wenigstens nicht für alle, eine eigentliche Verpflichtung. Das Gebot zu beichten ist nur ein bedingtes; es bindet erst nach begangener schwerer Sünde. Hingegen hat Christus den Genuß seines heiligsten Fleisches und Blutes bedingungslos zur Pflicht gemacht. Sollen also nach dem Willen Christi Mittel angewandt werden zum Schutze des Gnadenlebens im Herzen des Kindes, dann fordert sein Gebot an allererster Stelle den Empfang der hl. Kommunion.

Nach dem hl. Thomas gelten die Worte des Heilandes: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben“ — für alle, die zum Gebrauch des freien Willens gelangt sind.

Bei Erklärung dieser Worte wirft der hl. Lehrer die Frage auf, ob die hl. Kommunion so notwendig sei, wie die Taufe. Die Antwort lautet: „Die Griechen geben dies zu und spenden deswegen den Kindern nach der Taufe die Eucharistie: und hierin haben sie den *ritus Dionysii* für sich, demzufolge der Empfang jedes Sakramentes durch die Teilnahme an der Eucharistie vollendet werden muß, welche die Vollendung aller Sakramente ist. — Aber dies bewahrheitet sich bei Erwachsenen, nicht aber bei unmündigen Kindern: da beim Empfänger der Eucharistie eine wirkliche Ehrfurcht und Andacht erfordert wird, welche diejenigen, die den Gebrauch des freien Willens nicht besitzen, wie unmündige Kinder und Irrsinnige, nicht haben können; darum ist sie (die Eucharistie) diesen

letztern nicht zu reichen"[1]). Wenn irgendwo, dann mußte der hl. Thomas hier klar seine Überzeugung aussprechen. Wo ist die Grenzscheide, an der die Worte des Heilandes: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes . . ." zu verpflichten beginnen? — Nach dem hl. Thomas gelten sie nicht für unmündige Kinder und Irrsinnige, welche den Gebrauch des freien Willens nicht besitzen, wohl aber für die adulti. Darunter versteht der hl. Thomas alle diejenigen, welche zum Gebrauche der Vernunft, zur Unterscheidung von Gut und Bös gelangt sind. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang der hier mitgeteilten Stelle, das sagt der hl. Thomas ausdrücklich an andern Stellen, zB. IV Sent. Dist. 4 qu. 3 art. 1, wo er *adulti* als solche erklärt, die zur Unterscheidung von Gut und Bös gelangt sind. — Diese alle sind nach dem hl. Thomas durch das Gebot Christi zur Kommunion verpflichtet. Schon das Konzil von Clyff (bei Rochester) vom Jahre 747 hat diese Worte des Heilandes: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen etc. . . ." in demselben Sinne erklärt. Im 23. Kapitel genannter Synode heißt es: „Die Laienkinder (d. h. solche, die nicht als Oblaten in einem Kloster waren, noch sonst irgendwie schon zum Klerus gerechnet wurden), die noch nicht durch die Verderbnis des zügellosen Alters angesteckt sind, sind gleichfalls zur häufigen Kommunion zu ermahnen: ebenso sind diejenigen, welche in vorgerückterem Alter stehen, mögen sie ehelos oder in der Ehe leben, die von der Sünde ablassen, zur häufigen Kommunion anzuhalten, damit sie nicht aus Mangel an so heilsamer Speise und so heilsamem Tranke ermatten, da der Herr sagt: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben"[2]).

VII. Auch das Konzil von Trient drängt unbedingt zu dem Schlusse, daß alle, die den Gebrauch der Vernunft erreicht haben, nach göttlichem Gebote zum Emp-

---

[1]) In Jo c. VI l. VII ed. *Vivès* t. 20 pag. 49.

[2]) Conc. Cloveshoviense c. XXIII bei *Mansi* s. XII p. 402.

fange des heiligsten Leibes und Blutes Christi verpflichtet sind. In der 21. Sitzung hatte das Konzil die Frage zu beantworten, ob die unmündigen Kinder durch ein göttliches Gebot zur Kommunion verpflichtet seien[1]). — Im vierten Kapitel[2]) antwortet der hl. Kirchenrat auf diese Frage folgendermaßen: „Diese hl. Kirchenversammlung lehrt, daß die kleinen Kinder, welche des Vernunftgebrauchs entraten, durch keinerlei Notwendigkeit zum sakramentalen Empfang der Eucharistie verpflichtet sind, da sie ja durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christo einverleibt, die erlangte Gnade der Kindschaft Gottes in jenem Alter nicht verlieren können".

Weshalb sind also die unmündigen Kinder dem göttlichen Gesetze — denn nur ein göttliches Gesetz kam in Frage — nicht unterworfen? „Sie können, sagt das Konzil, in jenem Alter, die Gnade der Kindschaft Gottes nicht verlieren". — Nimmt man diesen, wie auch das Dekret *„Quam singulari"* hervorhebt, einzigen Grund weg — so setzt die Kommunionpflicht ein, und zwar jene, die hier in Frage kommt, nämlich nach göttlichem Gesetze. — Den hl. Kirchenrat von Trient leitete also offenbar die Überzeugung, daß jeder Getaufte, der die heiligmachende Gnade verlieren kann — mithin sobald er den Vernunftgebrauch erlangt hat, nach göttlichem Gesetze zur Kommunion verpflichtet ist.

Auch die ganze Art, wie das Konzil seine Entscheidung begründet, stellt klar heraus — daß es sich um ein göttliches Gesetz handelt. — Liegt der Grund für die Ausnahme der unmündigen Kinder von der Kommunionpflicht darin, daß sie die heiligmachende Gnade nicht verlieren können, dann leitet sich umgekehrt die Verpflichtung aller übrigen gerade aus der bei ihnen vorliegenden Möglichkeit des Gnadenverlustes her. Das weist aber unverkennbar darauf hin, daß die Verpflichtung zum Empfange des heiligsten Sakramentes in seinem Zwecke selbst und somit

---

[1]) *Pallavicino* Storia del Concilio di Trento. Tom. III, p. 533. Ed. *Zaccaria*, Roma Propag. 1833.

[2]) *Denzinger-Bannwart* n. 933.

in der Anordnung Jesu Christi begründet ist. — Trefflich sagt hierüber *M. Gatterer*[1]): „Aus der im Dekrete angeführten durch das Trienter Konzil gegebenen Begründung folgt offenbar, daß der Beginn der Kommunionpflicht oder das Erstkommunionalter eigentlich nicht von der Kirche festgesetzt ist, sondern im Zwecke des Altarssakramentes begründet und daher von Christus selbst bestimmt ist.

Aus den Verhandlungen über das vierte Kapitel der 21. Sitzung und über den entsprechenden Kanon spricht klar die Überzeugung, daß für alle, welche den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, die Worte Christi gelten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch usw." — Die Kommunionpflicht der unmündigen Kinder glaubten ja manche aus eben diesen Worten des Heilandes herleiten zu müssen. Es galt darum zu zeigen, daß die Worte des Heilandes sich auf dies zarte Alter nicht erstrecken. „Auf die Stelle beim hl. Johannes im sechsten Kapitel antworteten darum diejenigen, welche dieselbe von einem sakramentalen Genusse verstanden, daß jene Worte: wenn ihr nicht esset — nur für diejenigen gesprochen seien, welche sie auffassen könnten: Das seien aber nur die des Gebrauches der Vernunft Fähigen"[2]). — Man war also in Trient der Ansicht, falls diese Worte des Heilandes von einem sakramentalen Genusse zu verstehen seien, umfaßten sie zwar nicht das unmündige Alter — wohl aber alle des Vernunftgebrauchs Fähigen. Nun aber erklärt das Konzil[3]) selbst in der 13. Sitzung im 2. Kapitel, wo von der Einsetzung der hl. Eucharistie die Rede ist, diese Worte von einem sakramentalen Genuß. Sie müssen auch innerer Gründe wegen unbedingt so verstanden werden. Auch werden sie allgemein so erklärt.

Ja, wäre der hl. Kirchenrat der Ansicht gewesen, die Kommunionpflicht bei eintretender Möglichkeit des Gnadenverlustes sei bloßes Kirchengebot, dann wäre seine ganze

---

[1]) Die Erstkommunion der Kinder. 2. Teil, Kap. 4, S. 45. Verlagsanstalt Tyrolia, Brixen.

[2]) *Pallavicino* storia del Concilio di Trento aaO. p. 565.

[3]) *Denzinger-Bannwart* n. 875.

Begründung, warum die unmündigen Kinder nicht verpflichtet seien, ganz ungereimt. Der Gedankengang wäre dann entweder: Denjenigen, welche durch die schwere Sünde die Gnade verlieren können, legen wir die Verpflichtung auf zu kommunizieren, und zwar ist unser einziger Grund diese Möglichkeit des Gnadenverlustes, dem wir vorbeugen wollen. Nun aber liegt bei kleinen Kindern diese Möglichkeit nicht vor. Deswegen legen wir ihnen die Verpflichtung nicht auf; oder aber die Begründung schritte folgendermaßen voran: Wir legen denjenigen, bei denen die Möglichkeit des Gnadenverlustes besteht, die Pflicht auf zu kommunizieren und zwar ist unser einziger Grund eben diese Möglichkeit. Nun aber fällt bei den kleinen des Vernunftgebrauchs entratenden Kindern diese Möglichkeit fort. Also besteht für sie keinerlei Notwendigkeit der Kommunion. — In beiden Fällen wäre der Gedankengang unzulässig. Im ersteren Falle stände es nämlich von vornherein fest, daß die Kirche den unmündigen Kindern überhaupt keine zum Heile verbindlichen Verpflichtungen auferlegen kann, denn das kann nur der, welcher etwas als unbedingt notwendiges Mittel zum Heile festsetzen kann. Das aber vermag nur Christus der Herr selbst. Im andern Falle wäre die Begründung höchst unzureichend. Man könnte sofort erwidern: „Aber Christus konnte sie doch verpflichten und die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zum Heile festsetzen".

Hingegen stellt sich der Beweisgang zwanglos und wunderbar logisch dar, wenn das Konzil von der Voraussetzung ausging: Christus selbst verpflichtet alle, welche den Vernunftgebrauch erlangt haben, zum Genusse seines heiligsten Fleisches und Blutes, und zwar will Christus durch dieses Gebot einzig und allein der nunmehr drohenden Gefahr des Gnadenverlustes vorbeugen. — Dann ist der Beweisgang des Konzils einfach dieser: Christus verpflichtet alle, die den Gebrauch der Vernunft erreicht haben, zur Kommunion, und zwar ist der einzige Grund dieses göttlichen Gebotes die Gefahr des Gnadenverlustes — nicht aber eine anderweitige unbedingte Notwendigkeit

zum Heile. Nun liegt bei den kleinen Kindern die Möglichkeit des Gnadenverlustes nicht vor. Also besteht für sie keinerlei Notwendigkeit der Kommunion. Mit Recht schließt man also, das Konzil von Trient war der Überzeugung, für alle diejenigen, welche schwer sündigen können, bestehe die Kommunionpflicht kraft göttlichen Gebotes.

VIII. Man wird nun meinen, das Gebot Christi könne nicht ein so zartes Alter umfassen, da ja das Kind aus sich nicht zur Erkenntnis dieses Gebotes kommen würde. — Aber eben deswegen ist ja das Kind von Gott in die Hände der Eltern und des Priesters gegeben, damit es auf seine Pflicht aufmerksam gemacht und zu deren Erfüllung angeleitet werde. Aus sich selbst würden wohl die Kinder auf vieles nicht kommen; man denke nur an die Sonntagspflicht, die Enthaltung von Fleischspeisen, wozu sie doch vom 7. Jahre an verpflichtet sind. Wenn nun die hl. Kirche mit Recht von Eltern und Seelsorgern erwartet, daß sie die Kinder belehren und zur Erfüllung dieser Pflichten anleiten, warum soll Christus der Herr für sein Gebot nicht dasselbe erwarten dürfen? — Es könnte eingewendet werden, Christus habe doch überhaupt einen bestimmten Zeitpunkt für die hl. Kommunion nicht festgesetzt, eine Bestimmung hierüber sei bloß von der Kirche getroffen. Zwei Fragen werden hier verquickt, die sehr wohl auseinandergehalten werden müssen, nämlich erstens: In welchem Lebensabschnitte setzt die Kommunionpflicht überhaupt ein? — zweitens, innerhalb welches Zeitraumes muß nach Überschreitung des kommunionpflichtigen Alters die hl. Kommunion wiederholt werden? Wenn nun auch vielleicht Christus nicht selbst einen Zeitraum festgesetzt hat, innerhalb dessen die Kommunion wiederholt werden muß, so läßt sich doch der Zeitraum für den Beginn der Kommunionpflicht überhaupt aus dem von Christus gewollten Zwecke des Sakramentes ermitteln und ist deshalb in der Natur des Sakramentes begründet.

Es kann sich um kein göttliches Gebot handeln. Die Kirche hat die entgegenstehende Praxis Jahrhunderte lang

geduldet, erst jetzt auf einmal erleben wir diese vollständige Neuerung. — Auf diesen Einwand gibt das Dekret „*Quam singulari*" selbst die Antwort. Es führt im Einzelnen aus: Fast alle Ritualbücher bis zum 13. Jahrhundert schrieben die Spendung der hl. Eucharistie gleich nach der Taufe vor. Es geschah also mehr, als das Gebot Christi verlangte. Dann setzte das vierte Laterankonzil fest, daß die Verpflichtung mit dem Alter anhebe, wo der Gebrauch der Vernunft erreicht sei. Nicht anders haben die bedeutendsten Ausleger des Laterankonzils und dessen Zeitgenossen die Sache aufgefaßt. Aus der Kirchengeschichte steht fest, daß mehrere Synoden und bischöfliche Erlasse schon vom 13. Jahrhundert an die Kinder mit 7 Jahren zur ersten hl. Kommunion zuließen. Die Vorschrift der frühzeitigen Zulassung der Kinder zur hl. Kommunion wurde erneuert durch das Tridentinum. Später sind dann vielerorts nicht wenige Irrtümer und beklagenswerte Mißbräuche eingeführt worden u. zw. unter dem verderblichen Einflusse des Jansenismus. Aber die Kirche, so wird an mehreren Beispielen erhärtet, hat gegen solche Mißbräuche ihre Stimme erhoben und will nun endlich völlig damit aufräumen. Die Kirche hat also nach dem Dekret die entgegenstehende Praxis nicht toleriert, sondern als einen beklagenswerten Mißbrauch angesehen. Diese Darlegungen des Dekretes „*Quam singulari*" werden durch einen Rückblick auf die Entwicklung, welche die Praxis der Kinderkommunion seit dem Laterankonzil nahm, vollauf bestätigt.

Welches war zunächst der klare Sinn des Dekretes „*Omnis utriusque*", das mit den „*anni discretionis*" alle zu Beicht und Kommunion verpflichtete? In einer vortrefflichen Schrift hat *Louis Andrieux*[1]), Kanoniker an der Kathedrale zu Reims, die hier in Betracht kommenden Dokumente gesammelt. Er weist nach, daß in der Auffassung der unmittelbaren Zeitgenossen des Laterankonzils

[1]) *Louis Andrieux*, La première Communion Histoire et Discipline, Textes et Documents, besonders von Seite 90 an. Paris, Beauchesne 1911.

der Ausdruck *„anni discretionis“* nichts anderes bedeutete als „Alter des Vernunftgebrauches“, „Alter der Unterscheidung zwischen Gut und Bös“. — Von einem Unterschied zwischen dem Alter der ersten hl. Beicht und jenem der ersten hl. Kommunion weiß man in jener Zeit nichts.

In der den Dekretalen Gregors IX beigefügten Glosse[1]) heißt es zur Erklärung des Wortes *„discretionis“* einfach *„id est, cum est doli capax, quia tunc potest peccare“.* — Die im Kapitel *„Omnis utriusque“* bezeichneten *„anni discretionis“* sind mit der Möglichkeit der Sünde gegeben. Der Kardinal Heinrich von Segusio, gewöhnlich Hostiensis genannt, vertritt in seiner *„Aurea Summa“*[2]) dieselbe Ansicht. Bei Beantwortung der Frage: Wann muß man beichten? — heißt es: „Wenigstens einmal im Jahre muß man beichten und zu Ostern wenigstens — wenn nicht jemand mit Zustimmung des zuständigen Priesters sich enthält, muß man das hl. Sakrament des Altares empfangen“. Die Pflichten gelten, wie er gleich beifügt, auch für die Kinder, sobald sie zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind. Diese sind aber nach ihm erreicht, sobald jemand zwischen Gut und Bös unterscheiden kann.

Im Jahre 1245 hielt der Bischof Heinrich von Sisteron[3]) eine Synode, auf der folgender Kanon approbiert wurde: „Die Priester sollen ihre Pfarrkinder ermahnen, daß sie die Kinder von sieben Jahren und höhern Alters das Vater Unser, das Glaubensbekenntnis lehren, daß sie dieselben am Karfreitag zur Kirche führen, damit sie das Kreuz küssen und zu Ostern nach voraufgegangener Beichte den Leib Christi empfangen“. — Der Bischof hat offenbar die Erfüllung des Laterangebotes ins Auge gefaßt; es handelt sich um Kinder, die schon gebeichtet haben, die christliche Lehre einigermaßen kennen und deren Kommunion zu Ostern stattfinden soll.

---

[1]) Decretales Greg. IX. Lugduni 1624. Seite 1871 unter C. XII.

[2]) *Henr. a Segusio,* Aur. Summa lib. V de poenit. et rem. n. 43 u. 45. Coloniae 1612.

[3]) Manuale *Henr. Sistaricensis* episc. in syn. Sist. approb. *Martène,* thes. novus Anecdot. tom. IV. Lutetiae Par. 1717.

Im Jahre 1289 erließ Bischof Wilhelm von Cahors[1]) ein Synodalschreiben. In demselben verkündet er unter anderm: „Wir wollen und befehlen, daß jeder Gläubige, nachdem er gebeichtet, wenigstens alle Jahre zu Ostern mit Ehrfurcht das Sakrament der Eucharistie empfange, wenn er nicht mit Zustimmung seines Priesters aus einem triftigen Grunde sich enthalten zu müssen glaubt . . . Den Kindern aber, deren Unschuld noch durch keine Todsünde beschwert ist, die aber doch soviel Unterscheidung und Begriff haben, daß sie mit einiger Ehrfurcht und Ehrerbietung das Sakrament empfangen werden, soll man dies Sakrament getrost spenden, nach voraufgegangener Beicht, damit sie die Gepflogenheit annehmen zu beichten und zu kommunizieren . . . Den übrigen Kindern soll die Kommunion keineswegs gestattet sein".

Schon vorhin haben wir die Ansicht des hl. Thomas vernommen, der die Worte bei Johannes 6,54 für alle gelten läßt, die zwischen Gut und Bös zu unterscheiden wissen. — In der Summa[2]) untersucht der hl. Lehrer die Frage, ob diejenigen, welche des Vernunftgebrauchs entbehren, das hl. Sakrament empfangen müßten. Seine Antwort lautet genau wie im Kommentar zum sechsten Kapitel des Johannesevangeliums. Die Worte Jo 6,54 gelten vom sakramentalen Genuß verstanden nur für die *adulti*; dies sei auch die Ansicht des Dionysius, auf den sich die Griechen zu Unrecht berufen. Dann fügt der hl. Thomas hinzu: „Wenn schon die Kinder anfangen einigermaßen den Gebrauch der Vernunft zu besitzen, so daß sie Ehrfurcht gegen dies hl. Sakrament hegen können, dann kann ihnen dies hl. Sakrament gespendet werden". — Der hl. Thomas drückt hier zwar nicht eigens die Verpflichtung dieser Kinder zum Empfange der hl. Eucharistie aus. Indessen muß man wohl beachten, daß der hl. Lehrer hier an erster Stelle feststellen wollte, für die Unmündigen

---

[1]) Statuta synodalia Eccles. Cadurcensis *Martène* thes. nov. Anecd. pag. 712.

[2]) III qu. 80 art. 9 ad 3um.

liege keine Verpflichtung vor. Die Ausdehnung des Gebotes Christi bei Joh 6,54 auf alle *adulti*, hatte er an anderer Stelle ausgesprochen. Dieselbe wird aber auch an dieser Stelle anerkannt dadurch, daß er zwar die Auktorität des Dionysius Areopagita gelten läßt, ihn aber so auslegt, daß er nur von der Taufe der Erwachsenen rede. Somit läßt der hl. Thomas auch hier in der Summe bestehen, daß für alle mit dem Vernunftgebrauche auch die Kommunionpflicht einsetze.

Allem Zweifel über die Bedeutung des Ausdruckes „*anni discretionis*" macht die Erklärung des Konzils von Trient ein Ende. Für die Väter des Konzils von Trient bedeuten die „*anni discretionis*" nichts anders als Alter des Vernunftgebrauchs, Alter, wo die Möglichkeit der Sünde vorliegt. Das ergibt sich handgreiflich aus einer Vergleichung des vierten Kapitels der 21. Sitzung mit dem diesem Kapitel entsprechenden Kanon[1]). Im Kapitel heißt es: „Diese hl. Kirchenversammlung erklärt, daß die kleinen Kinder, welche des Vernunftgebrauches entbehren, durch keinerlei Notwendigkeit zum sakramentalen Empfange der Eucharistie verpflichtet sind, da sie ja durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christus einverleibt die erlangte Gnade der Kindschaft Gottes in jenem Alter nicht verlieren können". — Der Kanon lautet: „Wenn jemand behauptet, den kleinen Kindern, bevor sie zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind (*antequam ad annos discretionis pervenerint*), sei der Empfang der Eucharistie notwendig, der sei im Bann". Offenbar handelt es sich hier doch um die nämlichen Kinder und ebenso offen liegt zu Tage, daß es für den hl. Kirchenrat ganz dasselbe bedeutet, „noch nicht zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sein" und — „des Gebrauches der Vernunft entbehren und nicht sündigen können". — Das Konzil von Trient legt also den Beschluß des Laterankonzils so aus, daß alle jene, die zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind und die heiligmachende Gnade verlieren können, die Jahre der Unterscheidung (*annos discretionis*) erreicht haben und kom-

[1]) *Denzinger-Bannwart* n. 933 u. 937.



munionpflichtig sind. — Dann aber steht die Zurückschiebung der ersten hl. Kommunion in ein höheres Alter — die Unterscheidung zwischen einem Alter der Beicht — und einem Alter der Kommunionpflicht in offenem Widerspruch zum Laterandekret und zum Konzil von Trient. Pius X, der im Dekret *„Quam singulari“* alle Kinder nach erlangtem Vernunftgebrauch für kommunionpflichtig erklärt, hat keine Neuerung eingeführt, sondern ordnet nur die Rückkehr an zu den Dekreten des Laterankonzils und jenes von Trient.

Der Übergang von der ursprünglichen Auffassung des Laterandekretes zu der nunmehr von Pius X verurteilten Praxis vollzog sich aber nicht auf einmal. Erst ganz allmählich wich man von der ersten Auffassung ab, und die von *Andrieux* beigebrachten Dokumente gestatten, diese Entwicklung Schritt für Schritt zu verfolgen. Das Konzil vom Lateran hatte die Nichterfüllung der Beicht- und Kommunionpflicht mit einer doppelten Strafe belegt, mit dem Ausschluß von der Kirche im Leben und der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses nach dem Tode. Nach dem kirchlichen Rechte treffen nun diese Strafen die Kinder sicher nicht vor dem zwölften Jahre. Dies geht aus den Beschlüssen mehrerer Synoden hervor. So betont dies das Konzil von Tarragona vom Jahre 1329. Allmählich begann man nun zu der Ansicht hinzuneigen, trete die kirchliche Strafe nicht ein, so liege auch keine Verpflichtung vor. So falsch dieser Satz war, so verderblich war seine Wirkung. Dazu gesellte sich noch ein anderer Grund. Die Glosse hatte die *„anni discretionis“* erklärt mit dem Ausdruck *„cum est doli capax“*; freilich hatte sie einer verkehrten Auffassung dieses Ausdruckes vorzubeugen gesucht, indem sie hinzugesetzt hatte, *„quia tunc potest peccare“*. Später aber hielt man sich einfach an den Ausdruck *„cum est doli capax“* ohne jenen erklärenden Zusatz. Dieser Ausdruck konnte nun im gewöhnlichen und im streng juristischen Sinne ausgelegt werden. Im gewöhnlichen Sinne bedeutete er Alter der Unterscheidung zwischen Gut und Bös; im juristischen Sinne war er gleichbedeutend mit den Jahren der Pubertät.

So schob man das Alter der ersten hl. Kommunion zurück. Mit der Zeit, im Anbruch des 17. Jahrhunderts, kam dann die Ansicht auf, es sei eine größere Reife erforderlich für die hl. Kommunion als für den Empfang des Bußsakramentes. Zwar hielten auch jetzt eine Reihe namhafter Theologen, wie *Castro Palao*[1]), *Philipp Lacroix*[2]) an der ursprünglichen Auslegung des Laterandekretes fest. Die Mehrzahl hingegen glaubte, wie *Suarez*[3]), die besagte Unterscheidung zwischen dem Alter der Beicht — und jenem der Kommunionpflicht mit Gründen stützen zu können.

Aber wie war es denn möglich, daß so viele große und hl. Männer ebenfalls ein höheres Alter für die hl. Kommunion annehmen? Der hl. *Thomas*[4]) selbst läßt eine Zurückverlegung bis zum 10. oder 11. Jahre zu. Der hl. *Antoninus,* der doch mit unserer Frage eingehend sich befaßt hat, meint, vor dem 11. oder 12. Jahre trete kaum die Kommunionpflicht ein. Diese hl. Theologen haben dann das Gebot Christi sowie auch das Laterandekret mißverstanden. — Dieser Schluß wäre ganz und gar unberechtigt. Wenn ich frage: Wann ist das Kind zur hl. Kommunion verpflichtet? — so antwortet darauf zunächst der theologische Grundsatz: Sobald das Kind zwischen dem eucharistischen Brote und gewöhnlichem, zwischen Gut und Bös unterscheiden und schwer sündigen kann. Einzig und allein dieser Grundsatz war vom Laterankonzil ausgesprochen und mit ihm allein haben wir es hier unmittelbar zu tun. Diesen Grundsatz haben aber diese beiden hl. Lehrer mit aller Entschiedenheit vertreten. In Bezug auf den hl. Thomas haben wir dies oben bereits vernommen. *Andrieux* weist dies auch vom hl. *Antoninus* nach. Es genügt hier das Schlußurteil des hl. *Antoninus*[5]): „Wenn das Kind der Bosheit fähig ist, nämlich wenn es

---

[1]) Tract. XXI. De Euch. sacram. Punkt X n. 11,
[2]) Thes. Eccl. tract. I 2.
[3]) De Euchar. Disp. LXX. Sect. I n. 3.
[4]) IV. Sent. Dist. IX Quaestiuncula IV Solutio IV.
[5]) Summa theol. tom. III de inst. Euch. § 5 de frequ. Euch.

schwer sündigen kann, dann ist es zur Beichte verpflichtet und folglich zur Kommunion, die zugleich gespendet werden".

Weiterhin kann dann gefragt werden: Wann tritt beim Kinde diese Fähigkeit der Unterscheidung zwischen Gut und Bös ein? — Das ist eine psychologische Frage, das ist einfach Sache der Erfahrung. Es kann sein, daß hier die Fähigkeit der Kinder unterschätzt worden ist. Übrigens muß man wohl im Auge behalten, daß die Theologen, wie *Lugo*[1]) sagt, in ihrer überwiegenden Mehrzahl sich stets gegen ein bestimmtes Alter ausgesprochen haben.

Jene Gottesgelehrten, die ein doppeltes Alter der Unterscheidung für Beicht und Kommunion annehmen, haben freilich geirrt. Dieser Irrtum ist milde zu beurteilen. Zum Teil waren sie beeinflußt durch die herrschende Praxis, die sie nicht verurteilen, sondern nach Möglichkeit rechtfertigen wollten. Das tritt sehr deutlich beim Kardinal *de Lugo*[2]) hervor. Unumwunden gibt er zu, daß das Kind, sobald es die hl. Eucharistie von anderer Speise unterscheiden und sündigen könne, durch göttliches Gebot zur hl. Kommunion verpflichtet sei. Kommt das Kind in Lebensgefahr, so muß ihm die hl. Kommunion gespendet werden, weil dann die Erfüllung des göttlichen Gesetzes nicht mehr verschoben werden könne. Aber abgesehen von diesem Falle dispensiere die Kirche diese Kinder für das eine oder andere Jahr von ihrer Kommunionpflicht.

Im übrigen kann die abweichende Ansicht dieser Gottesgelehrten nicht eigens ins Feld geführt werden gegen die hier vertretene Verpflichtung des unterscheidungsfähigen Alters durch göttliches Gebot. Denn sie muß auf alle Fälle zurückgewiesen werden, da sie mit dem Laterankonzil und Tridentinum in Widerspruch steht. Dann darf man nie vergessen, daß durch die Aussprüche der Kirche die Erkenntnis der in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten fort und fort gefördert wird. Gerade so gut aber, wie in der Erkenntnis

---

[1]) De Eucharistia, Disp. XIII sect. IV n. 33.
[2]) De Eucharistia, Disp. XIII sect. IV n. 39.

der Dogmen Fortschritte gemacht worden sind, gerade so gut können solche gezeitigt werden hinsichtlich der von Christus erlassenen Gebote. — Bei solchen Gelegenheiten wird man so recht inne, welch eine Wohltat es ist, unter der Leitung einer durch göttlichen Beistand unfehlbaren Kirche zu stehen.

Große Verheerungen richtete der Jansenismus an, von dem ein neuerer Schriftsteller mit Recht sagt, er habe die untersten Sprossen an der Himmelsleiter ausgebrochen und so den Aufstieg fast unmöglich gemacht. Der nun einsetzende Rigorismus stellte an jene, welche zur ersten hl. Kommunion zugelassen werden wollten, Anforderungen, die ein zartes Alter freilich nicht erfüllen konnte. Die hl. Kommunion ward verschoben bis zum 15., 16. ja 18. Lebensjahr.

Dieser Rigorismus übte einen gewissen Einfluß auch auf treukirchliche Kreise aus. Dem heiligsten Sakramente gegenüber hegte man die größte Ehrfurcht. Das Kind sollte den wichtigen Schritt in seinem Leben mit möglichst guter Vorbereitung tun. So schob man auch hier die erste hl. Kommunion ungebührlich hinaus. — Rom hat aber stets seine Stimme erhoben und die vom Lateranense und Tridentinum festgelegten Richtlinien immer und immer wieder eingeschärft. So drang Benedikt XIII in seiner auf einem römischen Konzil im Jahre 1725 erlassenen Instruktion darauf, daß die Kinder zum hl. Tische herzutreten müßten, sobald sie die sakramentale Speise von anderer Nahrung unterscheiden könnten. Im Jahre 1851 erklärte sich die Konzilskongregation gegen einen Beschluß der Provinzialsynode von Rouen, die die Kinder vor dem 12. Jahre von der hl. Kommunion ausschließen wollte. — In gleichem Sinne ließ Pius IX im Jahre 1866 ein Schreiben an die französischen Bischöfe richten. Im Jahre 1869 erging von der Kongregation der Propaganda eine Weisung an die Missionäre in Indien, die Kinder nach erlangtem Vernunftgebrauch zur hl. Kommunion vorzubereiten. Auf dem Plenarkonzil der Bischöfe des lateinischen Amerika unter Leo XIII im Jahre 1899 ward wiederum betont, daß sich eine bestimmte Altersgrenze für die erste hl. Kommunion

nicht festsetzen lasse. Die Dekrete schärfen ein, daß man sich an die Instruktion Benedikts XIII zu halten habe. Vom Laterankonzil an hat also die oberste kirchliche Behörde stets dieselbe Regel aufgestellt, die Pius X im Dekret „*Quam singulari*“ sanktioniert hat. Die Zeitgrenze für die Kommunionpflicht bildet einzig und allein das Alter der Unterscheidung zwischen Gut und Bös, zwischen der Eucharistie und gewöhnlicher Nahrung. Nie wurde ein bestimmtes physisches Alter als maßgebend anerkannt. Nach der ausdrücklichen Erklärung Benedikts XIII gibt es ein solches nicht. Das unentwegte Festhalten der Kirche an dieser Grenzscheide des Vernunftgebrauches als der allein zulässigen, entgegen der Meinung mancher großen Theologen, entgegen allen andersgerichteten Strömungen ist ebenfalls ein deutlicher Fingerzeig, daß nach dem Urteile der Kirche die Verfügung über den Beginn der Kommunionpflicht ihrer eigenen Gewalt entzogen und von Christus dem Herrn selbst unverrückbar festgelegt ist. Hätte Christus es der Kirche überlassen, hier eine Zeitgrenze festzusetzen, dann träfe es nicht mehr zu, daß sich kein bestimmtes Alter angeben lasse. Dann könnte die Kirche beispielsweise erklären, daß vor dem vollendeten 12. Lebensjahre auf keinen Fall eine Verpflichtung bestehe.

Es kann ja nun nicht geleugnet werden, daß bis in die jüngste Zeit vor dem Erscheinen des Dekretes die vom hl. Vater zurückgewiesene Lehre von dem zweifachen Unterscheidungsalter für Beicht und Kommunion auch in wissenschaftlichen Werken gerechtfertigt wurde. Die Entscheidungen der Kirche geben Anlaß solchen Fragen auf den Grund zu gehen. Es gibt aber doch Auktoren von großem Ansehen, welche in klaren Worten die von uns vertretene Ansicht aussprechen oder deren Worte sie wenigstens einschlußweise enthalten.

So lehrt *Franzelin*[1]): „Die wirkliche Teilnahme am Leibe Christi in der Eucharistie setzt das Leben der Gnade

---

[1]) De Eucharistia, Ed. tertia thes. III pag. 28.

voraus und weil derjenige, welcher das Leben der Gnade besitzt, so lange er in diesem Besitz bleibt, ein Erbe des Himmelreiches ist, so ist diese Teilnahme nicht unbedingt notwendig zum Heile. Jedoch, da sie eingesetzt ist und an und für sich dahin zielt, das Leben der Gnade zu erhalten, ist sie notwendig zum Heile kraft göttlichen Gebotes für alle, die eines Gebotes fähig sind".

Chr. Pesch[1]) lehrt: „Die Eucharistie ist notwendig nach göttlichem Gebote . . . Daß durch dieses Gebot weder die unmündigen Kinder noch die Irrsinnigen verpflichtet werden, sondern nur diejenigen, welche eines Gebotes fähig sind, bedarf keiner Erklärung".

Ebenso lehrt *Pohle*[2]): „Für die Erwachsenen ist die Kommunion pflichtmäßig nicht nur kraft eines kirchlichen, sondern auch eines göttlichen Gesetzes. Die biblische Grundlage für letzteres liegt in den feierlichen Worten Christi" (Joh 6,54). „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben". Zu bemerken ist hier, daß „Erwachsene" im Zusammenhang den unmündigen Kindern gegenüber gestellt sind, also alle umfassen, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind.

Ebendasselbe sagt *Scheeben-Atzberger*[3]): „Heilsnotwendig ist die Eucharistie für diejenigen, welche eines Gebotes überhaupt fähig sind, kraft kirchlichen und zweifellos auch kraft göttlichen Gebotes". — Ganz dasselbe sagt *Lahousse*[4]).

Zu denjenigen, die eines Gebotes fähig sind, gehören aber zweifellos auch die Kinder, sobald sie schwer sündigen und das eucharistische Brot vom gewöhnlichen unterscheiden können. Also sind auch sie nach der Lehre dieser Gottesgelehrten kraft göttlichen Gebotes zur hl. Kommunion verpflichtet.

---

[1]) De sacram. I n. 807—9.

[2]) Lehrb. der Dogm. 3. Band S. 302.

[3]) Handbuch der Dogmatik, Vierter Band S. 630.

[4]) De Euch. thes. XXV.

M. Gatterer[1]) sagt: „Es folgt . . ., daß das Erstkommunionalter eigentlich nicht von der Kirche festgesetzt, sondern im Zwecke des Altarssakramentes begründet und daher von Christus selbst bestimmt ist. Der Herr wollte in diesem hochheiligen Sakramente das übernatürliche Lebensmittel bieten. Daher will Christus der Herr selbst, daß dieses Lebensmittel wenigstens von der Zeit an gebraucht werde, wo für den Menschen die Gefahr für das übernatürliche Leben, d. h. die Sündenmöglichkeit beginnt. Die Kirche funktioniert in der Frage der Erstkommunionpflicht also eigentlich nicht als Gesetzgeberin, sondern nur als Erklärerin des bindenden Willens ihres Stifters; und wenn sie dennoch ein Gesetz gibt, so will sie dem göttlichen Gesetz, das der Heiland erlassen, nur durch ihre eigene Bestimmung eine neue Sanktion geben“.

Von ältern Theologen sind einige im Dekrete selbst erwähnt, wie *Vasquez*, *Ledesma*, deren Worte ausdrücklich besagen, die Verpflichtung bestehe nach göttlichem Rechte.

Das Dekret „*Quam singulari*“ gibt sich doch als eine bloße kirchliche Verwaltungsmaßregel. Es stützt sich auf den Beschluß des Laterankonzils und will nur diesen richtig auslegen. Das Laterandekret gilt aber doch nur als Kirchengebot. Darum kann die in Rede stehende Verpflichtung der Kinder zur hl. Kommunion nicht mehr als ein Kirchengebot sein. Doch dem ist nicht so.

Schon kurz nach dem Erscheinen des Erlasses hat *J. Beßmer*[2]) hervorgehoben: „Seinem ganzen Charakter nach ist das Dekret vom 8. August nicht eine bloße Verwaltungsmaßregel, sondern auch eine wirkliche lehramtliche Entscheidung über einen sehr wichtigen Punkt der katholischen Glaubens- und Sittenlehre“. Zweifellos bringt das Dekret „*Quam singulari*“ klar zum Ausdruck, daß es ein göttliches Gebot voraussetzt.

---

[1]) Die Erstkomm. der Kinder S. 45.
[2]) Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1910. Heft 10.

IX. Wie beurteilt zunächst Pius X selbst seinen Erlaß? Unter dem 31. Dezember 1910 richtete Pius X ein Schreiben an den nunmehr in Gott ruhenden hochseligen Kardinal-Erzbischof *Fischer* von Köln, in welchem der hl. Vater den Kirchenfürsten ob seines großen Seeleneifers belobt, auch besonders wegen der Durchführung des Erstkommuniondekretes. In diesem Schreiben[1]) heißt es unter anderm: „Dabei ist es unser Wunsch, die Gläubigen möchten doch wohl erkennen, es handle sich nicht so sehr darum, daß einer Vorschrift des römischen Papstes gehorcht werde, als vielmehr darum, daß einer Verpflichtung genügt werde, die sich aus der Lehre des Evangeliums von selbst ergibt, und daß die alte und von jeher in der Kirche bestehende Gewohnheit da, wo man von ihr abgegangen, wieder hergestellt werde“. Die in Rede stehende Verpflichtung der Kinder ist nach dieser Erklärung Pius X nicht erst ein kirchliches Gebot, sondern eine aus der Lehre des Evangeliums, d. h. aus der Natur des nach der Lehre des Evangeliums von Christus eingesetzten Sakramentes herfließende Verpflichtung, somit göttlichen Rechtes. Pius X will nicht auftreten als Urheber eines neuen Gesetzes, sondern als Ausleger und Verkünder eines von Christus in der Einsetzung der hl. Eucharistie grundgelegten und darum von jeher in der Kirche bestehenden Gesetzes. Dieselbe Überzeugung tritt aber auch im Dekrete selbst mit voller Deutlichkeit hervor. Das Dekret führt Gottesgelehrte, wie *Vasquez*, *Ledesma* an, die dafür eintreten, daß Kinder nach Erreichung der Unterscheidungsjahre gemäß göttlichem Gesetze zur hl. Kommunion verpflichtet seien und billigt ihre Lehre.

Doch unser Dekret soll ja nur eine richtige Auslegung des Lateranbeschlusses bezwecken — und darum soll es sich in unserm Falle um eine lediglich durch kirchliches Recht auferlegte Verpflichtung handeln. Ist denn dieser Beschluß wirklich ein bloßes Kirchengebot? Vernehmen wir zunächst den Wortlaut: „Alle Gläubigen beiderlei Geschlechts müssen, nachdem sie zu den Jahren der

[1]) Acta Apost. Sed. a. III Vol. III n. 1 p. 18.

Unterscheidung gelangt sind, wenigstens einmal im Jahre ihrem zuständigen Priester getreulich alle ihre Sünden einzeln beichten und sich bemühen, die auferlegte Buße nach Kräften zu verrichten; sie sollen aufs mindeste an Ostern mit Ehrfurcht das Sakrament des Altares empfangen, es sei denn, daß sie auf den Rat des zuständigen Priesters glauben, aus einem vernünftigen Grunde für einige Zeit von dessen Empfang sich enthalten zu sollen".

Das 21. Hauptstück der Satzungen des vierten Laterankonzils, das mit diesem Beschlusse beginnt, enthält nun mehreres, was offenbar göttlichen Rechtes ist und nur neu eingeschärft wurde, zB. das Gebot des Beichtgeheimnisses. In Bezug auf das Beichtgebot überhaupt besteht auch nach dem Laterankonzil nur jene bedingte Verpflichtung, die auch kraft göttlichen Gesetzes besteht; es verpflichtet nur für den Fall, daß jemand in schwere Sünde gefallen ist. Diese bedingte Pflicht setzt aber mit der Erlangung des Vernunftgebrauches ein. Hätte alsdann ein Kind das Unglück eine Todsünde zu begehen, so unterliegt es nunmehr dem göttlichen Gebote, diese Sünde im Richterstuhle der Buße zu bekennen. Dieser Verpflichtung, die mit dem Falle in die schwere Sünde eintritt, muß sich der Gläubige nach den Worten des Konzils entledigen innerhalb Jahresfrist. Ob diese beigefügte Frist bloß kirchlichen Rechtes ist, dürfte noch sehr fraglich sein. Eines aber bleibt jedenfalls bestehen, hinsichtlich des Beginnes der Beichtpflicht, die mit der Erlangung des Vernunftgebrauches anhebt, ist das Konzil nur Verkünder eines göttlichen Gebotes. — Das Kommuniongebot sodann läßt sich füglich in drei Teile zerlegen: 1) Wer zu den Jahren der Unterscheidung gelangt ist, unterliegt der Kommunionpflicht, 2) nach Erreichung dieses Alters ist der Gläubige hierzu alle Jahre verpflichtet; 3) diese Pflicht muß erfüllt werden in der österlichen Zeit, in der Pfarrkirche usw. Der dritte Punkt ist bloß kirchlichen Rechtes. Ob der einmalige Empfang der hl. Kommunion im Jahre bloß kirchlichen Rechtes ist, darüber brauchen wir hier nicht zu rechten. Man lese aber nur die Vorgeschichte dieses

Lateranbeschlusses, wie sie *Villien*[1]) kurz zusammengestellt hat, und man wird sich überzeugen, daß das Lateranense nur etwas festsetzte, was schon vorher als unerläßliche Pflicht eines jeden Katholiken galt und wovon abzugehen gar nicht in der Gewalt der Kirche stand. *Pohle*[2]) sagt hierüber: „Papst Innozenz III ging 1215 auf dem IV. Lateranum dazu über, die einmalige Osterkommunion als äußerste Pflichtgrenze festzusetzen. Weil mit dieser Bestimmung zugleich die äußerste Grenze der Nachgiebigkeit in der Determination eines göttlichen Gesetzes erreicht schien, so nahm der Trienter Kirchenrat keinen Anstand, das kirchliche Gebot der jährlichen Osterkommunion zum förmlichen Dogma zu erheben". Doch noch einmal, darüber brauchen wir hier nicht zu urteilen.

Nun aber der erste Punkt: Ist die Kommunionpflicht bei Anbruch des Vernunftgebrauches, welche das Konzil festsetzt, bloßes Kirchengebot? — Wer da sagt, die von Pius X eingeschärfte Kommunionpflicht der Kinder nach erlangtem Vernunftgebrauch kann nur Kirchengebot sein, denn der Papst will nur das auf dem Laterankonzil erlassene Kirchengebot richtig auslegen, setzt ohne weiteres als bewiesen voraus, daß der Lateranbeschluß auch hinsichtlich dieses ersten Punktes bloßes Kirchengebot sei. Darin liegt aber eine *petitio principii*. Denn das steht ja gerade in Frage und darf doch den bisher wider den bloß kirchenrechtlichen Charakter beigebrachten Beweisen gegenüber gewiß nicht einfach vorausgesetzt werden. Das geht um so weniger an, als auch in dem Dekret *Omnis utriusque* selbst Momente liegen, die dafür sprechen, daß eben bei Festsetzung der Kommunionpflicht vom Unterscheidungsalter an nur ein göttliches Gesetz neu eingeschärft werden sollte. Dazu drängt ja schon ein Vergleich mit der gleichzeitig ebenfalls von den Jahren des Vernunftgebrauchs an auferlegten Beichtpflicht. Das Dekret *Omnis*

---

[1]) *Villien,* histoire des Commandements de l'Église. pag. 181. Paris, Lecoffre 1909.

[2]) Lehrbuch der Dogmatik. 3. B. S. 302.

utriusque muß, insofern es die Kommunionpflicht mit den Unterscheidungsjahren anheben läßt, als Verkündigung eines göttlichen Gesetzes betrachtet werden. Pius X, der dies Dekret richtig auslegen will, tritt auf als Hüter eines göttlichen Gesetzes.

Auch dort setzt der Erstkommunionerlaß ein göttliches Gesetz voraus, wo er die etwaige Altersgrenze für die Kommunionpflicht angibt. Es heißt da: „Das zum Empfange der hl. Sakramente der Buße und des Altares geforderte Unterscheidungsalter ist beim Kinde dann vorhanden, wenn es den Vernunftgebrauch zu erlangen anfängt: also in der Regel um das 7. Jahr, sei es etwas später oder auch früher. In diesem Alter beginnt für das Kind die Pflicht, das Doppelgebot der Beicht und Kommunion zu erfüllen". Würde wohl das Dekret so sprechen, wenn es sich um ein bloßes Kirchengebot handelte? Die ziemlich allgemeine Lehre der Moraltheologen läßt doch vor vollendetem siebten Jahre kein Kirchengebot verpflichten, auch wenn schon vorher der Gebrauch der Vernunft vorhanden ist, ja unzweifelhaft feststeht.

Läge also hier ein bloßes Kirchengebot vor, dann würde der Erlaß von einer noch vor vollendetem siebenten Jahre eintretenden Verpflichtung jedenfalls nicht gesprochen haben. Ganz anders aber liegt die Sache beim göttlichen Gebote, das, wie schon oben erwähnt wurde, eine solche allgemeine Zeitgrenze nicht abwartet.

Das Gebot also zum Tische des Herrn hinzutreten, sobald die Jahre des Vernunftgebrauches und der Unterscheidung zwischen Gut und Bös, zwischen der hl. Eucharistie und gewöhnlicher Nahrung erreicht sind, ist nicht der Befehl Pius X, sondern es ist der Befehl Jesu Christi.

Aber hat dies Ergebnis denn irgend welche praktische Bedeutung? a) Liegt hier ein Gebot Christi vor, so muß es unbedingt in der ganzen Kirche beobachtet werden. Was Christus angeordnet hat, gilt notwendig für alle Orte und Zeiten. Christus ist Gott hochgelobt in Ewigkeit (Rom 9,5); sein Gebot geht

über alles. Ihm ist Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Christus hat wahrlich das Recht, in alle Verhältnisse tief einschneidende Verordnungen zu geben. Sein Gesetz muß sich nicht nach gewissen eigenartigen Verhältnissen richten, sondern die Verhältnisse sind nach seinem Gesetze umzugestalten. Es darf dann auch niemals geduldet werden, daß von irgend welcher Seite die Durchführung dieses Gebotes hintangehalten werde. Da ist es Pflicht aller Katholiken, die Hirten der Kirche zu unterstützen und mit dafür zu sorgen, daß den Kleinen ungehindert das Brot des Lebens gebrochen werden kann.

b) Es ist dann strenge Pflicht aller, denen die Erziehung des Kindes obliegt, dafür zu sorgen, daß dasselbe rechtzeitig zum Tische des Herrn hinzutrete. Niemand kann sie von dieser Pflicht entbinden. Gewissenhaft ist bei jedem einzelnen Kinde zu prüfen, ob die im Erlasse angegebenen Bedingungen vorhanden sind. Das entscheidende Wort steht bei denen, die das Innere des Kindes am besten zu erforschen vermögen, bei den Eltern und beim Beichtvater. Haben sie die Überzeugung von der Fähigkeit des Kindes erlangt, die Engelspeise zu genießen, so hat niemand das Recht. dem Kinde den Zutritt zum hl. Mahle zu wehren.

c) Es kann sich eine entgegenstehende Praxis nie zur rechtmäßigen Gewohnheit auswachsen. Das wäre bei einem bloßen Kirchengebote unter gewissen Bedingungen wohl der Fall.

d) Man braucht sich dann auch nicht der ängstlichen Sorge hinzugeben, „Wer weiß, wie lange dieses Dekret in Kraft bleiben wird? Später wird vielleicht die ganze Bestimmung umgestoßen". — Dieses Gebot hat ja seine verpflichtende Kraft nicht vom Papste, sondern von Christus selbst. Die Kirche kann die Gesetze Christi nicht außer Kraft setzen. Die Kirche kann nur erklären, was Christi Gebot verlangt. Liegt aber einmal eine solche Erklärung vor, dann wird sie nicht mehr zurückgenommen werden.

e) Es erledigt sich dann endlich ganz von selbst der so oft gehörte Vorwurf: „Wozu hat Pius X eine solche alles

umstoßende und umstürzende Änderung getroffen? Warum es nicht beim Alten lassen?" — Nein, Pius X durfte es nicht beim Alten lassen. „Lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" — das gilt vor allem für den obersten von Christus aufgestellten Lehrer der Wahrheit und Hüter der göttlichen Gesetze. Das Dekret kann dann auch nicht unzeitgemäß sein. Was Christus angeordnet hat, ist immer zeitgemäß. „Jesus Christus, gestern und heute und in Ewigkeit", sagt der Weltapostel im Hebräerbriefe[1]). Jedes Wort gegen die geheiligte Person des Papstes würde sich gegen Christus den Herrn selbst richten.

Christus selbst ladet durch seinen Stellvertreter die Kleinen zum Mahle. Pius X will die Kinder der größten Wohltat teilhaftig machen. Aus Liebe zur Kindesunschuld hat er seine Stimme erhoben. Möge freudiger Gehorsam seine Hirtenliebe lohnen.

---

[1]) Hebr 13,8.

Das vierte Gelübde in der Gesellschaft Jesu

Von **Wilhelm Kratz** S. J.—München

Insuper promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa missiones prout in eisdem litteris apostolicis et Constitutionibus continetur.

Das ist der Wortlaut jenes Gelübdes, das alle Professen des Jesuitenordens und bloß sie ablegen[1]). Dieses Gelübde gehört zu den Sondermerkmalen der Gesellschaft Jesu, die sie von andern Orden unterscheiden, und nimmt unter denselben eine hervorragende Stelle ein, da es die *societas professa* im juristischen Sinne konstruiert, und diese als Kern des Ordens anzusehen ist.

In der Kontroversliteratur begegnet uns das Missionsgelübde recht häufig, da gerade seinetwegen die Freunde dem Orden hohe Anerkennung zollen, die Gegner scharfen Tadel aussprechen zu müssen glauben[2]). Deshalb dürfte

---

[1]) Constitutiones Societatis Jesu, p. 5, c. 3, n. 3 = Institutum S. J. II 89. Alle Zitationen aus dem Institutum Societatis Jesu beziehen sich auf die letzte Ausgabe: Florenz 1892 f. 3 Bde. — Unter Professen sind hier jedesmal die Professen von 4 Gelübden verstanden.

[2]) Am 14. Januar 1913 hielt Graf *Moltke* (Freikons.) im preußischen Abgeordnetenhaus eine Rede, in der er seine Stellungnahme zu dem Jesuitengesetz auch mit dem Hinweis auf das vierte Gelübde zu begründen suchte. Er führte u. a. aus: „Ehe ich meine Beweisführung so kurz wie das möglich ist, antrete, möchte ich auf eines

eine kurze Darlegung desselben nicht ohne Interesse für Außenstehende sein. Die folgende Studie will keine Apologie dieses Gelübdes, sondern eine objektive Würdigung desselben unter rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten ohne alles polemische Beiwerk bieten. Im ersten Teil wird an der Hand der ältesten Quellen die Entstehung und Weiterentwicklung des vierten Gelübdes zur Darstellung kommen; im zweiten soll alsdann seine ordensrechtliche Bedeutung nach Inhalt und Umfang untersucht werden.

I.

Unter den 9 Pilgern, die sich am 14. Juli 1523 in Venedig zur Fahrt nach dem Heiligen Lande einschifften, befand sich auch ein ärmlich gekleideter Mann, seinem ganzen Äußeren nach ein Bettler. Niemand hätte in ihm den ehemaligen Kavalier und den Sprossen des erlauchten Geschlechtes derer von Loyola vermutet. Eine lange Krankheit, schwere Seelenkämpfe, freiwillige Fasten und Ka-

aufmerksam machen. Soweit mir bekannt ist — ich bin für jede Korrektur dessen, was ich sage, dankbar — haben alle Angehörigen aller katholischen Mönchsorden nur 3 Gelübde abzulegen, die Ihnen ja bekannt sind. Der Jesuit ist ja kein Mönch, sondern ein katholischer Kleriker und legt, wenn er vor dem [!?] Profeß steht — ich glaube in diesem Zeitpunkt, wenn ich recht orientiert bin — ein viertes Gelübde ab, hinausgehend über alle jene anderen Gelübde, die für ihn also in der Form noch nicht bindend genug scheinen; das ist das Gelübde des unverbrüchlichsten Gehorsams gegen den zeitweiligen Papst ‚illimitatae obedientiae erga pontificem'. (Zuruf im Zentrum: In Sachen der Mission!) Das ist ein späterer Zusatz, so weit ich mich erinnere, aber nicht der ursprüngliche der Konstitution (!) des Jesuitenordens . . . Wenn der Jesuit tatsächlich nach diesem vierten Gelübde festgebunden ist — und der Jesuit bindet sich so fest, wie nichts in der Welt sich bindet — an den Willen des Papstes in jeder Beziehung, dann muß das zu Reibungen führen, die allerschwerster Natur sind, und die, soweit sie das staatliche Gebiet berühren, den Gedanken, daß der Jesuit eine unbedingte Stütze des Staates sei gegen anarchische oder subversive oder sonstige Bestrebungen, vollkommen ausschließen" (Stenogr. Bericht, Sp. 9395 f). Die unrichtigen Aufstellungen des Grafen *Moltke* dürften in den folgenden Ausführungen ihre Erledigung finden.

steiungen hatten ihre Spuren auf dem blassen abgehärmten Antlitz zurückgelassen. Nur wenn der Pilger das fast beständig gesenkte Auge aufschlug, mochte man den Feuergeist ahnen, der unter der unscheinbaren Hülle wohnte, und etwas von dem mächtigen Drang verspüren, der ihn beständig antrieb, seelsorglich auf seine Mitmenschen einzuwirken. Für ihn war die Reise nach dem Heiligen Lande auch keine Wallfahrt im gewöhnlichen Sinne des Wortes, seine Absichten zielten weiter, sie sollte der Beginn seines Lebenswerkes sein. Bekehrung des Orients war der erste Gedanke nach seiner eigenen inneren Wiedergeburt gewesen. An den ehrwürdigen Stätten, die der Erlöser durch seine Gegenwart geheiligt hatte, gedachte er ein Unternehmen ins Leben zu rufen, das sich die Rückeroberung des moslemitischen Ostens für die christliche Kirche zum Ziele setzte — die Missionierung der Muhammedaner[1]). Die große Idee, welche ehedem in den Tagen des glaubensfrohen Mittelalters die Ritterschaft des Abendlandes zu dem gewaltigen Kreuzzugsunternehmen begeistert hatte, tritt uns hier wieder entgegen, nur erscheint sie jetzt in einer verfeinerten, mehr vergeistigten Form, geläutert von allen irdischen Nebenabsichten. Nicht das Land der Türken, sondern ihre Seelen wollte er erobern, nicht die eherne Ritterklinge, sondern das Schwert des göttlichen Wortes, die Predigt des Evangeliums sollte den neuen Kreuzesrittern ihre Wege bahnen. Wie sehr dieser Gedanke eines geistigen Kreuzzuges sein ganzes Innenleben beherrschte, zeigt uns ein Blick in das Exerzitienbüchlein, wo in einer der grundlegendsten Betrachtungen — *De regno Christi* — die Untertöne dieser Vorstellung durchklingen[2]).

Der Plan scheiterte. Unverrichteter Sache mußte Ignatius nach der Heimat zurückkehren. Er stellte seinen Plan zurück, aufgegeben hat er ihn zeitlebens nicht; noch in seinen letzten Lebensjahren ging sein Sinnen und

---

[1]) Mon. Hist. Soc. Jes., Scripta de S. Ignatio: *Gonsalez*, Acta S. Ignatii I 62 sq; Epistula P. Lainez de S. Ignatio I 105.

[2]) *Genelli-Kolb*, Leben des hl. Ignatius v. Loyola. 2. Aufl. S. 48.

Trachten darauf aus, die von ihm gegründete Gesellschaft wenigstens in Jerusalem einzuführen. Aber er war um eine Erfahrung reicher geworden, und darin lag der Erfolg des Mißerfolges. Es war in ihm die Einsicht gereift, daß er ohne theologische Vorbildung und ohne geistliche Weihen nichts Erkleckliches für das Heil der Seelen und die Vorbereitung des Glaubens leisten könne. Hier setzt jener innere Umbildungsprozeß ein, der aus dem fahrenden Ritter den einstigen klug abwägenden, kühl berechnenden Gesetzgeber und Organisator schuf[1]).

Elf Jahre sind seit dieser Wallfahrt verflossen. In dem *Quartier latin* zu Paris sind in einem Studentenzimmer des Kollegs *Ste Barbe* 6 junge Studenten um einen Mann in mittleren Jahren geschart. Voll Spannung lauschen sie seinen Ausführungen. Schon lange, so erklärt der Sprecher, habe er sich mit dem Plane getragen, nach dem Heiligen Lande zurückzukehren aus Andacht zu den hl. Stätten und mit der Absicht, die Völker des Orients zum christlichen Glauben zu bekehren. Falls einer von ihnen mithelfen wolle, so werde „er sich ihm mit Freuden anschließen". Dann fügte er noch hinzu, er sei jetzt entschlossen, dies sein Vorhaben durch ein Gelübde zu bekräftigen[2]).

Ignatius hatte allen aus der Seele gesprochen. Ideen, die bislang nur dunkel und unbestimmt in der Tiefe ihres Herzens geschlummert hatten, begannen jetzt feste Gestalt zu gewinnen. Bei weiterer Beratung rechneten sie auch mit der Möglichkeit, daß ihre Reise nach Palästina unmöglich oder ihnen der Aufenthalt daselbst untersagt werden könne. Was dann? Sollten sie ihren Bekehrungseifer anderen Völkern zuwenden? Und welchen? Schließlich einigten sie sich dahin, zuerst ihre theologischen Studien zu beenden und dann ihre Wallfahrt nach dem Hl. Lande anzutreten. Sollte es der Mehrzahl von ihnen gut erscheinen, so würden sie dort ihren dauernden Auf-

---

[1]) *Ribadeneira,* Vita S. Ignatii. (Colon. Agripp. 1602) l. I, c. 13. p. 81 ssq.

[2]) Scripta de S. Ignatio I 87 sq.

enthalt nehmen, andernfalls wollten sie sich nach Rom begeben und dem Papste ihre Dienste zur freien Verfügung stellen[1]).

So kam denn der für den kleinen Missionsverein so wichtige Gründungstag. Am 15. August 1534, dem Feste Mariä Himmelfahrt, begaben sich die 7 Genossen in der Morgenfrühe nach der Marienkapelle auf dem Montmartre. In deren Krypta las Peter Faber, der einzige Priester unter ihnen, die hl. Messe. Während derselben legten alle sieben Genossen der Reihe nach die Gelübde der Armut, Keuschheit und der Wallfahrt nach Jerusalem ab. Der Bericht, den uns Faber in seinem Tagebuch von diesem bedeutungsvollen Vorgange gibt, möge hier in seiner schlichten Einfachheit möglichst wortgetreu folgen. „In demselben Jahre (1534)“, so schreibt er, „am Feste der hl. Maria im August, gingen wir alle, die denselben Entschluß gefaßt und die hl. Exerzitien gemacht hatten. wir alle, sage ich, gingen an diesem Tage nach der Kapelle der hl. Maria bei Paris, damit dort jeder das Gelübde ablege, zur festgesetzten Zeit nach Jerusalem zu gehen und sich nach der [etwaigen] Rückkehr von dort unter den Gehorsam des Papstes zu stellen . . . In den beiden folgenden Jahren gingen wir alle an demselben Tage wieder nach dem nämlichen Ort, um unsern Vorsatz zu bekräftigen“[2]).

Infolge des Krieges, der zwischen Franz I und Karl V wiederum ausgebrochen war (1536—1538), mußten die Gefährten früher als sie festgesetzt hatten Paris verlassen, und ihre Studien beenden. Als Spanier aus Frankreich

---

[1]) Chronicon S. J. I 50, 59, 78; Scripta de S. Ignatio I 114; *Astrain*, Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España (Madrid 1902) I 79.

[2]) Memoriale (Paris 1873) p. 13 sq; A. S. Jul. VII, § XVIII, p. 443; *Ribadeneira*, Vita S. Ignatii l. II, c. 4, p. 124: Ex quibus quidem rebus a nostris Patribus tunc gestis, quartum votum solemne, quod professi nostri edunt de obedientia Summo Pontifici in missionibus praestanda et renovatio item votorum simplicium, quae a nostris ante professionem usurpatur, ortum habuerunt. Vgl. *Astrain*, I 80 Anmerk. Monumenta Ignatiana, Epistulae et Instructiones I 132.

ausgewiesen, wandten sie sich nach Italien, um von hier aus ihr Wallfahrtsgelübde zu erfüllen. Nach unsäglichen Strapazen und Entbehrungen trafen sie am 6. Januar 1537 (so *Lainez*; Ribadeneira und Orlandini am 8. Juni) in Venedig wieder mit Ignatius zusammen, der ihnen vorausgeeilt war. Alsbald faßten sie den Entschluß, nach Rom zu ziehen, um sich vom Papste die Erlaubnis zu erwirken, die Priesterweihe empfangen und ungehindert das Evangelium im Hl. Lande verkünden zu dürfen. Einstweilen reisten sie denn alle mit Ausnahme von Ignatius in der zweiten Hälfte der Fastenzeit nach Rom. Nach einer bei den Bollandisten[1]) erwähnten Handschrift, die von Lainez herstammt, wurden sie vom Papste gnädig empfangen und ihnen die Gewährung ihrer Bitte huldvollst zugesagt[2]). Bezüglich ihrer Reise nach Jerusalem erklärte der Hl. Vater, er gestatte sie gern, indes glaube er nicht, daß sie nach Jerusalem gelangen würden.

Er sollte recht behalten. Soeben war nämlich zwischen dem Hl. Stuhl, dem Kaiser und der Republik Venedig ein Bündnis zustande gekommen, das einen baldigen Krieg gegen die Türken bezweckte. An eine Überfahrt nach Palästina war unter diesen Umständen nicht zu denken. Die Gefährten benutzten die unerwünschte Verzögerung, um sich auf den Empfang der hl. Priesterweihe vorzubereiten und als Missionsprediger in einigen Städten des venetianischen Festlandes die Seelsorge auszuüben[3]). Als sich nach Ablauf der festgesetzten Wartezeit noch immer keine Aussicht zeigte, nach dem Orient zu gelangen, da blieb den Mitgliedern des kleinen Missionsvereins nichts anderes übrig, als den zweiten Teil ihres Gelübdes zu erfüllen und sich dem Papste zur Verfügung zu stellen.

---

[1]) Mon. Ign., Scripta de S. Ignatio I 116; A. SS. Jul. VII, § XXIV, p. 455 ssq.

[2]) Sie erhielten die Erlaubnis, ohne Benefizium oder Patrimonium sich weihen zu lassen ad titulum voluntariae paupertatis et sufficientis doctrinae (al. scientiae, al. litteraturae). Chronicon S. J. I 59; Scripta de S. Ignatio I 116. Der Weihetitel selber: Scripta I 544.

[3]) Chronicon S. J. I 59 sq; Scripta de S. Ignatio I 117 sq.

Paul III nahm ihr Anerbieten an und bestimmte fürs erste Lainez und Salmeron zu Lehrern an der Sapienza[1]).

Bisher hatte Ignatius die kleine Genossenschaft als ihr faktisches Oberhaupt geleitet. Ohne rechtliche Unterlage konnte dieser Zustand nicht länger fortdauern. Die kleine Schar mußte sich darüber schlüssig machen, was zu geschehen habe, wenn sie der Papst ihrem Gelübde entsprechend in verschiedene Länder oder Erdteile senden würde. Sollte dann ein jeder sich selbst überlassen sein und seine Arbeiten ohne Verbindung und ohne Rücksicht auf die andern Gefährten betreiben? Oder sollte trotz der räumlichen Trennung ein gemeinschaftliches Band sie umschlingen, sollten sie eine Genossenschaft unter einem gemeinsamen Vorsteher bilden? Alle entschieden sich für das letztere[2]). Bei einer weiteren Beratung am 4. Mai 1539 faßten sie einstimmig den Beschluß, jeder Neubeitretende solle ein besonderes Gelübde des Gehorsams gegen den Papst ablegen, wodurch er sich verpflichte, auf dessen Befehl in Sachen des Seelenheiles in jede Weltgegend zu Gläubigen und Ungläubigen zu gehen[3]).

Nachdem die Gefährten in einer Reihe von Beratungen die Grundlinien für die neue Stiftung festgelegt hatten[4]), beauftragten sie Ignatius mit der Ausarbeitung eines Statutenentwurfes, um denselben dem Hl. Stuhl zur Approbation vorzulegen und damit die kirchliche Bestätigung ihrer Genossenschaft zu erlangen. Nach Überwindung großer Schwierigkeiten — die Zeitverhältnisse waren der Gründung eines neuen Ordens wenig günstig — erfolgte am 27. September 1540 die Bestätigung der neuen Gesellschaft durch Paul III in der Bulle '*Regimini militantis ecclesiae*[5]). In der dieser Bulle einverleibten Verfassungs-

---

[1]) Chronicon S. J. I 63; Scripta de S. Ignatio I 119.

[2]) Constitutiones S. J. lat. et hisp. (Madrid 1892) p. 298: Chronicon I 79; Scripta de S. Ignatio I 121; *Astrain* I 93 f.

[3]) Constitutiones S. J. lat. et hisp., p. 300, 317, 346; *Ribadeneira,* Vita S. Ignatii l. II, c. 13, p. 159 ssq: *Astrain* I 95.

[4]) Const. S. J. lat. et hisp., p. 300 ssq.

[5]) Das Chronicon S. J. (I 80) gibt als Stiftungstag den 26. Sep-

formel (Formula Instituti)[1]) verpflichten sich die Genossen, über das allen Christen gemeinsame Band des Gehorsams [gegen den Papst] hinaus durch ein eigenes Gelübde, alle Befehle und Sendungen der Päpste, soweit sie das Heil der Seelen und die Verbreitung des Glaubens zum Ziele haben, ohne Ausflüchte und Entschuldigungen nach besten Kräften auszuführen. Sie erklären sich bereit zu jedweder Glaubenssendung, sei es zu Gläubigen oder Ungläubigen, zu Häretikern oder Schismatikern, ja sogar ins Reich der Türken und nach Indien[2]).

Nachdem die neue Genossenschaft die Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität erhalten hatte, handelte es sich noch darum, ihr ein Oberhaupt zu geben. Dreimal

---

tember an, während die Bulle selber (Institutum S. J. I 7) das Datum vom 27. Sept. trägt. *Astrain* I 97 ff.

[1]) Diese *Formula Instituti* wurde auch in mehrere spätere Bullen eingefügt, zB. *Iniunctum nobis* und *Exposcit debitum.* Jedoch hat letztere Bulle bedeutende und wesentliche Zusätze erfahren, u. a. die Änderung bezüglich der Aufnahme von Scholastikern und Koadjutoren. Ferner wird in der Formula der Bulle *Regimini militantis ecclesiae* nur das *votum castitatis* als feierliches bezeichnet; ob das *votum obedientiae* und *paupertatis* auch feierliche seien, wird dort nicht gesagt, wohl aber klar und ausdrücklich in der Formula der Bulle *Exposcit debitum.* Vgl. dazu des Verf. Artikel: „Ist die Gesellschaft Jesu ein eigentlicher Orden" in dem Archiv für das kath. Kirchenrecht, Bd. 92, S. 92 ff.

[2]) Institutum S. J. I 4: Et quamvis Evangelio doceamur et fide orthodoxa cognoscamus ac firmiter profiteamur, omnes Christifideles Romano Pontifici tamquam capiti ac Jesu Christi Vicario subesse, ad maiorem tamen nostrae Societatis humilitatem ac perfectam uniuscuiusque mortificationem ac voluntatum nostrarum abnegationem summopere conducere iudicavimus, singulos nos ultra illud commune vinculum speciali voto astringi, ita ut, quidquid modernus vel alii Romani Pontifices pro tempore existentes iusserint ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, et ad quascumque provincias nos mittere voluerint, sine ulla tergiversatione aut excusatione, illico, quantum in nobis fuerit, exsequi teneamur, sive miserint nos ad Turcas sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant, existentes, sive ad quoscumque haereticos seu schismaticos seu ad quosvis fideles.

lehnte Ignatius die auf ihn gefallene Wahl ab, aber schließlich mußte er sie im Gehorsam gegen seinen Gewissensführer annehmen. Am Freitag den 22. April 1541 ergriff er offiziell die Leitung seines Ordens. Am Morgen dieses Tages begaben sich die in Rom anwesenden Patres in die Kirche des hl. Paulus außerhalb der Stadt. Eine Urkunde über die nun folgende Handlung berichtet, die Versammelten hätten einstimmig den Hochwürdigen Ignatius von Loyola zu ihrem Vorsteher und Prälaten erwählt und in seine Hände die ewigen, feierlichen Gelübde abgelegt gemäß der in der päpstlichen Bulle gewährten Einrichtung und Form ihres Institutes. Besonderen Gehorsam hätten sie dem Papste gelobt hinsichtlich der Missionen[1]). Die hierauf bezügliche Stelle in der noch handschriftlich erhaltenen Gelübdeformel lautet folgendermaßen: „Ferner verspreche ich dem Papste besonderen Gehorsam hinsichtlich der in der Bulle angegebenen Missionen“[2]) (Insuper promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa missiones in Bulla contentas). Diese Formel ist bis auf diesen Tag die gleiche geblieben, nur wurden nach Veröffentlichung der Ordenskonstitutionen noch die Worte hinzugefügt „und gemäß den Konstitutionen“ und der Ausdruck „Bulle“ wurde durch „apostolische Schreiben“ ersetzt („prout in eisdem litteris apostolicis et Constitutionibus continetur“).

Bald sollte es sich zeigen, ob es der neuen Gesellschaft mit ihrem Gelübde Ernst sei. Der römische König Ferdinand trug mehrmals Jesuiten, deren Wirken er in Deutschland kennen gelernt hatte, die bischöfliche Würde in seinen österreichischen Erbländern an. Seine diesbezüglichen Schritte bei der Kurie hatten auch alle Aussichten auf Erfolg. Allein der von den besten und lautersten Absichten geleitete Monarch dachte nicht daran, daß er damit den Keim der Auflösung in die kleine, erst im

---

[1]) A. SS. Julii t. VII, § 36, p. 479, Chronicon I 90 sq. *Genelli-Kolb*[2] 190. *Nieuwenhoff*, Leben des hl. Ignatius (Deutsche Übersetzung) I 581 Anm. 1. *Astrain* I 119 f.

[2]) Constitutiones S. J. lat. et hisp. p. 313 sq; cf. ibid. 379.

Entstehen begriffene Gesellschaft hineintrage. Als Ignatius sah, daß seine Vorstellungen am päpstlichen Hofe wenig fruchteten, wandte er sich in der zweiten Hälfte des Dezembers 1546 an den König selbst und bat ihn unter Hinweis auf das vierte Gelübde von seinem Vorhaben abzustehen, da es die Gefahr in sich berge, die Gesellschaft ihrem Berufe zu entfremden. „Diejenigen, welche sich zu dieser Gesellschaft vereinigten, hatten alle die Absicht und den Vorsatz, auf den Wink des obersten Hirten [der Kirche] zum Besten der Religion nach jedem Lande der Erde, zu Gläubigen und Ungläubigan, zu gehen, so daß der ursprüngliche und echte Geist dieser Genossenschaft darin besteht, in aller Einfalt und Demut aus einer Stadt in die andere, und aus einer Provinz in die andere zu wandern, ohne ihre Tätigkeit auf ein bestimmtes Gebiet zu beschränken“ [1]). Um keinen Zweifel über Entstehung und Zweck des „vierten“ Gelübdes bei seinen Söhnen aufkommen zu lassen, wollte Ignatius in dem Gesetzbuch seines Ordens selber Aufschluß darüber geben. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß es die gleiche Gesinnung war, welche Ignatius den Brief an König Ferdinand eingab, und welche ihm die Erklärung B zu Konst. p. 7, c. 1, n. 1 in die Feder diktierte[2]).

Nach diesem kurzen Überblick über die Entstehung und Entwicklung des Missionsgelübdes bleibt noch die Frage zu beantworten, ob wir in dem vierten Gelübde das eigenste Werk des hl. Ignatius, also eine eigentliche

[1]) Mon. Ign. Epp. I 451.

[2]) Inst. II 105: Intentio quarti voti ad Summum Pontificem non tendebat ad locum aliquem particularem, sed ut per varias mundi partes, qui vovebant, spargerentur. Cum enim, qui primi convenerunt in hanc Societatem, ex diversis provinciis et regnis essent, nec eis constaret, inter quas regiones fidelium vel infidelium versari deberent, ne in via Domini errarent, promissionem illam vel votum emiserunt, ut Summus Pontifex eos ad maiorem Dei gloriam et iuxta ipsorum intentionem per orbem discurrendi, distribueret, et sicubi optatum spiritualem fructum non invenirent, ut inde ad alium atque alium locum, maiorem Dei gloriam et animarum auxilium investigando, se conferrent. Cf. Constitutiones S. J. lat. et hisp. p. 415.

Neuschöpfung zu erblicken haben, oder ob er diese Einrichtung anderen Vorbildern entlehnt hat. Um alle Unklarheit zu vermeiden, wollen wir die Frage dahin präzisieren: 1) Gab es vor der Gründung der Gesellschaft Jesu Orden mit Sondergelübden? 2) War schon vor ihrer Stiftung in einer religiösen Genossenschaft ein besonderes Gehorsamsgelübde gegen den Papst üblich?

Die erste Frage ist entschieden zu bejahen. Die Kirchengeschichte kennt eine Reihe kirchlich approbierter Institute, deren Mitglieder außer den drei wesentlichen Ordensgelübden (*vota substantialia*) noch ein oder mehrere Sondergelübde (*vota accidentalia*) ablegten. Eine Bestimmung des Konzils von Trient setzt diese Tatsache voraus[1]). *Pellizarius* zählt in seinem *Manuale Regularium* mehrere Orden resp. Kongregationen auf, in denen außer den drei wesentlichen noch ein oder mehrere, teils feierliche, teils einfache Gelübde abgelegt wurden[2]). Gegenstand derselben ist meist der Sonderzweck des betreffenden Ordens oder die Aufrechterhaltung der Ordenszucht. Es sei nur an das *votum militiae Christi resp. custodiae Terrae Sanctae* der Ritterorden und an das *votum ministerii infirmorum resp. hospitalitatis* der Krankenpflegerorden erinnert.

Größere Analogie mit dem vierten Gelübde der Professen der Gesellschaft Jesu weist ein Vorgang auf, der uns in der Gründungsgeschichte des großen Ordens der Minderbrüder berichtet wird. Nach dem Zeugnis von *Corduba* gelobte der hl. Franziskus in seinem und seiner Mitbrüder Namen besonderen Gehorsam und Ehrfurcht dem Papste Honorius III und dessen Nachfolgern sowie

[1]) Conc. Trid. s. 25, c. 1. de reform. , , . omnes regulares . . . obedientiae, paupertatis et castitatis ac si quae alia sunt alicuius regulae et ordinis peculiaria vota et praecepta ad eorum respective essentiam nec non ad communem vitam, victum et vestitum conservanda pertinentia fideliter observent.

[2]) Manuale Regularium (ed. Lugdun. 1655) t. 1, tr. 4, c. 5. pag. 405—499. — Vgl. ferner *Nilles,* Zeitschrift für kath. Theol. XIII 270—301; *Scherer,* Handb. des Kirchenrechtes II 731, Anm. 3; *Vermeersch,* De relig. inst. et personis I² 57 sq.

der römischen Kirche[1]). Nach dem hl. *Bonaventura* wollte der selige Stifter durch diese Tat der Übergebühr, die Banden, die seinen Orden an den Statthalter Christi knüpften, nur noch fester und enger schlingen[2]). Die Richtigkeit der Ansicht von *Pellizarius*[3]), daß dieses Gehorsamsversprechen des großen Patriarchen von Assisi für jeden Franziskaner ein *votum solemne implicitum* sei, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls fehlen manche Stücke zu einer völligen Kongruenz mit dem vierten Gelübde in der Gesellschaft Jesu, so nahe es diesem sonst kommt. Abgesehen davon, daß kein besonderer Gegenstand für dieses Gelübde zB. Missionen angegeben wird, steht auch anderweitig fest, daß Franziskus mit diesem Treugelöbnis, durch das er seine Stiftung für alle Zeiten dem apostolischen Stuhle unterstellte, seinen Ordensbrüdern keine jener Verpflichtungen auferlegen wollte, wie sie das vierte Gelübde für die Jesuitenprofessen im Gefolge hat. Vielmehr ging nach den Auslegern der Franziskanerregel seine Absicht dahin, durch dieses Gelübde anzudeuten, daß seine Ordensbrüder dem hl. Stuhle besonderen Gehorsam schuldeten[4]). Die arme Lebensweise der Minderbrüder, die im grellen Widerspruche zu dem Denken und Streben ihrer Zeit stand, hatte den Heiligen und seine Gründung in den Verdacht gebracht, er stehe mit den damals auftauchenden sektiererischen Bewegungen in Verbindung. So stellt der Treueid, den er als Ordensoberer dem römischen Stuhle leistete, gleichsam einen Protest gegen diese Verdächtigung

---

[1]) *Corduba*, Expos. Regul. S. Francisci c. 1. q. 4; Honorius III. In ordine c. 5: Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino papae Honorio et successoribus eius canonice intrantibus et ecclesiae Romanae (*Ribadeneira-Carli*, De ratione Instituti S. J. p. 263).

[2]) *Bonaventura*, Expos. in Regul. Fratrum Min. c. 1: Etsi totus clerus et religiosorum universitas teneatur firmiter apostolico Domino obedire, tamen sanctus huic debito votum adiicit speciale, sciens voto supervenire et fortificari sacri ordinis vinculum, et meritum geminari (*Ribadeneira-Carli*. ibid.).

[3]) Manuale Regularium, t. 1, tr. 4, c. 5, subsect. 1.

[4]) *Ribadeneira-Carli*, De ratione Instituti S. J. p. 275.

und ein Zeugnis für seine Rechtgläubigkeit dar. Aus diesen Umständen heraus erklärt sich auch eine Stelle in dem neunzehnten Kapitel der Franziskanerregel (von 1221), die uns heutzutage als selbstverständlich erscheinen möchte: Alle Brüder sollen katholisch sein, katholisch leben und sprechen[1]).

II.

Nach dieser geschichtlichen Skizze über die Entstehung des vierten Gelübdes wenden wir uns nunmehr der Erörterung seiner rechtlichen Seite zu. Da nach katholischer Lehre das Gelübde ein Gott gemachtes Versprechen ist, das ganz auf dem freien Willensentschluß des Gelobenden beruht, so kann auch seine Verbindlichkeit nur so weit reichen, als der einzelne sich im Sinne der Ordensregel verpflichten wollte. Um daher ein klares Bild von dem Inhalt dieses Gelübdes zu gewinnen, müssen wir Art, Gegenstand und Inhalt desselben einer eingehenden Erörterung unterziehen.

Die erste Frage betrifft demnach die *solemnitas voti*. Haben wir das vierte Gelübde den einfachen oder den feierlichen zuzuzählen? Eine vorläufige Lösung gibt uns die Bezeichnung *professi quatuor votorum* an die Hand. Aus derselben geht hervor, daß das Missionsgelübde hinsichtlich der Solemnität den drei wesentlichen Gelübden der Professen gleichsteht, daß wir es also nicht mit einem *votum simplex*, sondern mit einem *votum solemne* zu tun haben. Andernfalls hätte auch die Bezeichnung keinen Sinn, da die Professen S. J. noch 5 andere einfache Gelübde ablegen. Daß das vierte Gelübde von Anfang an als feierliches aufgefaßt wurde, bezeugen die Berichte von der ersten Gelübdeablegung der Väter am 22. April 1541. Sowohl die von P. Polanco verfaßte Ordenschronik[2]) als auch die in der Kirche von St. Paul angebrachte Gedenktafel[3]) sprechen von

---

[1]) *Heimbucher*, Die Orden und Kongregationen II² 337; *Schnürer*, Franz v. Assisi, S. 102.

[2]) Chronicon. S. J. I 90.

[3]) *Nieuwenhoff*, I 578, Anm. 2: D. O. M. In hac Sacro Sancta

feierlichen Gelübden. Auch die Ordenskonstitutionen, denen Paul III schon zum voraus seine Gutheißung erteilt hatte, bezeichnen als erste Klasse in der Gesellschaft diejenigen, welche vier feierliche Gelübde ablegen[1]), unter denen die drei wesentlichen Gelübde und das Missionsgelübde verstanden sind, wie der Zusammenhang klar erweist. Jeglichen Zweifel beseitigt endgültig die Bulle *Ascendente Domino* Gregors XIII. In diesem Dokument, nächst der Gründungsbulle wohl das wichtigste und bedeutsamste in dem Ordensrecht der Gesellschaft Jesu, erklärt der Papst das vierte Gelübde klar als ein feierliches Gelübde. Die Worte lauten: Qui vero quatuor votorum professi futuri sunt, ii tribus aliis solemnibus substantialibus votis quartum similiter solemne addunt speciale Summo Pontifici obedientiae circa missiones praestandae[2]).

Praktisch bedeutsamer ist die Frage nach dem Gegenstand des vierten Gelübdes. Als Objekt desselben bezeichnet die eingangs angeführte Gelübdeformel die Missionen oder Sendungsaufträge des Papstes. Über deren Art gibt uns der Wortlaut des Gelübdes selber keinen näheren Aufschluß, sondern verweist uns auf die päpstlichen Bullen und die Konstitutionen der Gesellschaft.

In dem *Examen generale,* das dem Ordenskandidaten bei seinem Eintritt vorgelegt wird, um ihn über Wesen Aufgabe und Verfassung seines künftigen Berufes aufzuklären[3]), wird ihm auch klar und bündig der Zweck und Gegenstand dieses vierten Gelübdes auseinandergesetzt. „Die Professen der Gesellschaft, heißt es da, legen außer den erwähnten drei [wesentlichen] Gelübden dem Papste als dem

---

Basilica et Ante hanc B^mae Virginis iconem Ignatius a Loyola Soc. Jesu Institutor Solemnia Professorum Societ. vota edidit et eadem a Sociis rite nuncupata excepit ann. Dom. MDXLI X kal. Maii Abbas et monachi Benedict. S. Pauli Congr. Casin^is Posteris Monumentum p. p.

[1]) Exam. c. 1, n. 8 (Instit. II 2): In primis aliqui admittuntur ut professionem in Societate quatuor solemnibus votis, ut dictum est, emissis faciant.

[2]) Inst. I 93.

[3]) Examen generale c. 1, n. 1, decl. A (= Inst. II 3); Const. p. 5, c. 2, n. 1, 5 (= Inst. II 87, 88).

Statthalter Christi noch das ausdrückliche Gelübde ab, ohne Entschuldigung und ohne Reisegeld überallhin zu gehen, wohin seine Heiligkeit es befiehlt, sei es nun zu Gläubigen oder Ungläubigen, in allen Aufträgen, welche die Verehrung Gottes und das Wohl der christlichen Religion bezwecken" [1]).

Diese Worte verdienen unsere besondere Beachtung, da sie in gedrängter Kürze so ziemlich alles enthalten, was sich über das Objekt des in Frage stehenden Gelübdes sagen läßt. Es ergibt sich daraus zunächst die Unhaltbarkeit der in manchen Laienkreisen weitverbreiteten Ansicht, die Materie dieses Gelübdes umfasse alles, was überhaupt unter das Gelübde des Gehorsams falle und der Jesuit werde durch das vierte Gelübde zum willenlosen Werkzeug in der Hand des Papstes, wie die Phrase lautet. Der Wortlaut der Gelübdeformel, wie die angeführte Stelle schließen eine solche Deutung gänzlich aus. Beide bezeichnen ausdrücklich die Missionen als Gegenstand des Gelübdes. Die Worte *circa missiones* sind zugleich in deklarativem und restriktivem Sinne zu verstehen [2]), sie beziehen sich auf alle Missionen, aber auch nur auf die Missionen. Um jeder Zweideutigkeit von vornherein zu begegnen, wird in der Erklärung zur Gelübdeformel nochmals eigens hervorgehoben, der ausschließliche Zweck des vierten Gelübdes seien allezeit die Missionen gewesen, und in diesem Sinne seien auch die apostolischen Schreiben aufzufassen, die sich zuweilen einer allgemeineren Ausdrucksweise bedienen [3]).

---

[1]) Exam. gen. c. 1, n. 5 (Inst. II 2): Professa itidem Societas praeter tria vota dicta votum facit expressum Summo Pontifici ut Vicario, qui nunc est vel pro tempore fuerit, Christi Domini nostri, nimirum ad proficiscendum sine excusatione, non petito viatico, quocumque eius Sanctitas iusserit, inter fideles vel infideles, ad res quae ad divinum cultum et religionis christianae bonum spectant.

[2]) *Suarez,* De religione Societatis Jesu (ed. Brux.) l. VI, c. 4, p. 323 sq.

[3]) Const. p. 5, c. 3, n. 3, decl. C (Inst. II 90): Tota intentio quarti huius voti obediendi Summo Pontifici fuit et est circa missiones, et sic intelligi oportet litteras apostolicas, ubi de hac re lo-

Eine weitere wesentliche Beschränkung oder vielmehr genauere Bestimmung erfährt der Gegenstand des vierten Gelübdes durch den Zusatz *ad profectum animarum*, zum Heile der Seelen. Zwar nennt die zitierte Stelle aus dem Examen generale ganz allgemein die Gottesverehrung und das Wohl der christlichen Religion als Zweck der Missionen (*res, quae ad divinum cultum et religionis christianae bonum spectant*). Für den Ordenskandidaten, dem hier nur eine summarische Erklärung und Einführung in die Ordensverfassung geboten werden soll, mag das genügen. Um eine tiefere Erkenntnis von dem Zweck der Missionen zu erhalten, müssen wir in den authentischen Quellen nach jenen Stellen Umschau halten, die ausdrücklich über das vierte Gelübde handeln und danach jene allgemein gehaltenen Worte des Examen generale interpretieren. Es kommen hier vor allem in Betracht die Bulle Paul III *Regimini militantis ecclesiae*[1]), die Bulle Julius III *Exposcit debitum*[2]) und das erste Kapitel aus dem siebenten Teil der Konstitutionen[3]), das ja ausschließlich von den Missionen handelt. Diese alle aber beschränken die Materie des vierten Gelübdes auf jene Sendungsaufträge des Papstes, die auf das Heil der Seelen und die Verbreitung des christlichen Glaubens abzielen[4]).

---

quuntur: in omnibus, quae iusserit Summus Pontifex, et quocumque miserit etc.

[1]) Inst. I 3—7.

[2]) Inst. I 22—28.

[3]) Inst. II 103—105. Cf. Constitutiones S. J. lat. et hisp. p. 383 sq.

[4]) *Regimini militantis ecclesiae*, c. 3 (Inst. I 4): *Exposcit debitum* c. 3 (Inst. I 24): . . . . summopere conducere iudicavimus, singulos nos . . . speciali ad hoc voto adstringi, ut quidquid modernus at alii Romani Pontifices pro tempore existentes iusserint ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, . . . exsequi teneamur. — Const. p. 7, c. 1, n. 1 (Inst. II 102): animadvertendum est, quod eo fertur intentio voti illius, quo se obedientiae Summi Christi Vicarii sine ulla excusatione Societas obstrinxit, ut quocumque gentium ad maiorem Dei gloriam et animarum auxilium inter fideles et infideles nos mittendos censuerit, nos conferamus.

Ausgeschlossen sind demnach alle jene Sendungen, die ausschließlich politische, administrative, wirtschaftliche u. dgl. Zwecke verfolgen, weil derartige Aufgaben außerhalb des Wirkungsbereiches des Ordens liegen. Ja, selbst Werke der leiblichen Barmherzigkeit, wie Krankenpflege, Loskauf von christlichen Sklaven usw. fallen, besondere Umstände ausgenommen, außerhalb des spezifischen Ordenszweckes und gehören darum nicht zum eigentlichen Gegenstand dieses Gelübdes. Selbstverständlich zählen auch nicht hierher jene Tätigkeiten, die mit dem geistlichen und priesterlichen Charakter von Ordensleuten unverträglich sind, wie der Glaubenskampf gegen die Ungläubigen, um ein Beispiel früherer Zeit herauszugreifen[1]). Um es kurz in einem Worte zusammenzufassen, Gegenstand des vierten Gelübdes sind jene geistlichen Verrichtungen (*ministeria spiritualia*), welche die Gesellschaft ihren Satzungen gemäß ausübt, als da sind: die Glaubensverkündigung bei Irr- und Ungläubigen, die Verwaltung des Predigtamtes, Spendung der Sakramente, Katechese bei Kindern und Ungebildeten, Ausübung des theologischen Lehramtes, Beilegung von Streitigkeiten unter christlichen Fürsten, und was sonst noch in dieses Gebiet einschlägt[2]). In Fällen, wo es zweifelhaft ist, ob eine Sendung der geistlichen oder zeitlichen Wohlfahrt des Nächsten dient, mit andern Worten, ob sie unter das Gelübde fällt oder nicht, bleibt die Entscheidung dem Oberhaupt der Kirche vorbehalten. So fordert es die gesunde Vernunft, und das ist dem Sinne nach in den verschiedenen Stellen enthalten, welche auf das vierte Gelübde Bezug nehmen.

---

[1]) *Suarez.* l. c. p. 325.

[2]) Const. p. IV, Prooem. decl. A (Inst. II 54): Cum scopus ac finis, ad quem tendit haec Societas, sit, varias mundi partes ex obedientia summi Vicarii Christi Domini nostri vel Superioris eiusdem Societatis peragrando Verbum Dei praedicare, confessiones audire, et reliquis quibuscumque poterit mediis uti, divina gratia inspirante, ad animas iuvandas, necessarium esse vel in primis rationis consentaneum visum est, ut, qui in eam sunt ingressuri, viri sint vitae probitate et litterarum eruditione ad id officium idonei. Cf. Inst. I 4 *Regimini militantis Ecclesiae*; Inst. I 23 *Exposcit debitum.*

Es braucht wohl kaum eigens hervorgehoben zu werden, daß innerhalb des Rahmens dieses Gelübdes auch alle jene Handlungen und Funktionen fallen, die zur gewissenhaften und allseitigen Erfüllung einer Sendung notwendig sind, die gleichsam eine moralische Einheit mit ihr bilden. Infolge dessen hat der Profeß die Sprache jenes Landes zu erlernen, alle Ämter und Dienstleistungen auf sich zu nehmen, hat so lange am Ort seiner Mission zu verbleiben, bis er seine Sendung nach dem Sinne des Auftraggebers vollzogen hat. So erfordert es die Natur der Sache, so ist es noch ausdrücklich niedergelegt in den Konstitutionen der Gesellschaft[1]).

Suarez[2]) wirft in seinem klassischen Kommentar zu den Konstitutionen die Frage auf, ob der Profeß kraft dieses Gelübdes auch für den Fall zu gehorchen verpflichtet sei, daß der Papst seine Abberufung fordern oder das Verbot erlassen würde, sich in ein bestimmtes Land zu begeben. Ist auch eine Verpflichtung zum Gehorsam für diese Fälle im Wortlaut des Gelübdes nicht enthalten, so entspricht sie jedenfalls dem Sinn und Zweck desselben, da auch die Entfernung eines mißliebig gewordenen Legaten dem Wohle der Religion dienen kann.

Zum Gegenstand des vierten Gelübdes gehören notwendigerweise auch gewisse Umstände in der Vollziehung des Auftrags, die man wohl am besten als dessen Ausführungsbestimmungen bezeichnen kann. Dieselben sind enthalten in den Worten des schon öfters erwähnten Examen generale (c. 1, n. 5): *nimirum ad proficiscendum sine excusatione, non petito viatico, quocumque gentium eius Sanctitas iusserit.*

Zunächst wird hier die vollständige Unterwerfung unter die Anordnung des Statthalters Christi in Sachen der Missionen hervorgehoben. Ohne ein Wort der Entschuldigung hat der Profeß den ihm gewordenen Auftrag zu vollbringen, oder wie es in den erwähnten Bullen[3])

---

[1]) Const. p. 7, c. 1, n. 6 (Inst. II 104).
[2]) De relig. S. J. l. VI, c. 4, n. 14 p. 326 sq.
[3]) Vgl. S. 16 Anm. 1, 2, 3.

heißt: *sine ulla tergiversatione aut excusatione, illico, quantum in nobis fuerit, exsequi teneamur.* Die Worte klingen gewiß kategorisch, setzen jedoch voraus, daß die Ausführung des Befehles physisch und moralisch möglich sei. Es ist also dem Professen keineswegs untersagt, Gegenvorstellungen zu machen, wenn ein wirkliches und triftiges Hindernis vorliegt. Es wäre sogar der Fall denkbar, in dem es für den Untergebenen zur Gewissenspflicht werden könnte, seine Obern von einem solchen Verhinderungsgrund in Kenntnis zu setzen, wenn nämlich durch Verschweigen desselben der Zweck seiner Sendung ernstlich in Frage gestellt würde. Im Einklang mit den Grundsätzen der gesunden Vernunft betonen die Konstitutionen und der klassische Brief vom Gehorsam[1]), daß es der Vollkommenheit des Gehorsams durchaus nicht widerstreitet, wenn der Untergebene seinen Vorgesetzten schlicht und ohne jegliche unlautere Nebenabsicht von einem etwaigen Hindernis benachrichtigt, nur muß er es dem Obern anheimstellen, ob er die Gründe für genügend erachtet oder nicht. Das versteckte Bestreben dagegen, sich den Anstrengungen und Mühseligkeiten einer derartigen Mission zu entziehen, wäre natürlich ein grober Verstoß gegen die durch das Gelübde übernommene Pflicht. Kurz und prägnant drückt dies *Suarez* in den Worten aus: *excluditur per hoc votum excusatio voluntatis, non rationis*[2]).

Die zweite der Ausführungsbestimmungen lautet: *non petito viatico.* Der Profeß ist demnach kraft seines Gelübdes gehalten, seine Mission zu erfüllen, ohne von seinem Auftraggeber, dem Papste oder dem Ordensobern Geld zur Bestreitung der Reisekosten zu verlangen. Er ist für seinen Unterhalt auf die Mildtätigkeit und Barmherzigkeit seiner Mitmenschen angewiesen. In dieser Bestimmung berührt sich das vierte Gelübde mit dem der Armut. Die hierauf bezüglichen Stellen in den Konstitutionen besagen, daß die Mitglieder der Gesellschaft bei Sendungen der Päpste oder Ordensobern keinerlei Recht haben, Reise-

---

[1]) M. Ignat. Epp. et Instr. IV 680: Inst. III 32.

[2]) L. c. l. 6, c. 4, n. 11, p. 326.

geld zu verlangen. Sie sollen sich großmütig anbieten und so reisen, wie es den Obern zweckdienlich erscheint, zu Fuß oder zu Pferd, mit oder ohne Reisegeld[1]).

Der dritte und letzte Umstand bezieht sich auf den Ort der Sendung: *quocumque gentium eius Sanctitas iusserit.* In diesen Worten wird von den Professen eine absolute Indifferenz des Willens verlangt inbezug auf das Land, die Nationalität, die Rasse, die religiöse oder politische Anschauung derer, denen seine Mission gilt. Während sonst in der Gesellschaft der Individualität, den Neigungen, Anlagen und Talenten soweit möglich Rechnung getragen wird, da natürliche Vorliebe und Befähigung für ein Fach eine größere Gewähr für einen mehr als mittelmäßigen Erfolg bieten, so müssen doch solche Rücksichten schwinden, sobald das Oberhaupt der Kirche oder der Ordensobere gesprochen hat. Gleich dem Soldaten hat er alle persönlichen Sympathien und Antipathien beiseite zu setzen und sich an den Ort seiner Sendung zu begeben. „Denn die Gesellschaft“, so heißt es in den Konstitutionen[2]), „hatte [bei ihrer Gründung] keinen besonderen Ort im Auge, sondern wünschte in alle Weltgegenden gesandt zu werden“. In der Erklärung zu dieser Stelle[3]) wird noch hinzugefügt, für die Gesellschaft sei der Hauptgrund zur Ablegung dieses Gelübdes der Wunsch gewesen, dort ihre Kräfte einzusetzen, wo die Hilfe am nötigsten und der geistliche Nutzen am größten sei. Darum habe sie sich auch dem Papste zur Verfügung gestellt, da er, als der

---

[1]) Const. p. 6 c. 2, n. 13 (Inst. II 96, 98): Quando Summus Pontifex vel Superior huiusmodi professos vel coadiutores ad laborandum in vineam Domini mittet, nullum viaticum petere possint, sed se liberaliter repraesentent, ut mittantur, prout illis ad maiorem Dei gloriam fore videbitur. Decl. I: Id est pedites vel equites, cum pecuniis vel sine illis.

[2]) Const. p. 7, c. 1, n. 1 (Inst. II 103): Nec intellexit Societas particularem aliquem locum, sed ut per orbem in diversas regiones et loca spargeretur; cum optaret, quod factu optimum esset, eligere, idque speraret futurum, si hanc ipsius distributionem Summus Pontifex faceret. — Cf. Inst. I 4.

[3]) Vgl. S. 10 Anm. 2.

oberste Leiter der Kirche am besten mit ihren Nöten und Bedürfnissen vertraut, auch die zweckmäßigsten Dispositionen treffen könne.

Als notwendiges Korrelat zu dieser Bestimmung ergibt sich dann, daß der Profeß kein Anrecht auf einen festen Wohnsitz hat, und daß er, falls dies im Zwecke seiner Sendung liegt, auch längere Zeit, ja zeitlebens sich außerhalb des Ordenshauses aufhalten muß. Das ist der vollendete Gegensatz zu der bei vielen älteren Orden üblichen *stabilitas loci*, die den einzelnen an ein bestimmtes Kloster bindet. Gewiß ist auch in anderen religiösen Instituten ein längerer Aufenthalt außerhalb des Ordenshauses nicht ganz ausgeschlossen, aber er ist und bleibt doch eine Ausnahme, die aus höheren Rücksichten toleriert wird. In der Gesellschaft Jesu ist diese Lebensweise in den Satzungen festgelegt, und weil dies der ausgesprochene apostolische Charakter des Ordens notwendig fordert. So heißt es von den Professen: [*habent*] *nec ipsi stabilem habitationem*[1]). Gleich beim Eintritt wird der Kandidat auf diesen Punkt aufmerksam gemacht und ihm erklärt, daß die Mitglieder der Gesellschaft gleichsam beständig in Felddienstbereitschaft sein müssen[2]). In diesem Sinne sagt auch die dritte Regel des Summarium Constitutionum: Nostrae vocationis est, diversa loca peragrare et vitam agere in quavis mundi plaga, ubi maius obsequium Dei et animarum auxilium speratur[3]).

So hohe Anforderungen die Gesellschaft an den Edelmut und den Opfersinn ihrer Mitglieder stellt, so will sie doch nicht, daß sich der einzelne direkt oder indirekt beim Papste oder der Kurie um eine Mission, und sei sie noch so opfervoll, bemühe. Nicht spontaner Enthusiasmus, der gleich einem Strohfeuer bald erlischt, oder gar unlautere Beweggründe dürfen hierin maßgebend sein, da sonst eine geordnete, zielbewußte Ordensleitung unmöglich wird, und andererseits auch sogar der Schein von jedem

---

[1]) Const. p. 4, c. 2, n. 4, decl. B (Inst. II 57).

[2]) Examen generale c. 4, n. 27 (Inst. II 13).

[3]) Inst. III 3.

Strebertum vermieden werden soll. Der Untergebene soll die Sorge hierfür dem Papste und dem Ordensgeneral anheimstellen. Selbst letzterer hat den Rat der Gesellschaft einzuholen, wenn seine Person für eine Mission in Frage kommen sollte[1]). Außerdem obliegt dem General die Pflicht, den neugewählten Papst binnen Jahresfrist von diesem besonderen Gehorsamsgelübde der Professen in Kenntnis zu setzen, damit das Oberhaupt der Kirche von ihren Diensten Gebrauch machen könne[2]). Macht der Papst keine bestimmte Persönlichkeit namhaft, betraut er nur die Gesellschaft im allgemeinen mit einer Mission, so hat der Ordensobere diejenigen auszuwählen, welche ihm für diesen Zweck am geeignetsten zu sein scheinen. Dabei soll er nach den Grundsätzen einer geordneten Klugheit vorangehen und auch das Gemeinwohl nicht außer acht lassen, damit nicht bereits begonnene andere Unternehmungen durch unzeitige Entziehung ihrer besten Kräfte wieder in Frage gestellt werden[3]).

Nach den Ergebnissen der bisherigen Ausführungen zielten die Absichten des Stifters der Gesellschaft bei Einführung des vierten Gelübdes auf nichts anderes ab. als

---

[1]) Bulle *Regimini militantis Ecclesiae* (Inst. I 5): Ne qua autem possit esse inter nos missionum ac provinciarum huiusmodi aut ambitio vel detrectatio, profiteantur singuli, se numquam directe aut indirecte de huiusmodi missionibus quidquam cum Romano Pontifice curaturos, sed omnem hanc curam Deo et ipsi Pontifici, tamquam eius Vicario, et Societatis Praeposito dimissuros, qui quidem Praepositus, sicut ceteri, etiam profiteatur se nihil de suimetipsius missione in alterutram partem, nisi de Societatis consilio, cum dicto Pontifice esse curaturum. Diese Bestimmung aus der Stiftungsbulle wurde fast wörtlich herübergenommen in Const. p. 7, c. 1, n.2 (Inst. II 103 sq).

[2]) Const. p. 7, c. 1, n. 8 (Inst. II 104 sq): Ad finem nostrae professionis ac promissionis melius consequendum, Praepositus Generalis, cum novus Christi Vicarius in Apostolica Sede fuerit constitutus, per se vel per alium, intra annum ab eius creatione et coronatione, teneatur eius Sanctitati declarare professionem ac promissionem expressam obedientiae, qua ipsi Societas peculiari voto circa missiones ad Dei gloriam se obstrinxit.

[3]) Const. p. 7, c. 1, n. 4 (Inst. II 104).



das Seelenheil des Nächsten, die Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens, mit einem Wort, auf die Wohlfahrt der Kirche. Das Gelübde entspricht durchaus dem Geiste und spezifischen Wesen, dem Charakter des Jesuitenordens als eines apostolischen Ordens im vollsten und umfassendsten Sinne. Gleichwohl hat man das vierte Gelübde als etwas Singuläres beanstandet, das jeder inneren Berechtigung entbehre, da ja darin nichts gelobt werde, was nicht schon *implicite* in dem allgemeinen Gehorsamsgelübde enthalten sei. Dieser Einwurf gibt uns Gelegenheit, noch einmal auf die besonderen Verpflichtungen hinzuweisen, welche den Professen der Gesellschaft aus diesem Gelübde erwachsen.

Wie alle anderen Gelübde, so ist auch das vierte Gelübde ein Gott gemachtes Versprechen, unterscheidet sich aber von ihnen in mehrfacher Hinsicht. Ein Unterscheidungsmerkmal besteht darin, daß es nicht wie die drei wesentlichen Gelübde dem Ordensobern, als dem Stellvertreter Gottes, sondern unmittelbar dem Papste abgelegt wird[1]), der dadurch eine größere Gewalt über den Gelobenden erlangt. So oft daher der General oder einer der nachgeordneten Obern kraft dieses Gelübdes einem Professen eine Mission überträgt, handelt er nicht kraft eigenen Rechtes, sondern als Bevollmächtigter des Papstes (*iure delegato*).

Ganz klar ist auch der Unterschied, welcher hier zwischen den älteren Mönchsorden mit ihrer *stabilitas loci* und den Professen S. J. obwaltet. Für erstere läßt sich aus ihrem Gehorsamsgelübde keinerlei rechtliche Verpflichtung ableiten, auf Befehl des Papstes in weitentlegene Missionsgebiete zu reisen. Nach dem kanonischen Recht verpflichtet sich der Ordensmann nur zu dem Gehorsam, wie er in den Ordenssatzungen, in der

[1]) Examen generale c. 1, n. 5 (Inst. II 2): Professa itidem Societas praeter tria vota dicta, votum facit expressum Summo Pontifici ut Vicario, qui nunc est vel pro tempore fuerit Christi Domini ... — Const. p. 6, c. 5 (Inst. II 102): ... excepto expresso voto, quo Societas Summo Pontifici pro tempore existenti tenetur ...

Regel, niedergelegt ist. Man kann deshalb legaler Weise nur das von ihm fordern, was seiner Regel entspricht. *Obligatur [monachus] ad ea, quae sunt secundum regulas, non vero infra, contra, supra regulas.* Da nun derartige Missionen, die einen längern oder gar dauernden Aufenthalt außerhalb der Kommunität bedingen, den älteren Ordensstatuten nicht entsprechen, ja mit der *stabilitas loci* unverträglich sind, so würde einem solchen Befehle die verpflichtende Kraft abgehen[1]).

Hingegen könnte der Papst einen Professen der Gesellschaft auch zu einer Mission verwenden, wenn keine dringende Notwendigkeit vorliegt und an Orte senden, wo sich keine Niederlassung seines Ordens befindet, noch die (moralische) Hoffnung besteht, dort eine solche zu gründen, müßte er deshalb auch beständig außerhalb des Ordenshauses sein Leben zubringen. Durch sein Gelübde ist er zu dieser Lebensweise verpflichtet.

Wohl stellt sich der Jesuit durch das vierte Gelübde in den Dienst des Papsttums, aber das bedeutet nicht eine unbeschränkte und bedingungslose Hingabe an den Willen des Menschen, der auf dem Bischofsstuhle von Rom sitzt, sondern selbstlosen Gehorsam gegen den Stellvertreter Jesu Christi, wenn er ihm einen Auftrag, eine Sendung zu religiösen Interessen und Zwecken erteilt. „Nicht niedriger Egoismus und serviles Strebertum“ sind seine Leitmotive, sondern einfache Hingabe an die große Sache, an die göttliche Aufgabe der katholischen Kirche: Ausbreitung des Reiches Gottes und Befestigung und Vertiefung des christlichen Lebens. Für diesen Teil ihrer göttlichen Sendung und nur für diesen stellt sich der Jesuitenorden zu ihrer Verfügung. „Er will nichts anderes sein als ein Organ, das die Kirche zur Erfüllung ihrer apostolischen Missionen gebrauchen kann, so lange es ihr gefällt“[2]).

Außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt es, nachzuprüfen, mit welcher Treue die Jesuiten ihrer Gelübde-

---

[1]) *Ribadeneira-Carli,* De ratione Instituti S. J. p. 270 ssq. — *Suarez,* l. c. p. 329.

[2]) *Lippert,* Zur Psychologie des Jesuitenordens (1912) S. 87.



pflicht nachgekommen sind in Zeiten schwerster Krisis, wenn Päpste heldenmütige Opfer von ihr forderten. Mag auch der eine oder andere nicht voll und ganz auf der Höhe seines Berufes gestanden haben, das ändert nichts an dem Gesamtbild. „Viele Jahrzehnte hindurch", sagt der Verfasser der ‚Psychologie des Jesuitenordens'[1]), „hat die Gesellschaft Jesu auf blutgetränkten Arbeitsfeldern ausgehalten: England, Kanada, Brasilien, Japan. Jeder Jesuit, der dorthin geschickt wurde, war sicher, daß er in kurzer Zeit eines martervollen Todes sterben werde. Selbst wenn nun der Orden diese Missionen, die so große Opfer an Blut und Leben kosteten, hätte aufgeben wollen, konnte immer noch der Papst jeden beliebigen Professen dorthin senden; und dieser war kraft seines vierten Gelübdes verpflichtet zu gehorchen".

Diese freiwillig übernommene und tatsächlich geübte Verpflichtung zum größten Heroismus zeigt wie den Beweggrund, so auch den größten Triumph des vierten Gelübdes der Gesellschaft Jesu.

---

[1]) *Lippert*, aaO. S. 83.

Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs

Von **Anton Prešeren** S. J.—Innsbruck

Erster Artikel

Nach der heutigen Auffassung des 3. Gebotes des Dekalogs sind seine Beziehungen zur Sonntagsfeier klar und fast selbstverständlich. Das 3. Gebot bringt — wenn man den moralischen Inhalt im Gegensatz zum zeremoniellen berücksichtigt — die naturgesetzliche Forderung des äußeren Gottesdienstes zum Ausdruck. Im A. T. wurde von Gott selbst der Sabbat, im N. T. von der Kirche der Sonntag bestimmt, an dem die genannte naturgesetzliche Forderung verwirklicht werde[1]. Wenn man die Lehre über das 3. Gebot des Dekalogs bis ins 1. christliche Jahrhundert zurückverfolgt, so stößt man auf die sonderbare Tatsache, daß die heutige Auffassung des 3. Gebotes erst durch *Alexander Halensis* und *Thomas* in die theologische Literatur eingeführt wurde, vorher wurde in der eigentlichen theologischen Literatur die Sonntagsfeier in keine Beziehung zum 3. Gebot des Dekalogs gestellt. Das 3. Gebot, „du sollst den Sabbat heiligen" wurde durchwegs allegorisch aufgefaßt. Nach

[1]) Vgl. *s. Thomas,* 2. 2 q. 122 a. 4 ad 1; *Catech. rom.* P. 3 c. 4, 4. 6; *Suarez,* de rel. tr. 2 l. 2 c. 1,1—5; *s. Alphonsus L.*, Theol. mor. l. III tr. 3 c. 1 n. 265; *A. Lehmkuhl,* Theol. mor. I[11] n. 702.

dieser Auffassung verlangt Gott im 3. Gebot die Ruhe — die Enthaltung — von der Sünde und schlechten Werken; durch diese Haltung des Sabbats gelangt der Gerechte zur ewigen Ruhe im Himmel, zum ewigen Sabbat. Bei dieser Auffassung war natürlich für den Sonntag im 3. Gebot des Dekalogs kein Platz. Anderseits erscheint der Sonntag gleich in den ersten christlichen Jahrhunderten als der Tag, an welchem die christliche Gemeinde dem eucharistischen Opfer beiwohnt und an dem eucharistischen Mahl teilnimmt: dieses war das treibende Motiv der sonntäglichen Zusammenkünfte; die Wahl des ersten Tages der Woche bestimmte die Auferstehung des Herrn, die an diesem Tag erfolgte. Die Arbeitsruhe, das eigentliche Charakteristische des jüdischen 3. Gebotes, wurde erst allmählich, als die gesellschaftliche und politische Stellung der Kirche es ermöglichte, als die natürliche Vorbedingung einer würdigen und allgemeinen Sonntagsfeier eingeführt.

Diese Tatsache wollen wir durch die einzelnen Jahrhunderte verfolgen, um sie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen[1]. Das ist auch der Weg,

---

[1]) *P. Rentschka* hat in seiner Schrift „Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus“ (Kempten 1905) auf die allegorische Auffassung des Sabbatgebotes aufmerksam gemacht und bei der Schilderung des Dekalogs bei den einzelnen kirchlichen Schriftstellern vor und nach *Augustinus* bis zu *Thomas* auch die Auffassung des 3. Gebotes angegeben. — *Th. Zahn* (Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[3], 160 ff) folgert aus der Tatsache, daß die alte Christenheit ihrer Sonntagsfeier gar keine Beziehung zum 3. Gebote gab, „sondern dasselbe in der Enthaltung von aller Sünde und im unablässigen Wirken des Guten, im Frieden des guten Gewissens und in der Hoffnung auf den ewigen Sabbat zu erfüllen glaubte“ (191), den Schluß, daß in der alten Kirche in Bezug auf die Sonntagsfeier vollständige, von *Paulus* so stark betonte evangelische Gewissensfreiheit geherrscht. Erst nach *Konstantin* verfiel die Kirche immer mehr in die Knechtschaft des A. T.: der christliche Sonntag wurde allmählich nichts anderes als der jüdische Sabbat. Die Reformatoren brachen gründlich mit dieser Lehre; sie brachten die Evangelische Freiheit auch in dieser Hinsicht wiederum zur Geltung (200). — Dieselbe Ansicht vertraten

der allein — wie es uns scheint — zur Klärung und Lösung der noch dunklen Fragen in der Lehre über die Sonntagsfeier führen kann. Daß der äußere Gottesdienst zum Naturgebot gehört, liegt den folgenden Erörterungen als sichere Voraussetzung zugrunde. Zum öffentlichen regelmäßig wiederkehrenden Gottesdienst gehört auch notwendig die Festsetzung einer bestimmten Zeit, eines besonderen Tages, an dem er periodisch abgehalten wird. Die historischen Untersuchungen können sich nur darauf beziehen, ob die Festsetzung je eines von 7 Tagen zum öffentlichen Gottesdienst durch das Naturgesetz oder durch ein schon am Anfang der Welt gegebenes positives göttliches Gesetz erfolgt ist, und ob die Auswahl des Sonntags im N. T. durch Christus, durch die Apostel oder durch die Kirche geschehen ist.

Hier sei nur kurz auf die Punkte hingewiesen, in welchen unter den katholischen Moralisten in der Lehre über den Sonntag keine vollkommen einheitliche Auffassung herrscht.

1. Die Beziehung der Sonntagsfeier zum 7. Schöpfungstag (Gen 2,2. 3). Das Gebot der Sonntagsfeier kann auf eine dreifache Weise auf Gen 2,2. 3 bezogen werden. Wenn man behauptet, daß Gott schon in Gen 2,2. 3 ein positives Gebot gegeben, das alle Menschen aller Zeiten verpflichten soll, je einen von 7 Tagen durch die Arbeitsruhe ihm zu weihen, dann ist das Sonntagsgebot als ein göttliches Gebot in Gen 2,2. 3 enthalten[1]). Man kann aber auch

---

auch: *Henke*, Zur Geschichte von der Lehre von der Sonntagsfeier (Th. Studien u. Kritiken 1886, 4. H.) 597 ff; *G. Förster*, Die christl. Sonntagsfeier bis auf Konstantin d. Gr. (Deutsche Zeitschr. f. K. R. XVI. B. 1906) 100 ff; *H. Meinhold*, Sabbat und Sonntag (Leipzig 1909) 65 ff. Auch für *A. Harnack* (D. G. I[4] 316[1]) ist die Geschichte des Sonntags ein sehr lehrreiches Beispiel, wie das Heidenchristentum immer mehr „gesetzlich" wurde, da die paulinische Kritik des „Gesetzes nicht durchgeschlagen hat, wurde der Inhalt des Gesetzes" vergeistigt und dann in das Christentum aufgenommen.

[1]) In der katholischen Literatur haben dieses behauptet: *J. Feßler*, Über die abgeschafften Feiertage (Archiv für das kath. K.-R. V 1860) 185 ff; *J. Schwane*, Spezielle Moralth. I II 173 ff u. neuerdings *Fr. Schmid*, Worin gründet die Pflicht der Sonntagsruhe? ThpQ, Linz, 53 (1900) 12 ff; Die Gewalt der Kirche über die Sonntagsruhe, Ztsch f k Th. 25 (1901) 436 ff; *H. Noldin*, Th. moral. I[9]

sagen, daß Gott den Menschen durch seine Ruhe nur ein Vorbild geben wollte, welches der Mensch frei ohne irgend welche Verpflichtung nachahmen konnte[1]); nach dieser Auffassung von Gen 2,2.3 könnte man den 7. Schöpfungstag als ein Vorbild sowohl der altt. Sabbatfeier wie auch der neut. Sonntagsfeier betrachten. Zuletzt könnte man auch jede Beziehung unserer Sonntagsfeier zu Gen 2,2. 3 wegleugnen. Um behaupten zu können, daß schon in Gen 2,2. 3 ein wirkliches Sonntagsgebot enthalten ist, müßte zuerst bewiesen werden, daß das Sabbatgebot als solches den Gerechten vor Moses gegeben und dann auf Sinai nur erneuert wurde[2]). Dieses aber läßt sich weder aus dem Wortlaut noch aus dem Sinn des Textes noch aus den wenigen Spuren des Sabbats bei Israel vor Moses mit Sicherheit beweisen[3]). Wenn sich nun aus Gen 2,2. 3 das jüdische Sabbatgebot nicht beweisen läßt, so ist dann die Ansicht von einem allgemeinen göttlichen Gebot noch viel weniger begründet. Doch der entscheidende Beweis gegen die Ansicht, daß das Sonntagsgebot als ein gött-

---

n. 260 (Dagegen: *A. Lehmkuhl*, Göttliches oder kirchliches Gebot der Sonntagsheiligung, Passauer Monatsschrift, 1902, 1 ff). In der protestantischen Literatur wurde die Begründung der Sonntagsfeier als eines göttlichen Gebotes durch Gen 2,2. 3 bald nach der Zeit der Reformatoren üblich. Da man das Kirchengebot entfernt und die an seine Stelle gestellte persönliche Freiheit ganz auszuarten drohte, mußte der Staat durch strenge Gesetze die „freie" Sonntagsfeier ordnen, die dann allmählich als ein streng göttliches Gebot begründet wurde, woraus sich dann der sog. strenge englische Sonntag entwickelte. Vgl. *Frd. Liebetrut*, Der Tag des Herrn und seine Feier, Berlin 1837, 147 ff: *Henke*, Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier (Th. Stud. u. Krit. 1886, 4. H.) 637 ff, wo die Geschichte der Lehre über den Sonntag bei den Protestanten dargelegt ist.

[1]) Vgl. *Fr. Hummelauer*, Nochmals der bibl. Schöpfungsbericht (Bibl. Stud. III 2) 131 ff u. Comm. in Gen 116, *G. Hoberg*, Die Genesis[2] 2 meint, daß das Gebot der Sabbatheiligung schon für den ersten Menschen existiert hat, aber nicht als ein positiv-göttliches Gesetz, „sondern es existierte in der Form der freien Selbstbestimmung mit verpflichtender Kraft. Es war eine unmittelbare Folgerung aus der Tatsache, daß der erste Mensch sich als vollendetes Ebenbild Gottes erkannte".

[2]) So *Cornelius a Lapide*, Comm. in Gen 2,3 (Ed *Vivès*, Par. 1868, 77); *L. Reinke*, Der Sabbat der Hebräer vor der Gesetzgebung am Sinai (Beiträge VIII) 8 ff.

[3]) Vgl. *M. Hagen*, Lexicon biblicum III. Art. Sabbatum VIII. Origo sabbati, 810 ff.

liches Gebot schon in Gen 2,2. 3 enthalten ist, scheint uns die allegorische Auffassung des 3. Gebotes in der alten Kirche zu sein und die Tatsache, daß die alten christlichen Schriftsteller die Sonntagsfeier in keine Beziehung zum 7. Schöpfungstag bringen. Diese Erwägungen sind aber nicht so zwingend, daß sich bei den schon zu Anfang erwähnten Beziehungen des Naturgesetzes zum öffentlichen Gottesdienst und einem bestimmten Tag ein durch die Genesis nahegelegter Ruhetag völlig abweisen ließe.

2. Die Beziehung der Sonntagsfeier zum Dekalog. Wir haben schon oben angedeutet, wie heute diese Beziehung nach der Lehre des hl. *Thomas* aufgefaßt wird. Doch nach der Meinung *Fr. Schmid's* wird durch diese Auffassung die Frage nicht gelöst, da nach derselben das 3. Gebot nicht mehr in dem Sinne wie im A. T. ein göttliches Gebot genannt werden kann, und so hätten wir jetzt nicht mehr *10* sondern nur *9* Gebote Gottes[1]). Damit nun auch das 3. Gebot ein positiv-göttliches Gebot genannt werden kann, nimmt er an, daß Gott schon in Gen 2,2. 3 ein positiv-göttliches Gebot eines allwöchentlichen Ruhetages gegeben hatte. Es muß aber vorher die Frage gestellt werden, ob das 3. Gebot im N. T. in demselben Sinn wie im A. T. ein göttliches Gebot genannt werden muß. Die alt-christliche Literatur faßt es nicht in diesem Sinne auf; sie bringt auch die Sonntagsfeier in gar keine Beziehung zum 3. Gebot des Dekalogs.

3. Die Sonntagsfeier und die Apostel. Wenn auch fast alle katholischen Moralisten die Ansicht von der kirchlichen Einsetzung der Sonntagsfeier vertreten[2]), so gehen sie doch auseinander, wenn es darauf ankommt zu erklären, ob und kraft welcher Gewalt die Sonntagsfeier von den Aposteln eingesetzt wurde. Darüber sind hauptsächlich drei Hypothesen aufgestellt worden: 1. die Apostel haben kraft göttlichen vom Heiland empfangenen Befehles die Sonntagsfeier angeordnet; 2. sie taten das kraft apostolischer Gewalt; 3. sie feierten den Sonntag in ihren Gemeinden, ohne ein ausdrückliches Gebot gegeben zu haben.

---

[1]) ThpQ (1900) 53, 15 ff.

[2]) Neben *H. Noldin* und *J. Schwane* vertritt die Ansicht von der göttlichen Einsetzung des Sonntags auch *Sporer*, Ed. Veneta 1766, 241 (*Sporer - Bierbaum*, theol. mor. I² tr. III n. 488). Der hl. *Alphonsus* (Th. mor. l. III tr. 3 c. 1 n. 265) führt neben einigen älteren unbedeutenden Autoren für diese Ansicht noch *Marchant* und *La Croix* an. Aber *La Croix* verteidigt die Ansicht des hl. Thomas in dieser Frage (Theol. mor. l. III p. 1 tr. 3 c. 1 n. 571).

4. Die Sonntagsfeier und das Naturgesetz. Da die Sonntagsfeier nach unserer heutigen Auffassung im 3. Gebot des Dekalogs enthalten ist, liegt die Frage sehr nahe, wie sich dieselbe zum Naturgesetz verhält. Es wurde behauptet, daß das Naturgesetz einen von 7 Tagen als Ruhetag fordert[1]). Doch von einem solchen Naturgebot, das unter 7 (nicht 8, 10, 14) Tagen einen bestimmt, weiß die theologische Literatur bis in die neueste Zeit eigentlich gar nichts.

Erster Teil. Die Auffassung des 3. Gebotes des Dekalogs

A) Die altchristliche Literatur bis Augustinus

I. Der Ausgangspunkt der allegorischen Sabbatserklärung

1. Christus ist dem Gesetz untertan gewesen (Gal 4,4); er beobachtete das Sabbatgebot nach der Vorschrift des Gesetzes. Entschieden weist er den Vorwurf zurück, als ob er den Sabbat nicht halte (Lc 6,1 ff; Jo 5,9 ff); sein Kampf richtet sich nur gegen die pharisäische Auffassung (Mt 12,3—12; Lc 14,5; Mc 2,25. 26). In seinen Worten: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, ich bin nicht gekommen sie aufzuheben, sondern zu erfüllen“ (Mt 5,17)[2]), gab er das Prinzip an, nach welchem das Verhältnis der beiden Testamente zu einander aufgefaßt werden sollte. Es ist kein gewaltsames Abbrechen des Alten, und dann das Aufrichten eines ganz Neuen; zwischen den beiden Testamenten ist ein natürlicher Zusammenhang, das N. T. wird durch das A. vorausgesagt, und das A. wird durch das N. in seinem prophetischen und typischen Teil erfüllt, und in anderen vervollkommnet und zur Vollendung gebracht. Und so wurde auch tatsächlich das Verhältnis der beiden Testamente im Anschluß an die angeführten Worte Jesu in der alten christlichen Literatur

---

[1]) *J. Gspann*, Die Sonntagsheiligung ein Naturgebot, ThpQ, 60 (1907) 128 ff und in Hist.-pol. Bl. 151 (1913 I) 490 f.

[2]) Vgl. *J. Knabenbauer*, Comm. in Mt I², 214 ff; *Th. Zahn*, Das Ev. des Mt² 206 ff.

aufgefaßt. Auch für die Auffassung des Sabbatgebotes gaben gerade diese Worte den Ausschlag; sie können deswegen als der eigentliche Ausgangspunkt der allegorischen Auffassung des 3. Gebotes angesehen werden: das 3. Gebot des N. T. ist eine Erfüllung und eine Vervollkommnung des alttest. Sabbatgebotes.

2. In den Berichten über das Apostelkonzil ist zwar vom Sabbat und seiner Abschaffung gar keine Rede, da ja das Apostelkonzil vor allem durch die Frage der Beschneidung angeregt war (Act 15,1. 2)[1]); es wurde aber doch durch die Lösung dieser Frage auch der Sabbat berührt. Denn es wurde da grundsätzlich die Freiheit vom ganzen mosaischen Gesetz verkündet und somit auch vom Sabbat. So wurde der Beschluß des Apostelkonzils vom hl. *Paulus* aufgefaßt, dem die praktische Durchführung desselben in den heidenchristlichen Gemeinden zukam.

Er setzt in Gal 4,9. 10; Col 2,16. 17; Rom 14,5. 6, als selbstverständlich voraus, daß die Christen keine Verpflichtung haben das Sabbatgebot in jüdischer Form zu halten, ja sogar unter gewissen Umständen dieses ihnen verboten sei. Diese drei Stellen müssen wir hier kurz besprechen, da in denselben die ersten Keime der allegorischen Erklärung des Sabbatgebotes enthalten sind[2]).

---

[1]) Vgl. *Fr. X. Pölzl*, Der Weltapostel Paulus 69 ff, 137 ff; *F. Prat,* La théol. d. s. Paul, I 69 ff: *H. Bruders*, Die Verfassung der Kirche 176 ff; *K. Six,* Das Aposteldekret 1 ff.

[2]) *Th. Zahn* (Skizzen[3] 187) und nach ihm *Henke* (Zur Gesch. der Lehre von der Sonntagsfeier, Stud. u. Krit. 59 (1886). 599 ff), *J. Meinhold* (Sabbat u. Sonntag 58) finden in den drei genannten paulinischen Stellen nicht die Stellung des hl. Paulus dem jüdischen Sabbatgebot gegenüber ausgedrückt, sondern die Ablehnung jedes gebotenen Feierns eines bestimmten Tages im N. T. *Th. Zahn* schreibt (l. c. 187): „Sein (d. h. Pauli) Protest gegen die Einführung des Sabbats und der übrigen jüdischen Feiertage in die heidenchristlichen Gemeinden in den Briefen an die Galater und Kolosser gibt ja diesen Dingen nicht darum allein, weil sie Bestandteile des mosaischen Gesetzes sind, sondern im letzten Grunde darum, weil sie den Christen, welcher der Welt und ihren Elementen abgestorben ist und in einer von aller Naturordnung unabhängigen Gemeinschaft mit Gott steht, in eine Abhängigkeit von der Schöpfung und ihrer zeitlichen Ordnung bringen würde, welche jenen Stand der Freiheit aufhebt". Nach *Th. Zahn* hat

3. *Gal 4,9. 10.* In die vom Apostel gegründete Gemeinde von Galatien sind judaisierende Irrlehrer eingedrungen. Ihre Absicht ging dahin, die Galater zur Annahme des mosaischen Gesetzes zu bewegen. In etwa haben diese schon ihr Vorhaben erreicht: die Galater beobachteten schon den Sabbat und die jüdischen Feste (4,10). Aber die Irrlehrer haben mit dieser in sich indifferenten Sache angefangen, um ihnen die Beschneidung und dadurch das ganze mosaische Gesetz aufzubürden. Zur Annahme der Beschneidung haben sich die Galater noch nicht bewegen lassen (5,2. 3).

Die Beweisführung des Apostels richtet sich nicht in erster Linie gegen die Haltung des Sabbat und der jüdischen Feiertage, er betont vielmehr mit voller Kraft die Freiheit vom mosaischen Gesetz, beweist seine Nutzlosigkeit für die Rechtfertigung (c. 3), und macht dann die Anwendung auf die konkreten Verhältnisse bei den Galatern: (4, 8—11). „Damals freilich dientet ihr, weil ihr Gott nicht kanntet, Göttern, die in Wirklichkeit keine sind; jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt, oder vielmehr von Gott erkannt seid, wie wendet ihr euch wieder zu den schwachen und dürftigen Anfangsgründen, denen ihr von neuem dienen wollet? Ihr beobachtet Tage und Monate und Zeiten und Jahre. Ich bin um euch in Sorge, ich möchte vielleicht vergeblich unter euch gearbeitet haben."

Für unsere Frage ist von Wichtigkeit, daß der Apostel den Sabbat (ἡμέρας) und die ganze jüdische Festordnung und überhaupt das ganze jüdische Gesetz als „ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα" bezeichnet. Wir können hier nicht näher auf die Bedeutung der „στοιχεῖα" eingehen[2]), aber aus dem Zusammenhang ist ersichtlich, daß damit die mosaischen Institutionen bezeichnet werden. Der Sinn der V. 8. 9 ist folgender: „Einst, da ihr Gott nicht gekannt, habt ihr Göttern gedient, die nichts göttliches haben; jetzt, da ihr Gott kennt, warum wollt ihr euch unter nutzlose Dinge stellen. Der Sabbat ist demnach eines der „ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα," und deswegen ebenso wie das andere mosaische Gesetz abgeschafft; obwohl der hl. Paulus gut gewußt, daß der Sabbat auch im Dekalog steht, macht ihm das gar keine Schwie-

---

die alte Kirche den hl. Paulus verstanden, da sie in Bezug auf die Feiertage auf dem paulinischen Standpunkt, der später verlassen wurde, steht (S. 198).

[1]) 4,9. Νῦν δὲ γνόντες θεὸν μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε. 10. ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς.

[2]) Vgl. *F. Prat* o. c. I 156—165 Note F. Les éléments du monde; *R. Cornely*, Comm. in 2 Cor et Gal 532 f.

rigkeit, ihn für ein nutzloses Ding zu erklären. Es muß aber betont werden, daß hier der Sabbat nur als ein Bestandteil des mosaischen Gesetzes betrachtet wird; seine Beobachtung wird als gefährlich angesehen gerade wegen seines Zusammenhanges mit dem mosaischen Gesetz. Es ist aber an der angeführten Stelle auch die Idee ausgedrückt, daß der Sabbat wie das ganze mosaische Gesetz etwas Unvollkommenes war, an dessen Stelle etwas Höheres, Vollkommeneres getreten ist. Dieses ist viel klarer und schärfer in Col 2,16. 17 betont[1]).

4. *Col 2,16. 17.* Bei den Kolossern begegnen wir einer in etwa ähnlichen Erscheinung wie bei den Galatern; die Irrlehrer wollen die Christen zur Haltung der jüdischen Speisegesetze und Festtage bewegen. 2,16 „So soll euch niemand richten wegen Speise oder wegen Trank oder betreffs eines Festtages oder eines Neumondes oder Sabbats, (17) denn diese sind ein Schatten dessen, was zukünftig war, der Körper aber ist Christi"[2]). Diese Irrlehre war eine Mischung von judaistischen und heidnischen Irrtümern; doch die Absicht der falschen Propheten ging auch dahin, die Kolosser zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu bewegen, wenn auch vielleicht aus mehr asketischen Motiven[3]).

Und so ist auch die Beweisführung des hl. Paulus eine andere. Er beweist, daß ihnen nur durch Christus die Versöhnung mit dem Vater erlangt wurde, deswegen sind sie auch geistlicher Weise in Christo beschnitten; deswegen soll sie ja niemand belästigen, da sie die jüdischen Speisegesetze und den Sabbat nicht halten, „denn diese sind ein Schatten dessen, was zukünftig war; der Körper aber ist

---

[1]) Damit ist auch die Frage gelöst, ob sich hier Paulus gegen die Feststellung bestimmter Tage im N. T. als Feiertage, deren Beobachtung im Gewissen verpflichten würde, ausgedrückt, was die oben angeführten protestantischen Schriftsteller behaupten. Aber aus dem Zusammenhange läßt sich das nicht ermitteln; Paulus tritt gegen die Beobachtung des Sabbats auf, weil damit bei den Galatern der Anfang gemacht wurde, allmählich das ganze Gesetz anzunehmen, und dagegen gerade kämpfte der Apostel.

[2]) 2,16. Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων. 17. ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δε σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Vgl. *J. Knabenbauer*, Comm. in Ep. ad Eph Phil et ad Col 335 f.

[3]) *F. Prat* o. c. I 393 „On voit que le judaisme de Colosses ne ressemblait guère à celui des pharisiens de Jerusalem, d'Antioche et de Galatie. Il se fondait en un syncrétisme bizarre avec des speculations et des pratiques d'origine bien différent.

Christi.“ Es ist offenbar hier die Rede vom jüdischen Ritual- und Zeremonialgesetz, denn nur dieses kann ein Schatten, der von Christus gleichsam vorausgeworfen wurde, genannt werden. Der Sabbat wird für abgeschafft erklärt, und zwar aus dem Grund, weil er einen Bestandteil des mosaischen Gesetzes bildet, welches nur in der Vorbereitung auf Christus seine Existenzberechtigung hatte, die es durch die Erscheinung Christi verloren hat[1]).

Der Vers 17, in welchem der Sabbat und die jüdischen Speisegesetze ein Schatten genannt werden, wurde für die Auffassung des Sabbatsgebotes in den ersten Jahrhunderten von entscheidender Bedeutung. Paulus spricht hier auch von einer geistigen Beschneidung, der Beschneidung Christi (v. 11), deswegen brauchen sich die Gläubigen der jüdischen Beschneidung nicht mehr zu unterwerfen; er nennt den Sabbat einen Schatten der zukünftigen Dinge, der auf den Körper, von dem er vorausgeworfen wurde, nur hinweist. Was hier Paulus gleichsam nur andeutet, das haben die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte auf das ganze Ritual- und Zeremonialgesetz ausgedehnt: sie sprechen, wenn sie gegen die Juden die Abschaffung des A. T., aber auch den Zusammenhang beider Testamente und die Erfüllung und Vollendung des A. T. durch das N. T. zeigen wollen, von einer geistigen Beobachtung des Gesetzes im N. T., von einer geistigen Beschneidung, von einem geistigen Sabbat. An all diesen Stellen verurteilt also der hl. Paulus die Feier des Sabbats nach altisraelitischer Strenge und in jüdischer Form. Gerade diese bestimmte Art, das Naturgesetz der äußeren Gottesverehrung zu erfüllen, wird ihm wegen äußerer Umstände bei den Galatern und Kolossern direkt unerlaubt. Verständlicherweise darf man das Vorgehen des Völkerapostels nicht so interpretieren wollen, als habe er der Forderung des Naturgesetzes selbst den Boden entzogen: dieses mußte vielmehr im Laufe der Zeit in einer anderen positiven Form, die dem Christentum entsprach, näher umgrenzt und erfüllt werden. — Es liegt aber in den Worten des hl. Paulus der erste Hinweis auf eine allegorische Erklärung des Sabbatgebotes; der jüdische Sabbat ist zwar verschwunden, wie der Körper in der Mittagssonne den Schatten gleichsam in sich aufnimmt, so ist auch der Sabbat durch Christus zur Vollendung, zur Erfüllung gelangt. Er ist zwar verschwunden, er bleibt aber doch, auch im N. T. in etwas Höherem einbegriffen. In dieser Auffassung liegt nun der Keim der allegori-

[1]) Es ist aus dieser Darlegung klar, daß der Schluß, den *Th. Zahn* aus dieser Stelle auf die christliche Sonntagsfeier und Festtagsordnung macht, ganz unbegründet ist, da auch hier vom Sabbat nur wegen seiner Beziehung zum mosaischen Gesetz gehandelt wird.



schen Erklärung des Sabbatgebotes. Aber es fehlt vorderhand noch ein positives Moment, es ist nicht gesagt, worin der Sabbat durch Christus seine Erfüllung bekommen; im Briefe an die Hebräer wird dieses näher ausgeführt. Wie wir sehen werden, berufen sich die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte oft auf Col 2,17 bei ihrer allegorischen Erklärung des Sabbats.

5. *Rom 14,5. 6.* Aus den zwei angeführten Texten haben wir gesehen, mit welcher Entschiedenheit, man möchte sagen Rücksichtslosigkeit sich Paulus gegen die Beobachtung des Sabbats und der jüdischen Festtage ausgesprochen hat; ganz anders ist sein Verfahren der römischen Gemeinde gegenüber in derselben Frage. In Rom bestand die Gefahr einer Spannung, das friedliche Zusammenleben aller Gläubigen war bedroht. Ein Teil derselben, — es scheint nur eine kleine Minorität gewesen zu sein, — der hl. Paulus nennt sie „ἀσθενοῦντες τῇ πίστει“ (14,1), enthält sich ganz des Fleisch- und Weingenusses (4,2. 17), die anderen dagegen achteten auf dieses nicht. Aus welchem Grund „die Schwachen im Glauben“ das getan, läßt sich aus dem Text mit voller Sicherheit nicht ermitteln, es wurden verschiedene Erklärungen versucht[1]; für unsere Frage ist allein der Umstand von Bedeutung, daß diese Asketen der römischen Gemeinde Juden-Christen waren, was alle Exegeten zugeben. Diese waren es auch, die gewisse Tage, d. h. Sabbate und andere jüdische Festtage auszeichneten, eine ähnliche Erscheinung wie bei den Kolossern. Ob in der römischen Gemeinde zwei Streitfragen zu unterscheiden sind: die Enthaltung von Fleisch und Wein und die Haltung gewisser Tage, wie die meisten katholischen Exegeten annehmen[2], oder ob nur ein Streitpunkt in Bezug auf den Fleisch- und Weingenuß gewesen, und dann die V. 5 und 6, die von der Haltung der bestimmten Tage handeln, nur eine lehrreiche Parallele bilden[3], ist für unsere Frage ohne größere

---

[1]) Es scheint zwar, daß sich die römischen Asketen nicht bloß aus Rücksicht auf das mosaische Gesetz des Fleisches und Weines enthielten (durch das Gesetz war dieses nicht verboten), aber vielleicht konnte die Furcht „idolothyta“ zu genießen, den Anlaß dazu gegeben haben. Vgl. *R. Cornely,* Comm. in Ep. ad Rom 702; *Th. Zahn*, Der Brief des hl. Paulus an die Römer 570 f; *K. Six* o. c. 65 f.

[2]) Vgl. *R. Cornely* o. c. 657; *Fr. X. Pölzl*, Der Weltapostel Paulus 337.

[3]) So *Th. Zahn* o. c. 573. Es scheint, daß der Apostel die Haltung der Tage nur deswegen erwähnt hat, um die Asketen zu bewegen, die anderen, die ohne Unterschied alle Speisen genießen, nicht zu verurteilen, da auch diese sie wegen der Haltung der Tage nicht verurteilten. So würde demnach in Rom die verschiedene Praxis in



Bedeutung, denn in beiden Fällen ist die grundsätzliche Stellung des hl. Paulus in Bezug auf Haltung der Sabbate dieselbe. Er ermahnt die Starken im Glauben den schwachen Bruder im „Glauben aufzunehmen“ (14,1), d. h. anstatt ihn von sich zu stoßen, gleichgültig oder sogar verächtlich seiner Schwachheit zu überlassen, sich seiner freundlich anzunehmen und jeden Streit über diese Frage zu vermeiden. Und den Schwachen empfiehlt der Apostel, andere nicht zu richten, denn der Herr wird alles richten (V. 10). V. 5. „Denn der eine unterscheidet einen Tag von den anderen, der andere aber hält jeden Tag gleich; ein jeder sei nur in seinem Sinne vollkommen überzeugt.“ Der Apostel verurteilt keine der zwei Parteien, jeder soll in seiner Ansicht zuversichtliche Überzeugung gewinnen: es ist ja beides für den Herrn, wenn es nur in rechter Absicht geschieht, denn „wer auf den Tag hält, der hält darauf um des Herrn willen“. (V. 6ª)[1].

---

der Haltung der Tage ohne Beeinträchtigung des Friedens bestanden haben.

[1]) 14,5. ὃς μὲν γὰρ κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω. 6. ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ. — Es kann noch die Frage aufgeworfen werden, warum der Apostel in Rom dieselbe Praxis duldet, die er bei den Galatern und Kolossern so streng verurteilt. „Das erklärt sich daraus“, meint *Th. Zahn* (o. c. 574), „daß Paulus es in jenen Briefen mit ganz überwiegend heidenchristlichen Gemeinden zu tun hatte, hier dagegen mit einer nach Entstehuug und Geschichte außerhalb dieses Kreises stehenden, vorwiegend judenchristlichen Gemeinde (?). Wie hätte er, der niemals die Gesetzesbeobachtung der palästinischen Kirche angefochten hat, es zB. den ehemaligen Gliedern der Muttergemeinde, die jetzt in Rom lebten (16,7. 13), als eine Sünde anrechnen können, wenn sie auch in Rom fortfuhren, den Sabbat zu feiern“. — Doch derselbe Paulus ist Petrus zu Antiochia entschieden entgegengetreten (Gal. 2,14), weil seine Handlungsweise ein Anlaß sein konnte, das mosaische Gesetz auch für die Heidenchristen als geltend anzusehen. Diese Gefahr, ins mosaische Gesetz zu verfallen, war der Grund, warum Paulus so entschieden gegen die Irrlehren in Galatien und zu Colossa aufgetreten ist; da aber diese Gefahr in Rom nicht bestand, war seine Taktik eine andere. In Rom waren die Heidenchristen stark im Glauben, nur das friedliche Zusammenleben konnte gestört werden, darum empfiehlt hier der Apostel, daß einer den anderen in Liebe ertragen soll, denn beide tun ja das für Christus. Daraus folgt, daß die Ansicht *Th. Zahn's*, Paulus sei prinzipiell gegen jede im Gewissen verpflichtende Feier gewisser Tage, unrichtig ist.

Aus diesen drei zitierten Texten folgt mit Sicherheit, daß nach Paulus der Sabbat gerade so wie die verschiedenen Speiseverbote des mosaischen Gesetzes und die Beschneidung nicht nur als abgeschafft zu betrachten ist, sondern auch unter gewissen Umständen als unerlaubt. Der hl. Paulus hat demnach im 3. Gebot nicht ein göttliches Gebot, einen von 7 Tagen durch die Arbeitsruhe oder sonst auf besondere Weise zu heiligen, gesehen; das 3. Gebot ist für ihn sowohl in Hinsicht auf die Heiligung eines von 7 Tagen wie auch in Bezug auf die Bestimmung dieses Tages als Sabbat ein Zeremonial-Gesetz, das keine Geltung mehr habe. Dadurch hat der hl. Paulus der allegorischen Auffassung des Sabbatsgebotes den Weg gebahnt; man konnte nun ohne Furcht das Sabbatgebot als solches durch die allegorische Erklärung als nicht mehr verpflichtend im N. T. hinstellen. Für die neue, allegorische Auffassung des Sabbatgebotes sind im 4. K. des Hebräerbriefes auch alle Elemente bereits angedeutet.

6. *Hebr 4,9.* - „Mithin ist dem Volke Gottes noch eine Sabbatsruhe vorbehalten.“ Das ist der Schluß in der Beweisführung des Apostels. Die Prämissen dazu waren: Gott hat das Eingehen in seine Ruhe versprochen (3,7—11; 4,1); von Israel sind viele wegen ihres Unglaubens in die ihnen versprochene Ruhe des gelobten Landes nicht eingegangen (3,17—19; 4,2b); wenn auch durch *Josue* das Volk Israel in das gelobte Land, in die „Ruhe“, eingeführt ward, so ist dieses auch nicht die vom Gott versprochene Ruhe, da der König David ein halbes Jahrtausend später wiederum auf den göttlichen Auftrag das Eingehen in die Ruhe Gottes von neuem versprochen und dazu aufgefordert hat (4,4—9); also bleibt noch eine andere Ruhe, der Sabbatismus, der dem wahren Volke Gottes versprochen worden ist.

Der Verfasser spricht zwar hier nicht ausdrücklich vom Sabbat; aber mit dem Ausdruck „σαββατισμός“ wollte er, wie es uns scheint, andeuten, worin die Erfüllung und Vollendung des Sabbats durch Christus besteht. Im Briefe an die Kolosser (2,17) hat der hl. Paulus das ganze Getetz, den Sabbat a u s d r ü c k l i c h miteinbegriffen, als einen Schatten Christi bezeichet, und dadurch, wie wir gesehen, ihn für abgeschafft erklärt, aber auch als durch Christus, in einem höheren Sinn erfüllt. Diesen höheren Sinn des Sabbats gibt der Hebräerbrief näher an. Für unsere Frage kommt es darauf an, festzustellen, was hier unter der Ruhe, die Paulus „σαββατισμός“ nennt, zu verstehen ist[1]).

---

[1]) Vgl. *G. Estius,* Comm. in Ep. ad Hebr. (Col. Agr. 1631) 933 ff; *B. Justiniani,* Comm. in Ep. s. Pauli (Lugduni 1613) II 667; *J. A. van Steenkiste,* Comm. in Ep. s. Pauli II[6] 524; *F. Prat* o. c. I 548.

Es ist das die Ruhe, die dem wahren Volke Gottes von Gott versprochen ist (4,1); es ist wohl nicht in erster Linie die Ruhe, die hier auf Erden durch die Annahme des Christentums erlangt wird; denn denjenigen, die sich Christo angeschlossen haben, ruft Paulus zu: „Lasset uns also ernstlich streben, in jene Ruhe einzugehen, damit nicht jemand nach eben diesem Vorbild des Unglaubens zum Falle komme“ (4,11): es ist das die ewige Ruhe im Himmel. Diese Ruhe wird von Gott beständig „meine Ruhe“ genannt (4,3. 5), sie wird in Zusammenhang mit der Ruhe des allmächtigen Schöpfers am 7. Tag gebracht (4,4), und deswegen auch gesagt, „denn wer in seine Ruhe eingegangen ist, hat selber auch Ruhe erlangt von seinen Werken, wie Gott von den seinen“ (4,10). Diese Ruhe, die Christus gebracht, deren die Gläubigen durch den Anschluß an Christus teilhaftig werden, nennt der Apostel „σαββατισμός“, um so anzudeuten, worin die Sabbatruhe des N. T. bestehe. Dadurch hat der hl. Paulus alle Bestandteile der allegorischen Erklärung des Sabbatgebotes wenigstens angedeutet. Die ewige Ruhe in Gott, das ist bei den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte der leitende Grundgedanke bei der Erklärung des Sabbatgebotes. Da aber nur derjenige in die ewige Ruhe eingehen kann, der ohne Sünde lebt und gute Werke verrichtet, so war der Übergang von der Ruhe im Himmel zur Ruhe von den Sünden und Verrichten der guten Werke hier auf Erden als einer notwendigen Vorbedingung jener Ruhe gleichsam von selbst gegeben. Diese Erklärung der Sabbatruhe durch die Enthaltung von den Werken der Sünde hat der hl. Paulus auch schon ziemlich klar angedeutet. Er fordert die Christen auf zu trachten, in die Ruhe Gottes einzugehen (4,11), und zwar vor allem durch die Standhaftigkeit im Glauben. „Sehet zu Brüder, daß ja nicht in einem von euch ein böses Herz des Unglaubens sei, geneigt, abzufallen von dem lebendigen Gott: sondern ermahnet euch einander jeden Tag, so lange es noch „Heute“ heißt, damit keiner von euch verhärtet werde durch den Trug der Sünde“ (3,12. 13). Tag für Tag sollen die Christen fest im Glauben für die ewige Ruhe durch ein reines, sündenfreies Herz arbeiten. Von diesem Gesichtspunkte aus war der Schluß, wir feiern jeden Tag als Sabbat durch die Enthaltung von der Sünde, um so zur ewigen Ruhe zu gelangen, nicht mehr weit.

Auch die Schöpferruhe Gottes (Gen 2,2. 3) wird vom hl. Paulus nicht mit dem Sabbatgebot des A. T. in Zusammenhang gebracht, sondern sie wird als Vorbild jener Ruhe, die Gott den Menschen versprochen, hingestellt. Diese Auffassung von Gen 2,2. 3 wird ständig in der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte.

7. Die allegorische Erklärung der hl. Schriften bei den Juden. Bevor wir die eigentliche Durchführung der allegorischen Auffassung des 3. Gebotes bei den einzelnen christlichen Schriftstellern darlegen, müssen wir noch kurz auf die allegorische Exegese bei den Juden des ersten christlichen Jahrhunderts als auf einen Faktor, der ohne Zweifel auch auf die christliche Auffassung des 3. Gebotes miteingewirkt hat, hinweisen. Unter dem Einfluß der platonischen Philosophie entwickelte sich bei den alexandrinischen Juden in der Erklärung der hl. Schriften die Allegorie. In der allegorischen Erklärung der hl. Bücher fanden ja die Juden ein sehr leichtes und einfaches Mittel, sowohl den Glauben ihrer Väter in Einklang mit der griechischen Philosophie zu bringen, wie auch die Angriffe der Gegner auf ihre Religion abzuschlagen[1]). Um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts wird die Allegorie unter den alexandrinischen Juden allgemein anerkannt und geübt[2]).

Der bedeutendste Vertreter der allegorischen Richtung bei den Juden im ersten christlichen Jahrhundert ist der Alexandriner *Philo*[3]). Bei ihm findet die Allegorie allseitige Anwendung; er tritt aber mit Entschiedenheit einer Partei unter den alexandrinischen Juden entgegen, die die äußersten Konsequenzen aus der Allegorie zog und den Wortsinn des Gesetzes als etwas Unwesentliches betrachtete und ihn nicht befolgte, sondern sich damit begnügte, den höheren Sinn der mosaischen Vorschriften zu erkennen[4]). *Philo* nimmt zwar auch in der Erklärung des Gesetzes

[1]) Vgl. *P. Heinisch*, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justinus und Clemens von A.) 14 ff, wo sich auch die ganze Literatur über die Allegorie sowohl bei den Griechen wie auch bei den Juden findet. Er urgiert aber zu stark die literarische Abhängigkeit der christlichen Schriftsteller von *Philo* und läßt fast ganz außer acht den Einfluß der platonischen Philosophie, die das geistige Leben jener Zeit beherrschte.

[2]) Ib. 26.

[3]) Über *Philo* vgl. *E. Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes III[4] 633—716; *P. Heinisch* 29 ff u. aaO.

[4]) *P. Heinisch* o. c. 54.

den höheren, geistigen Sinn an, tritt aber für volle und wörtliche Beobachtung des Gesetzes ein. — *Philo* hat einen großen Einfluß auf die Exegese der alten Kirche ausgeübt, vor allem auf *Barnabas, Justinus* und *Clemens* von Alexandrien.

Auch auf die Auffassung des 3. Gebotes in der alten Kirche hat *Philo* bedeutend eingewirkt. Es ist ohne Zweifel viel seinem Einfluß zuzuschreiben, daß die Allegorie in der Erklärung des alttest. Ritual- und Zeremonial-Gesetzes in der ersten Kirche allgemein zur Herrschaft kam. Dadurch wäre ja schon die allegorische Auffassung des Sabbats im allgemeinen gegeben; die bestimmte Form der Erklärung rührt in erster Linie, wie wir gezeigt haben, vom hl. Paulus her, doch einen Gedanken hat auch *Philo* (resp. die platonische Philosophie) vermittelt. *Philo* faßt das Sabbatgebot nach dem Literalsinn auf, alle seine Vorschriften sind wörtlich zu nehmen. Der 7. Tag ist zwar für ihn ein Zeichen der Allmacht Gottes und der Ohnmacht des Menschen, aber deswegen, er betont es ausdrücklich, darf man nicht die Vorschriften über den Sabbat auflösen; er zählt dann einige Vorschriften auf: wie die Lasten tragen, das Feuer anzünden, das Feld bebauen; wenn auch das Fest ein Zeichen der inneren Freude und der Dankbarkeit Gott gegenüber ist, darf man doch die äußere Feier nicht verwerfen. Er macht dann einen Vergleich mit der Beschneidung; wenn diese auch im geistigen Sinn als Ausschneiden aller bösen Gelüste betrachtet werden kann, so ist doch deswegen das Gesetz selbst nicht zu verwerfen. Ferner sagt er, der wörtliche Sinn ist gleichsam der Körper, der höhere Sinn aber ist die Seele, und wie man den Körper wegen der Seele pflegt, so soll man auch auf die geschriebenen Gesetze achtgeben[1]). Er erklärt

---

[1]) De migr. Abrah. 91 (Ed. *L. Cohn* et *P. Wendtland* II 286): μὴ γὰρ ὅτι ἡ ἑβδόμη δυνάμεως μὲν τῆς περὶ τὸ ἀγένητον, ἀπαξίας δὲ τῆς περὶ τὸ γενητὸν δίδαγμά ἐστι, τὰ ἐπ᾽ αὐτῇ νομοθετηθέντα λύωμεν, ὡς πῦρ ἐναύειν ἢ γεωπονεῖν ἢ ἀχθοφορεῖν· μηδ᾽ ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι· — ἀλλὰ χρὴ

dann auch Gen 2,2. 3. und das 3. Gebot des Dekalogs in diesem Sinn[1]). In dieser Hinsicht sind die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte nicht *Philo* sondern seinen Gegnern gefolgt, indem sie auch den gesetzlichen Teil des A. T. allegorisch auslegten.

Philo betont oft gegen die Vorwürfe der Heiden, als ob die Juden am Sabbat dem Nichtstun fröhnten, daß der Sabbat ein Tag der rührigsten Arbeit für die Seele sei[2]). Indem er auf diese Weise die Übung der Tugenden und den inneren Inhalt der Feste besonders hervorhebt, kommt er zu seiner Anschauung über die Feste. Jeder Tag ist dem Gerechten ein Festtag; ja es würde auf Erden ein beständiger Festtag, wenn die Menschen der Stimme der Natur folgen und ihre Vorschriften beobachten würden[3]). Dieselbe Ansicht vertreten auch *Justinus*, *Clemens von Alexandrien* und *Chrysostomus*. Von dieser Auffassung aus lag auch der Gedanke sehr nahe, den die

---

ταῦτα μὲν σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα· ὥσπερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστιν οἶκος, προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον.

[1]) De opificio mundi 89 (I 31); de decalogo 96 ff (IV 291 ff).

[2]) Über die Spottverse der heidnischen Dichter vgl. *E. Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes III[4] 153. 552: *Philo*, de spec. leg. II (de septen.) 59 ff (V 101 ff); de spec. leg. II (de septen.) 62 (V 102): ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. De opific. mundi 89 (I 31): ἑορτὴ γὰρ οὐ μιᾶς πόλεως ἢ χώρας ἐστὶν ἀλλὰ τοῦ παντός, ἣν κύριος ἄξιον καὶ μόνην πάνδημον ὀνομάζειν καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιον.

[3]) De spec. leg. II (de septen.) 42 (V 96): Ἅπασαν ἡμέραν ἑορτὴν ἀναγράφει ὁ νόμος πρὸς τὸν ἀνεπίληπτον βίον ἁρμοζόμενος ὁσίων ἀνθρώπων ἑπομένων τῇ φύσει καὶ τοῖς ταύτης διατάγμασι. καὶ εἴ γε μὴ παρευημέρησαν αἱ κακίαι καταδυναστεύσασαι τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων λογισμοὺς οὓς τῆς ἑκάστων ψυχῆς ἐξῴκισαν, ἀλλ' ἔμειναν αἱ τῶν ἀρετῶν δυνάμεις εἰς ἅπαν ἀήττητοι, μία ἂν ἦν ὁ ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς χρόνος ἀδιάστατος ἑορτὴ καὶ αἵ τε οἰκίαι καὶ αἱ πόλεις ἐν ἀδείᾳ καὶ ἐκεχειρίᾳ μεσταὶ πάντων ἂν ἦσαν ἀγαθῶν εὐδίαν ἄγουσαι πραγμάτων.

christlichen Schriftsteller gefaßt, daß die Christen alle Tage den Sabbat durch ein gerechtes Leben feiern[1]).

8. Der Dekalog in der alten Kirche. Paulus erklärt das Sabbatgebot des A. T. für abgeschafft, ohne ein anderes klar und bestimmt an seine Stelle zu setzen[2]); der Umstand, daß das Sabbatgebot im Dekalog steht, macht dem Apostel keine Schwierigkeit. Er betrachtet das mosaische Gesetz mit all seinen Teilen als ein Ganzes, das von Christus abgeschafft, oder besser gesagt, durch das neue Gesetz, das Gesetz Christi, ersetzt wurde. In dieses neue Gesetz sind zwar auch die Sittenvorschriften des A. T. aufgenommen, aber nicht deswegen, weil sie Gesetze des A. T. sind, sondern weil sie Bestandteile des ewigen natürlichen Sittengesetzes sind; sie wurden durch Christus vervollkommnet, erweitert und in einem Gesetz, dem Gesetz der Liebe, zusammengefaßt[3]). Diese Auffassung des Dekalogs teilen auch die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Im christlichen Sittenunterricht hat der Dekalog nicht die zentrale Stellung wie heutzutage, wo er den Ausgangspunkt des ganzen Unterrichts bildet. In der ersten Kirche wurde die Sittenlehre nicht nach den Geboten des Dekalogs systematisiert und erteilt, sondern nach den Vorschriften und Geboten Jesu[4]). Das bestätigt auch der älteste auf uns gekommene christliche Sittenunterricht, der sich in der *Didache* und im Briefe

---

[1]) Die betreffenden Stellen werden wir später vorlegen; vgl. *P. Heinisch* o. c. 249 f.

[2]) Wir werden später sehen, daß der Sonntag in den paulinischen Gemeinden sehr wahrscheinlich schon zur Zeit des hl. Paulus gefeiert wurde, aber von einem ausdrücklichen Gebot finden wir nichts.

[3]) Gal 5,13. 14. Vgl. über den Dekalog beim hl. Paulus *F. Prat* o. c. II 443; *K. Benz,* Die Ethik des Apostels Paulus (Bibl. Stud. XVII 3 u. 4) 65 ff. Über die Frage von der Verpflichtung des Dekalogs im N. T. vgl. *Vasquez,* Disp. 180 c. 3, der die „obligatio vi legis mosaicae" verteidigt, gegen ihn schreibt *Suarez,* De leg. l. IX c. XI n. 7—31; *Chr. Pesch,* Prael. dogm. V³ n. 506 ff; *G. Willmers,* De rel. rev. 476 ff.

[4]) Vgl. *P. Rentschka,* Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus 1—7; *E. Dublanchy,* Décalogue, Dict. de Théol. cath. IV 161—176.

des *Barnabas* unter dem Namen „Zweiweglehre“ findet, und welcher sehr wahrscheinlich eine abgekürzte Form der apostolischen Katechese bildet[1]). Die sittlichen Vorschriften werden da nicht nach dem Dekalog eingeteilt, sondern in der Einfassung der „zwei Wege“ werden die Gebote und die Aussprüche Jesu, die hier als Gebote aufgefaßt werden, zusammengefaßt. Die Gebote des Dekalogs, wie auch die anderen Sittenvorschriften des A. T. werden unter den Geboten des Evangeliums, doch meistens in der Form, die ihnen Jesus in der Bergpredigt gegeben (Mt 5,17 ff), angeführt. So bleibt im wesentlichen die Stellung des Dekalogs bis zu *Augustinus:* die Dekaloggebote behalten die enge Fassung des A. T.; die Gebote Jesu vervollkommnen das natürliche Sittengesetz, das im Dekalog seinen Ausdruck gefunden: der Dekalog ist nicht etwas spezifisch christliches[2]). Es ist klar, daß eine solche Auffassung des Dekalogs keine Schwierigkeit für die allegorische Erklärung des 3. Gebotes sein konnte.

II. Die erste Formulierung des allegorischen Sabbatgebotes. *(Barnabas und Justinus.)*

1. Im Briefe des *Barnabas* und bei *Justinus* finden wir die erste Formulierung des Sabbatgebotes im allegorischen Sinn[3]). Den Anlaß dazu gab nicht die Absicht, auf diese Weise den Dekalog ganz zu haben, denn keiner von beiden Schriftstellern führt in seinen Schriften den

---

[1]) *F. Prat* o. c. II 449 f; *H. Leclerq*, Catéchèse, Dict. d'Archeol. chr. II 2, 2530 ff; *P. Rentschka* o. c. 8 ff; *A. Seeberg*, Der Katechismus der Urchristenheit, 1—44.

[2]) *P. Rentschka* o. c. 50—55.

[3]) In den Schriften der anderen apostolischen Väter, wie in der Didache, in den Briefen des hl. Ignatius, im Pastor Hermae, findet sich nichts von einer allegorischen Erklärung des Sabbats. Denn über den Sabbat haben gewöhnlich nur jene Schriftsteller geschrieben, die ihre Schriften entweder gegen die Juden oder später gegen die Gnostiker oder andere Irrlehrer gerichtet hatten, um durch diese Auffassung des Sabbats entweder die größere Vollkommenheit des N. T. zu zeigen oder den Ursprung beider Testamente von einem und demselben Gott zu beweisen.

Dekalog als Ganzes an[1]); der Sabbat wird von ihnen eigentlich nicht als ein Gebot des Dekalogs betrachtet, sondern als ein Teil des mosaischen Zeremonialgesetzes, welches nach Christus in seinem Literalsinn nicht mehr verpflichtet, aber im höheren, geistigen Sinn aufgefaßt auch im N. T. beobachtet wird.

2. Der Brief des *Barnabas* ist eine antijüdische Tendenzschrift, die den Zweck verfolgt, die Christen vor dem Rückfall in das mosaische Gesetz zu bewahren. Darin wird aber nicht ohne weiters das A. T. verworfen, sondern die Behauptung aufgestellt, daß es in Wirklichkeit nicht den Juden, sondern uns, den Christen, gegeben wurde. Denn die Juden haben dasselbe verloren schon damals, als Moses es empfing; Moses warf die Tafeln aus seinen Händen und der Bund war zertrümmert, damit jener des geliebten Jesu in unseren Herzen besiegelt werde in Hoffnung auf den Glauben auf ihn[2]). Dasselbe behauptet er auch im 14. Kap. mit der Begründung, daß die Juden nicht würdig waren, den Bund zu empfangen, der deswegen durch Christus erneuert und auf die Christen übertragen wurde. Wenn der Bund auch im N. T., ja gerade da seine eigentliche Geltung haben soll, so müssen eben seine Vorschriften im anderen Sinn verstanden werden. Es werden dann ganz folgerichtig die Beschneidung (c. IX) und die Speisegesetze (c. X) im geistigen Sinn erklärt und diese Erklärung als die richtige hingestellt.

An diese geistige Auffassung der Zeremonial- und Ritual-Vorschriften reiht sich ganz naturgemäß die allegorische Erklärung des Sabbatgebotes im 15. Kap. Die Stelle ist für spätere Auffassung des Sabbatgebotes von Wichtigkeit, und deswegen wollen wir sie hier in wörtlicher Übersetzung bringen.

---

[1]) Vgl. *P. Rentschka* o. c. 12 ff.

[2]) IV 6 (*F. X. Funk*, Patres Ap.I[2] 46): ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν, 7. ἡμῶν μέν· ἀλλ' ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτὴν λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως. IV 8. Καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς καὶ ἔριψεν τὰς δύο πλάκας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ· καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγίσθῃ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτου. Vgl. c. XIV.

„Ferner steht über den Sabbat, in den Zehn — Worten, womit Gott auf dem Berge Sinai zu Moses von Angesicht zu Angesicht gesprochen hat, geschrieben: „Und heiliget den Sabbat des Herrn durch reine Hände und ein reines Herz.“ Vom Sabbat redet die Schrift am Anfang der Schöpfung: „Und Gott schuf in sechs Tagen die Werke seiner Hände und am siebenten Tage hat er sie vollendet und ruhte an ihm und heiligte ihn.“ Denket einmal nach, Kinder, was das sagen will, „er hat in sechs Tagen vollendet“. Es besagt, daß der Herr in 6000 Jahren alles zur Vollendung bringen wird; denn ein Tag ist bei ihm gleich 1000 Jahren. Er bestätigt dieses selbst, denn er sagt: „Sieh, der heutige Tag wird sein wie 1000 Jahre“. Also, Kinder, wird in 6 Tagen, d. h. in 6000 Jahren alles zu Ende sein. „Und er ruhte am siebenten Tag“, dies heißt, wenn sein Sohn kommt und der Zeit des Unrechtes ein Ende macht und die Gottlosen richtet und Sonne, Mond und Sterne umändert, dann wird er glücklich ruhen am 7. Tag. Weiter sagt er noch: „Du sollst ihn heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen.“ Falls also jetzt jemand den Tag, welchen Gott geheiligt hat, zu heiligen vermag, es sei denn, daß er rein vom Herzen in allem ist, so sind wir im Irrtum befangen. Ist dieses aber nicht der Fall, so werden wir ihn dann in rechter Ruhe heiligen, wenn wir es vermögen werden, nachdem wir selbst gerechtfertigt und im Besitze der Verheißung sind, wenn es kein Unrecht mehr gibt, dagegen neuhergestellt ist alles vom Herrn. Dann werden wir ihn heiligen können, wenn wir selbst zuerst geheiligt sind. Endlich erklärte er ihnen: „Euere Neumonde und euere Sabbate ertrage ich nicht.“ Beachtet, wie er spricht: „Nicht die gegenwärtigen Sabbate sind mir angenehm, sondern jener, den ich eingesetzt habe, welchen ich, nachdem alles zur Ruhe gebracht, zum Anfang eines achten Tages machen werde, d. h. zum Anfang einer anderen Welt“. Darum begehen wir den achten Tag in festlicher Freude, an welchem auch Jesus von den Toten auferstanden und nachdem er sich sichtbar gezeigt, aufgestiegen ist zu den Himmeln[1]) (Kösels Bibl. d. Kirchenv., Die apost. Väter 106—108).

[1]) XV (*F. X. Funk*, Patres Ap. I² 82 ff): Εἴ τι οὖν καὶ περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις, ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν κατὰ πρόσωπον· Καὶ ἁγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ. 3. τὸ σάββατον λέγει ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως· Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἓξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ κατέπαυσαν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν: 4. προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις, τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξάκις χιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα· ἡ γαρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ σημαίνει χίλια ἔτη. Αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων· Ἰδού ἡμέρα κυρίου ἔσται ὡς χίλια ἔτη. Οὐκοῦν,

Wenn wir aus diesen Ausführungen die chiliastische Färbung wegstreichen, so haben wir eigentlich die Auffassung, die wir schon im Hebräerbrief gefunden: das Sabbatfeiern heißt Ausruhen bei Gott am Ende der Welt; daraus folgt, daß hier auf Erden der Sabbat nicht gefeiert werden kann, da dazu die Reinheit des Herzens verlangt wird, die erst in der Anschauung Gottes uns zuteil sein wird. In Beziehung zu diesem ewigen Sabbat wird auch die Schöpferruhe Gottes (Gen 2,2. 3) erklärt. Das Dekaloggebot wird auch erwähnt, doch ohne Rücksicht auf dasselbe wird das Sabbatgebot allegorisch erklärt. Interessant ist dabei die Begründung der Sonntagsfeier. Weil der achte Tag der Anfang der neuen Welt, der Anfang der ewigen Ruhe bei Gott sein wird, deswegen begehen wir mit Freuden den 8. Tag, uns gleichsam schon jetzt jener ewigen Ruhe freuend. Doch der eigentliche Grund ist die Auferstehung Jesu, da der erste Grund von der chiliastischen Auffassung bedingt ist[1]).

3. In dem Briefe des *Barnabas* finden wir eigentlich nur einen Bestandteil der allegorischen Erklärung des

τεκνα ἐν ἓξ ἡμέραις, ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελεσθήσεται τὰ σύμπαντα. 5. Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ· τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. 6. πέρας γέ τοι λέγει. Ἁγιάσεις αὐτὴν χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ. εἰ οὖν ἣν ὁ θεὸς ἡμέραν ἡγίασεν νῦν τις δύναται ἁγιάσαι καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ, ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα. 7. ἴδε, ὅτι ἄρα τότε καλῶς καταπαυσόμενοι ἁγιάσομεν αὐτήν, ὅτε δυνησόμεθα, αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου· τότε δυνησόμεθα αὐτὴν ἁγιάσαι, αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον. 8. πέρας γέ τοι λέγει αὐτοῖς· Τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι. ὁρᾶτε, πῶς λέγει· οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλά, ὃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. 9. διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.

[1]) Der Brief des *Barnabas* ist bekannt den Schriftstellern: *Clem. Alex.*, *Origenes*, *Hieronymus*, *Eusebius*, vielleicht auch *Justinus*, *Iraeneus* und *Tertullianus* (*F. X. Funk*, Patres Ap. I² XX f).

Sabbats, denn seinem Verfasser war es nur darum zu tun zu zeigen, warum man das Sabbatgebot nicht mehr zu beobachten braucht; bei *Justinus* aber finden wir nur das zweite Element (zum erstenmal) näher ausgeführt.

Der Jude Trypho stellt die Frage, warum die Christen, die sich doch vor allen durch ein gottgefälliges Leben auszeichnen wollen, die Gebote Gottes, den sie verehren, nicht beobachten[1]). *Justinus* antwortet, daß Gott ein neues Gesetz gegeben, wodurch das alte aufgehoben wurde[2]), und daß deswegen im N. T. eine andere Beschneidung und ein anderer Sabbat beobachtet wird. „Das neue Gesetz befiehlt uns beständig den Sabbat zu heiligen, und ihr (Juden) meint, wenn ihr an einem Tage nichts tut, damit ein Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten . , . Gott hat nicht in einer solchen Feier sein Wohlgefallen, sondern, wenn jemand unter euch ist, der falsch schwört, der stiehlt, der soll davon ausruhen; wenn jemand ein Ehebrecher ist, der soll sich bekehren und dann hat er den Sabbat gefeiert, den Gott angenehmen und wahren Sabbat“[3]). Hier ist die eigentliche Form gegeben, wie der Sabbat auch im N. T. beobachtet werden kann hier auf Erden, durch die Enthaltung von jeder Sünde. Auf diese Weise feiern die Christen beständig den Sabbat.

Theophylus von Antiochien hat zwar in seiner Apologie ad Autolycum nichts vom Sabbat, da seine Schrift

---

[1]) Dial. 10 (*Otto,* Corp. Apol. v. II t. I p. I[3] 38).

[2]) Dial. 11 (*Otto* o. c. 42): Ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνων, ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε. *Justinus* beweist auch aus dem Umstand, daß die Gerechten vor Moses den Sabbat nicht gehalten haben, daß auch die Christen davon frei seien. Dial. 19 (*Otto* o. c. 68).

[3]) Dial. 12 (*Otto* o. c. 46): Δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε· σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε, μὴ νοοῦντες διὰ τί ὑμῖν προσετάγη. — Οὐκ ἐν τούτοις εὐδοκεῖ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. Εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ἐπίορκος ἢ κλέπτης, παυσάσθω. εἴ τις μοιχός, μετανοησάτω, καὶ σεσαββάτικε τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ.

für einen Heiden bestimmt ist. Er bringt aber, und zwar als der erste von allen christlichen Schriftstellern den Dekalog als Ganzes. Doch — und das ist von Bedeutung für unsere Frage — er läßt das 2. und 3. Gebot (nach august. Zählung) einfach aus, fügt aber dann, um die Zahl 10 (nach philo.. Zählung) voll zu bekommen, ein neues Gebot, vom „ungerechten Richten", als 10. Gebot an[1]).

III. Weitere Ausbildung der allegorischen Sabbatserklärung (Irenaeus und die Alexandriner).

1. *Irenaeus* verbindet nun die beiden Teile der allegorischen Sabbatserklärung, die wir bei *Barnabas* und *Justinus* gefunden, und so bekommt diese durch ihn die volle Ausbildung. Gegen die Gnostiker betont er mit großem Nachdruck, daß ein Heil und ein Gott sei; aber derselbe Gott hat je nach Umständen verschiedene Gesetze gegeben: den Knechten des A. T. das Gesetz, den Kindern des N. T. seine Gebote[2]). Darum unterscheidet er im mosaischen Gesetz zwei Teile: den Dekalog, der vom Anfang als Naturgesetz allen Menschen ins Herz geschrieben ward und der auch den Israeliten zuerst gegeben wurde, und die Gebote der Knechtschaft, die ihnen Gott zur Strafe gegeben, nachdem sie sich von ihm abgewendet, und die deswegen im N. T. abgeschafft wurden[3]). So sind auch die Beschneidung und die Sabbate abgeschafft, die nur zum Zeichen gegeben wurden. Aber sie waren doch nicht leere Zeichen, waren sie doch vom allweisen Gott gegeben: sie hatten einen tieferen Sinn. Die Beschneidung im Fleische bedeutet die geistige Be-

---

[1]) Ad Autol. III 9 (*Otto* o. c. VIII 212, 214); ad Autol. II 35 (*Otto* o. c. 158). Vgl. *Th. Zahn,* Der Evangelienkomm. des Theoph. v. Ant. (Forsch. zur Gesch. des neutest. Kanons II 58 und 145); *P. Rentschka* o. c. 15 ff.

[2]) Adv. haer. IV 9. 1 (MSG 7,996).

[3]) Adv. haer. IV 13. 1 (MSG 7,1006. 1007): Das Naturgesetz u. das mos. Gesetz; adv. haer. IV 15. 1 (MSG 7,1012) ib. IV 16. 3. 4 (MSG 7,1017. 1018): Der Dekalog; adv. haer. IV 16. 5 (MSG 7,1018. 1019): Christus und das mos. Gesetz.

schneidung, und durch das Sabbatgebot wurde das Verharren im Dienste Gottes durch den ganzen Tag gelehrt. Dieses Verharren im Dienste Gottes ist aber nichts anderes als ein rechtschaffenes Leben ohne Sünde. Er bringt dann den Sabbat in Zusammenhang mit der Schöpferruhe Gottes, die das Reich Gottes bedeuten soll, in dem jener ausruhen wird, der im Dienste Gottes ausharren wird[1]). Obwohl auch *Irenaeus* wie *Barnabas* Chiliast war und an anderen Stellen den Sabbat in Verbindung mit dem Weltende brachte[2]), so hat doch das seine Auffassung des Sabbats nicht wie bei *Barnabas* beeinflußt. Seine allegorische Sabbaterklärung wird von nun an zum Vorbild für alle kommenden Schriftsteller: er hat glücklich beide zwei Gedanken — die Enthaltung von der Sünde hier auf Erden und die ewige Ruhe im Himmel — verbunden, und so eine Erklärung des 3. Gebotes des Dekalogs gegeben, die sich bis auf *Alex. Halensis* und *Thomas* in allen Dekalogerklärungen findet. Er spricht auch vom Dekalog, unterscheidet genau das Naturgesetz vom mosaischen, aber das Sabbatgebot gehört in keiner Hinsicht zum Naturgesetz; er betrachtet es als ein Zeremonialgesetz des A. T. Da der Dekalog

---

[1]) Adv. haer. IV 16. 1 (MSG 7,1015. 1016): Hoc idem de Sabbatis Ezechiel propheta ait: Et sabbata mea dedi eis, ut sint in signo inter me et ipsos, ut sciant, quia ego Dominus, qui sanctifico eos (Ez 20,12). Et in Exodo Deus ait ad Moysen: „Et sabbata mea observabitis, erit enim signum apud me vobis in generationes vestras“ (Ex 31,11). In signo ergo data sunt haec (i. e. circumcisio et sabbata) non autem sine symbolo erant signa, id est, sine argumento, neque otiosa, tamquam quae a sapiente artifice darentur; sed secundum carnem circumcisio circumcisionem significabat spiritalem. Sabbata autem perseverantiam totius diei erga Deum deservitionis edocebant. „Aestimati enim sumus“, ait Apostolus Paulus, „tota die ut oves occisionis“; scilicet conservati et ministrantes omni tempore fidei nostrae, et perseverantes, et abstinentes ab omni avaritia, non acquirentes nec possidentes thesauros in terra. Manifestabatur autem et tanquam de ea (i. e. post ea) quae facta sunt, requietio Dei, hoc est regnum, in quo requiescens homo ille, qui perseveraverit Deo, assistere, participabit de mensa Dei. Vgl. Adv. haer. IV 8. 2 (MSG 7,994).

[2]) Adv. haer. V 28. 3; V 33. 2 (MSG 7,1200. 1212).

nicht der Ausgangspunkt des Sittenunterrichts war und nicht als das Gesetz der Gesetze des N. T. angesehen wurde, hatte man auch kein Bedürfnis gehabt, an die Stelle des Sabbats etwas anderes zu setzen. Das Sabbatgebot bleibt ein mosaisches Gebot, welches die Gerechten vor Moses, die das Naturgesetz, den Dekalog, beobachteten, nicht gehalten[1]).

2. Da die allegorische Auffassung des Sabbatgebotes von Irenaeus an mit kleineren Nuancen bis auf *Thomas* dieselbe bleibt, so können wir im Folgenden nur die Hauptlinien der Entwicklung angeben. *Clemens von Alexandrien* ist der erste christliche Schriftsteller, der den ganzen Dekalog anführt[2]), aber nur zum Zweck, um zu zeigen, wie die Schrift auch einen höheren Sinn enthält. In der Erklärung des 3. Gebotes gibt er eine Erweiterung der Erklärung *Aristobul's* im christlichen Sinn. Dieser[3]) sagt, daß Gott den 7. Tag zur Ruhe von den Mühen und Plagen dieses Lebens gegeben hat. Dieser Tag, sagt er, kann auch der erste genannt werden, der Ursprung des Lichtes, was dann auch auf die Weisheit übertragen werden kann, da alles Licht aus ihr kommt; jene, welche dieselbe das ganze Leben begleiten, die werden ohne Leidenschaften sein. Diese Erklärung *Aristobul's* macht *Clemens* zur seinigen, und verbindet damit seine eigenen Gedanken. Der Sabbat ist für ihn die Ruhe von allen schlechten Werken. Dadurch wird dann jener erste Tag vorbereitet, unsere wahre Ruhe, aus dem das Licht hervorgegangen, das Licht aller Wahrheit und Erkenntnis, die der Geist des Herrn jenen mitteilt, die durch den Glauben geheiligt worden sind. Wenn wir nun das ganze Leben hindurch diesem Lichte folgen, werden die Leidenschaften uns nicht beherrschen und das heißt in Wahrheit ruhen[4]). So ist die Erklärung

---

[1]) Adv. haer. IV 16. 2 (MSG 7,1016).

[2]) Strom. VI 16 (CSEG Clem. A. II 501 ff). Vgl. *P. Rentschka* o. c. 18 ff.

[3]) Die betreffende Stelle des *Aristobulus* findet sich bei *Eusebius* Praep. Ev. XIII 12 MSG 21,1101. Über Aristobulus vgl. *Bossuet*, Aristobul, in *Hauck's* PRE³ II 48 f; *E. Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes II⁴ 765.

[4]) Strom. VI 16. 137 CSEG Clem. A II 501 502: τρίτος δὲ ἐστι

des Sabbatgebotes auch in der alexandrinischen Schule, die ja in der Exegese die Allegorie besonders bevorzugt hat, allegorisch. Der Sabbat als Erinnerung der Ruhe Gottes nach der Schöpfung ist ein Zeichen der ewigen Ruhe, zu der jener kommt, der hier auf Erden durch die Ruhe, d. i. Enthaltung von den schlechten Werken, den Sabbat feiert[1]).

3. *Origenes* sagt ausdrücklich, daß das Sabbatgebot nicht zum Naturgesetz gehört, das den Heiden ins Herz geschrieben ist. Die Gebote des Evangeliums stimmen mit dem Naturgesetz überein, das mosaische Gesetz nur dann, wenn es nicht nach dem Buchstaben, sondern nach

---

λόγος ὁ μηνύων γεγονέναι πρὸς τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον καὶ δεδωκέναι ἀνάπαυσιν ἡμῖν ἑβδόμην ἡμέραν διὰ τὴν κατὰ τὸν βίον κακοπάθειαν. θεὸς γὰρ ἄκμητός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπροσδεής, ἀναπαύλης δὲ ἡμεῖς οἱ σαρκοφοροῦντες δεόμεθα. ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχῇ κακῶν ἑτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν τὴν τῷ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν ἣ δὴ καὶ πρώτη τῷ ὄντι φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται καὶ πάντα κληρονομεῖται. ἐκ ταύτης τῆς ἡμέρας ἡ πρώτη σοφία καὶ ἡ γνῶσις ἡμῖν ἐλάμπεται· τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας φῶς ἀληθές. ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους, λαμπτῆρος ἐπέχον τάξιν εἰς τὴν τῶν ὄντων ἐπίγνωσιν. ἀκολουθοῦντες οὖν αὐτῷ δι' ὅλου τοῦ βίου ἀπαθεῖς καθιστάμεθα, τὸ δέ ἐστιν ἀναπαύσασθαι. Strom. IV 3. 8 CSEG Clem. A. II 251: ἢ μοι δοκεῖ τὸ σάββατον δι' ἀποχῆς κακῶν ἐγκράτειαν αἰνίσσεσθαι καὶ τί ποτ' ἐστὶν ᾧ διαφέρει θηρίων ἄνθρωπος. Vgl. Paedag. I 7. 59 CSEG Clem. I 125.

[1]) Um nachzuweisen, daß auch andere Völker neben den Juden den 7. Tag heilig gehalten haben, hat man sich auf Strom. V 14 (107) CSEG Clem. A. II 397. 398 berufen, wo die Zitate aus *Hesiod, Homer, Calimachus* über den 7. Tag stehen; Euseb. Praep. Ev. XIII 12 MSG 21,1101. 1103 bringt dieselben Zitate, aber anstatt *Callimachus* hat er *Linus* (*Fr. Kortleitner*, Arch. bibl. Summa 82). Es wurde aber von *E. Schürer* (Gesch. des jüd. Volkes III[4] 595 ff u. 603[9]) nachgewiesen, daß die genannten Stellen von Pseudo-Hekatäus noch vor Ende des 3. Jahrh. gefälscht wurden. Andere Zeugnisse bei *Clemens* kommen hier nicht in Betracht, da sie aus der Zeit stammen, als der jüdische Sabbat im römischen Reich eine große Verbreitung fand. Vgl. den kritischen Apparat zu Strom. V 14 (107) von *O. Stählin*, CSEG Clem. A. II 397. 398.

dem Geist aufgefaßt wird[1]). Damit übereinstimmend gibt er auch eine allegorische Erklärung des Sabbatgebotes. Er nimmt einen doppelten Sinn an, den Literalsinn und den geistigen Sinn. Nach diesem letzten feiert jener Gerechte den Sabbat, der die Werke der Welt zerstört, Gott verherrlicht und vom Orte, an dem er steht, d. h. von Christus, nicht weicht; der das Feuer durch das Sündigen nicht anzündet und keine Lasten der Laster trägt. Nach dem Literalsinn bedeutet der Sabbat für *Origenes* die ewige Ruhe in Gott, nach den Worten des Apostels in Hebr 4,9[2]). Interessant ist eine andere Stelle des *Origenes* über den Sabbat, die uns aber nur in der Bearbeitung des *Rufinus* überliefert ist. Darin ist zwar

---

[1]) In Ep. ad Rom II 9 MSG 14,892: Certum est, quod gentes, quae legem non habent, naturaliter, quae legis sunt, facere non pro Sabbatis vel Neomeniis dicantur, vel sacrificiis, quae in lege scripta sunt. Non enim haec lex in cordibus gentium scripta est: sed hoc est, quod sentire naturaliter possunt: verbi gratia, ne homicidium, ne adulterium faciant, ne furentur, ne falsum testimonium dicant, ut honorent patrem et matrem et horum similia. Fortassis et quod Deus unus creator sit omnium, scriptum est in cordibus gentium. Magis tamen mihi videntur haec, quae in corde scripta dicuntur, cum evangelicis legibus convenire, ubi cuncta ad naturalem referuntur aequitatem. Quid enim ita naturalibus sensibus proximum, quam ut, quae nolunt sibi fieri homines, haec ne faciant aliis. Legi vero Moysi concordare lex naturalis secundum spiritum, non secundum litteram potest.

[2]) Sel. in Ex MSG 12, 289: Τοῦτο τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησε Κύριος· „Σάββατα, ἀνάπαυσις ἁγία τῷ κυρίῳ αὔριον“. Ἀπογράφομαι τὰ περὶ τοῦ σαββάτου εἰρημένα· πρῶτον κατὰ τὸ ῥητόν, ἵν’ ἴδωσι τί σημαίνει τὸ γράμμα· δεύτερον δὲ κατὰ τὴν ἀναγωγήν, καθ’ ἣν εἴποιμι ἂν ἡμέραν σαββάτου ἐνεστηκέναι τῷ δικαίῳ καταλύσαντι τὰ τοῦ κόσμου ἔργα. καὶ δοξάζοντι τὸν θεόν, καὶ σχολάζοντι, μήτε τοῦ τόπον ἐν ᾧ ἔστηκε τοῦ Χρίστοῦ, ἀφισταμένῳ· μήτε πῦρ καίοντι, κατὰ το μηδὲν ἁμαρτάνειν· μήτε βαστάγματα αἴροντι. Βάσταγμα ὅρους βαρύτερον πᾶσα ἁμαρτία· διὸ ἔλεγεν ὁ Ὑμνῳδὸς· Ὡσεὶ φορτίον βαρὺ ἐβαρύνθησαν ἐπ’ ἐμέ“. Ἑτέρα δὲ ἀπογραφὴ ἂν εἴη σαββάτου, καθ’ ἣν „ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ“, ἀνάπαυσις ἱερὰ καὶ ἁγία. Ὁ δὲ ποιήσας πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἄξιος κρίνεται ἐκείνου τοῦ σαββάτου· σχολάζων οὐδενὶ ἢ τῇ θεωρίᾳ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφίας. Vgl. die allegorische Erklärung der Gen 2,2. 3 Contra Cels. VI 61 CSEG Orig. II 131.

die allegorische Erklärung des *Origenes* ganz deutlich zu erkennen, aber vor allem wird die christliche Sabbatfeier durch den christlichen Gottesdienst beschrieben, wie sie zu jener Zeit im Orient eingeführt wurde, was wir später sehen werden[1]).

IV. Die allegorische Sabbaterklärung vom J. 200 bis zu Augustinus.

1. *Tertullian* unterscheidet einen zeitlichen und einen ewigen Sabbat, um zu beweisen, daß im N. T. das Sabbatgebot nicht mehr verpflichtet. Der zeitliche Sabbat ist jener, der erst durch *Moses* eingeführt wurde, denn vor *Moses* haben die Gerechten diesen jüdischen Sabbat nicht gehalten[2]). Der ewige Sabbat, der auch der göttliche genannt wird, da er durch Gottes Ruhe vorgebildet wurde, ist für *Tertullian* durch Is 66,23 vorausgesagt, und durch die Ankunft Christi eingeführt, wo alle Völker nach Jerusalem ziehen, um den wahren Gott durch Jesus anzubeten[3]). An einer anderen Stelle nennt er diesen

---

[1]) In Num. hom 23,4 MSG 12, 749 ff.

[2]) Adv. Jud 2 MSL 2,601: Denique qui contendit et sabbatum adhuc observandum quasi salutis medelam, circumcisionem octavi diei propter mortis comminationem, doceant in praeteritum iustos sabbatizasse aut circumcidisse et sic amicos Dei effectos.

[3]) Adv. Jud 4 MSL 2. 605. 606: Dicunt enim Judaei, quod a primordio sanctificaverit Deus diem septimum. Unde nos intelligimus magis sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere, et non tantum septimo quoque die, sed per omne tempus. Ac per hoc quaerendum nobis, quod sabbatum nos Deus vellet custodire. Nam sabbatum aeternum et sabbatum temporale Scripturae designant. — Unde dignoscimus sabbatum temporale esse humanum et sabbatum aeternum censeri divinum, de quo per Isaiam praedicat: Et erit, inquit, mensis de mense, et dies de die, et sabbatum de sabbato, et veniet omnis caro adorare in Hierusalem, dicit Dominus (Is 66,23). Quod intelligimus adimpletum temporibus Christi, quando omnis caro, id est omnis gens, adorare in Hierusalem venit Deum per Jesum Christum Filium eius. — Sic igitur ante hoc sabbatum temporale erat et sabbatum aeternum praeostensum et praedictum, quomodo et ante circumcissionem carnalem fuit et spiritalis circumcisio praeostensa. — Unde manifestum est ad tempus et praesentis causae necessitatem

ewigen Sabbat den geistigen Sabbat[1]), und so scheint es, daß für *Tertullian* der ewige Sabbat nichts anderes ist als die Lehre Christi, nach welcher die Christen im Leben wirklich, wie *Tertullian* sagt, nicht nur am 7. Tag, sondern beständig den Sabbat feiern. Aber *Tertullian* war es gar nicht darum zu tun zu beweisen, auf welche Weise das Sabbatgebot im N. T. gelte, er wollte nur zeigen, daß nach der hl. Schrift selbst das mosaische Gesetz nur einen zeitlichen Charakter hatte, das Gesetz Christi aber ewig dauern soll[2]), und dieses zeigt er an der Beschneidung und am Sabbatgebot. Vom Dekalog führt er auch nur die Gebote der 2. Tafel an, die er die Gebote der Unschuld, Frömmigkeit und Gerechtigkeit nennt im Gegensatz zu den anderen Vorschriften der Menschlichkeit (humanitatis)[3]). Die Sonntagsfeier bringt er wie auch alle anderen Schriftsteller in gar keine Beziehung zum Sabbat oder dem Dekalog.

2. *Eusebius von Cäsarea* betont am Anfang seiner Kirchengeschichte, daß die christliche Religion eigentlich so alt sei wie die Menschheit. Denn die Gerechten des A. B. waren alle Christen, wenn nicht dem Namen, so doch der Seele nach, da sie ja schon das, was zum Christentum gehört, beobachteten, das natürliche Gesetz. Das Zeremonial-Gesetz, besonders den Sabbat, haben sie aber nicht beobachtet, da er ja erst durch Moses dem Volke Israel gegeben wurde[4]). Christus habe das Gesetz nicht gelöst, sondern erfüllt, indem er dasjenige vom Gesetz, was schon die Gerechten vor Moses beobachtet hatten und was für alle Menschen paßt, erweiterte, vervollkommnete und dann durch seine Jünger verkünden ließ[5]). Er

---

huiusmodi praecepta valuisse, et non ad perpetui tempus observationem huiusmodi legem eis Deum ante dedisse.

[1]) Adv. Jud 6 MSL 2,609.

[2]) Ib.

[3]) Adv. Marc II 17 CSEL 47,359.

[4]) Hist. eccl. I 4,7—8 CSEG Euseb. II 1,40; Praep. Ev. VII 6 MSG 21,516.

[5]) Dem. Ev. I 7 MSG 22,69.

braucht deswegen auch die allegorische Erklärung des Sabbats nicht; er führt nur die schon oben erwähnte Stelle des *Aristobulus* über den Sabbat an; das Sabbatgebot hat ja keine Bedeutung im N. T., da es nicht zu jenem Teil des Gesetzes gehört, der durch Christus erfüllt wurde[1]). Das mosaische Gesetz ist nach *Eusebius* nur als Heilmittel gegeben worden für die unvollkommenen Seelen[2]).

3. Eine sehr schöne allegorische Erklärung des Sabbatgebotes gibt *Macarius* von Ägypten (geb. um 300). Im Schatten des mosaischen Gesetzes, sagt er, war es geboten, am Sabbat zu ruhen und nichts zu arbeiten. Das war aber nur Typus und Schatten des wahren Sabbats, den der Herr der Seele gibt. Wenn dieselbe gewürdigt wird, befreit zu werden von allen bösen Gedanken, dann feiert sie den wahren Sabbat, indem sie so befreit ist von allen Werken der Finsternis. Er nennt diesen Sabbat das Fest des hl. Geistes[3]).

4. Bei *Athanasius* findet sich über unsere Frage eigentlich gar nichts[4]). Er lebt in der Zeit der arianischen

---

[1]) Praep. Ev. XIII 12 MSG 21,1101.

[2]) Dem. Ev. I 5. 6 MSG 22,44. 56.

[3]) Hom. 35 MSG 34,748 (vgl. Kösels Bibliothek der Kirchenväter Bd. 10, S. 280): Ἐν τῇ σκιᾷ τοῦ νόμου διὰ Μωσέως δοθέντος προσέταξεν ὁ Θεὸς ἐν τῷ Σαββάτῳ ἕκαστον ἀναπαύεσθαι καὶ μηδὲν ποιεῖν. Τοῦτο δὲ τύπος ἦν καὶ σκιὰ τοῦ ἀληθινοῦ Σαββάτου τοῦ διδομένου τῇ ψυχῇ ἀπὸ τοῦ κυρίου. Ἡ γὰρ καταξιωθεῖσα ψυχὴ [ἐλευθερωθῆναι] ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν καὶ ῥυπαρῶν λογισμῶν καὶ ἀληθινὸν Σάββατον σαββατίζει καὶ ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν ἀναπαύεται, ἀργοῦσα καὶ ἐλευθερουμένη ἀπὸ πάντων τῶν σκοτεινῶν ἔργων. — σαββατίζουσαι Σάββατον ἀληθινὸν, τρυφερὸν, ἅγιον· καὶ ἑορτάζουσιν ἑορτὴν Πνεύματος, καὶ χαρᾶς ἀγαλλιάσεως ἀνεκλαλήτου.

[4]) Eine Andeutung des allegorischen Sabbats findet sich in de Incarn. Verbi 12 MSG 25,117: Ἐξὸν δὲ ἦν αὐτοὺς καὶ τὸν νόμον ἐγνωκότας, παύσασθαι πάσης παρανομίας, καὶ τὸν κατ' ἀρετὴν ζῆσαι βίον. Οὐδὲ γὰρ διὰ Ἰουδαίους μόνους ὁ νόμος ἦν, οὐδὲ δι' αὐτοὺς μόνους οἱ προφῆται ἐπέμποντο, ἀλλὰ πρὸς Ἰουδαίους μὲν ἐπέμποντο καὶ παρὰ Ἰουδαίων ἐδιώκοντο· πάσης δὲ τῆς οἰκουμένης ἦσαν διδασκάλιον ἱερὸν τῆς περὶ Θεοῦ γνώσεως καὶ τῆς κατὰ ψυχὴν πολιτείας.

Kämpfe, und auf sie ist seine ganze literarische Tätigkeit gerichtet. Da er auch vom **Dekalog** nicht ausdrücklich handelt, weil der Sittenunterricht nach der Zweiweglehre des *Barnabas* erteilt wurde[1]), hatte er keine Veranlassung, vom Sabbatgebot zu reden.

5. Unter dem Namen des *Athanasius* sind uns zwei Homilien erhalten[2]), die sicher nicht von *Athanasius* verfaßt sind, die aber ein großes Interesse für unsere Frage haben, da in denselben der Sonntag in Verbindung mit dem Sabbat behandelt wird. Weil sich in dieser Zeit im Orient der Brauch verbreitet, auch den Sabbat durch den christlichen Gottesdienst zu feiern, suchte man diese zwei Tage irgendwie miteinander zu verbinden. Doch der Sonntag erscheint auch hier nicht als ein Tag, der an die Stelle des Sabbat in das 3. Gebot getreten sei; er wird weder durch Gen 2,2. 3 noch durch den Dekalog begründet.

In der Homilie „**de sabbatis et circumcisione**" wird der Sabbat der Abschluß der **ersten Schöpfung** genannt, der Sonntag aber der Anfang der **zweiten**, durch welche die erste hergestellt und erneuert wurde. Deswegen war es zuerst befohlen, den Sabbat zu halten als Erinnerung an die erste Schöpfung, wir aber halten in Ehren den Tag des Herrn als Erinnerung der zweiten Neu-Schöpfung[3]).

Auch für den Verfasser dieser Homilie ist der Sabbat nicht das Nichts-tun, sondern die Enthaltung von den Sünden. Er bringt den Sabbat in Verbindung mit Gen 2,2. 3, erklärt ihn aber doch für abgeschafft, da die Zeit

---

[1]) Ep. fest. 39 MSG 26,1437. Vgl. *P. Rentschka* o. c. 34.

[2]) De sabbatis et circumcisione MSG 28,133 ff. De semente MSG 28,144 ff.

[3]) N. 4 MSG 28;137: Οὐκοῦν οὐχ' ἡ ἑβδόμη ἐστὶ τὸ Σάββατον, ἀλλ' ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, ὅτε τις ἀπ' αὐτῶν καταπαύει. Οὐ δὲ ἡ ἀργία ἐστὶ τὸ Σάββατον, ἀλλ' ἡ ἐξομολόγησις καὶ τὸ ταπεινοῦν τὴν ψυχήν. — Τέλος μὲν οὖν τῆς προτέρας κτίσεως ἦν τὸ Σάββατον, ἀρχὴ δὲ τῆς δευτέρας ἡ Κυριακὴ, ἐν ᾗ τὴν παλαιὰν ἀνενεώσατο καί ἀνεκαίνισεν. Ὥσπερ οὖν ἐντετείλατο φυλάττειν πρότερον τοῦ Σαββάτου τὴν ἡμέραν, μνήμην οὖσαν τοῦ τέλους τῶν προτέρων, οὕτως τὴν Κυριακὴν τιμῶμεν, μνήμην οὖσαν ἀρχῆς δευτέρας ἀνακτισέως.

der neuen Schöpfung gekommen und wir die zukünftigen Sabbate erwarten gemäß der neuen Schöpfung, an die uns der „Tag des Herrn“ erinnert[1]). Es ist hier derselbe Gedanke ausgedrückt wie bei *Barnabas*, der Tag des Herrn ist der Anfang oder die Erinnerung der neuen Schöpfung, die durch die Erlösung Christi vollbracht wurde. Der Gedanke der neuen Schöpfung ist hier zum erstenmal ausgeführt, aber nicht in dem Sinn, als ob Gott am Anfang einen von 7 Tagen zu heiligen befohlen hätte und infolge dieser neuen Schöpfung der Sonntag im N. T. an die Stelle des Sabbats getreten wäre. Es wird auch der Sabbat als von Gott befohlen (ἐνετείλατο) hingestellt, und vom Sonntag heißt es, daß er in Ehren gehalten wird (τιμῶμεν).

In der Homilie „de semente“ verwahrt sich der Verfasser gleich am Anfang gegen jeden falschen Schluß aus der Tatsache, daß man sich am Sabbat zum christlichen Gottesdienst versammelt habe. „Am Sabbat haben wir uns versammelt, nicht als ob wir am Judaismus krankten, denn mit den falschen Sabbaten lassen wir uns nicht ein. Wir sind vielmehr am Sabbat erschienen, um den Herrn des Sabbats anzubeten. Denn vormals bei den Alten war der Sabbat in Ehren, aber der Herr hat die Feier des Sabbats auf den Sonntag verlegt“[2]). Man wäre fast geneigt zu schließen, daß der

---

[1]) N. 1 MSG 28,133: Τὴν μὲν οὖν προτέραν κτίσιν ποιῶν ὁ Θεὸς κατέπαυσε· διὰ τοῦτο καὶ τὸ Σάββατον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐτήρουν οἱ τῆς γενεᾶς ἐκείνης· ἡ δὲ δευτέρα κτίσις τέλος οὐκ ἔχει· διὰ τοῦτο οὐδὲ κατέπαυσεν, ἀλλ' ἕως ἄρτι ἐργάζεσται. Ὅθεν οὐδὲ σαββατίζομεν ἡμέραν ὡς ἐπὶ τῇ πρώτῃ, ἀλλὰ τὰ μέλλοντα ἐλπίζομεν Σάββατα σαββάτων, ἃ οὐ τέλος λαμβάνει ἡ καινὴ κτίσις, ἀλλὰ φανεροῦται καὶ διόλου ἑορτάζει. Διὰ γὰρ τοῦτο ἐδόθη τὸ Σάββατον τῷ προτέρῳ λαῷ, ἵνα γινώσκῃ καὶ τὸ τέλος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κτίσεως. Τῇ δὲ καινῇ κτίσει οὐκ ἐνετείλατο φυλάττειν Σάββατον· ἵνα τὴν μὲν ἀρχὴν ἐν τῇ Κυριακῇ γινώσκῃ, ἀτελεύτητον δὲ ἐπίσταται τὴν ταύτης χάριν. N. 2. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν ἀρχήν, τουτέστι τὴν Κυριακὴν ἐδήλωσεν, ἵνα τὸ τέλος τῆς παρελθούσης γινώσκῃς.

[2]) N. 1 MSG 28,144 f: 1. Ἐν ἡμέρᾳ Σαββάτου συνήχθημεν, οὐ νοσοῦντες Ἰουδαισμόν· οὐ γὰρ ἐφαπτόμεθα Σαββάτων ψευδῶν· παραγε-

Verfasser der Ansicht gewesen, daß der Sonntag im N. T. nichts anderes sei als der jüdische Sabbat auf einen anderen Tag verlegt[1]). Doch in der ganzen Homilie will der Verfasser nur nachweisen, daß sogar aus den heiligen Schriften selbst gefolgert werden muß, daß man den Sabbat nicht mehr zu halten brauche. Er redet auch vom Sonntag, begründet ihn aber auf keine Weise weder durch die Sabbatgebote des A. T. noch durch eine Anordnung Christi oder der Apostel, sondern sagt einfach: „Wir halten den Tag des Herrn wegen der Auferstehung in Ehren"[2]).

6. *Gregorius von Nazianz*[3]) hat den Dekalog in Verse gebracht. Das 3. Gebot lautet: „Σάββατα πάντα φύλασσε μετάρσια καὶ σκιόεντα"[4]). Es fragt sich nun, was hier unter „σάββατα πάντα", die dann weiter als „μετάρσια καὶ σκιόεντα" charakterisiert werden, zu verstehen ist. Es ist zwar eine Tatsache, daß zur Zeit des *Nazianzenus* auch der Sabbat so wie der Sonntag im Orient gefeiert

γόναμεν δὲ ἐν Σαββάτῳ, τὸν Κύριον τοῦ Σαββάτου Ἰησοῦν προσκυνήσοντες. Πάλαι μὲν γὰρ ἦν ἐν τοῖς ἀρχαίοις τὸ τίμιον Σάββατον· μετέθηκε δὲ ὁ Κύριος τὴν τοῦ Σαββάτου ἡμέραν εἰς Κυριακήν· καὶ οὐχ' ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἀφ' ἑαυτῶν τοῦ Σαββάτου καταφρονήσαντες, ἀλλ' ὁ προφήτης ἐστὶν ὁ ἀποβαλὼν καὶ εἰπών· „Τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ Σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου". Μέχρι μὲν γὰρ ὅτε ἄξια ἐπράττετο τῶν πραγμάτων τῆς νομοθεσίας, ἢ μέχρις ὅτε μὴ ἦν παραγενόμενος ὁ Διδάσκαλος, ἐνήργει τὰ τοῦ παιδαγωγοῦ· ἐλθόντος δὲ τοῦ Διδασκάλου κατηργήθη ὁ παιδαγωγός, καὶ ἡλίου ἀνατείλαντος, ὁ λύχνος ἐπαύσατο

[1]) Dieses folgert *Th. Zahn* (Skizzen[3] 196 und 367[19]) aus dieser Homilie.

[2]) N. 8 MSG 28,152: Ἡμεῖς μὲν οὖν τιμῶμεν τὴν Κυριακὴν διὰ τὴν ἀνάστασιν· Ἰουδαῖοί δὲ ἔτι καὶ νῦν ἐξέχονται τοῦ Σαββάτου, καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τοῦ Ἡσαΐαν· „καὶ τὰ Σάββατα ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου". Οὐδέν μοι κοινὸν πρὸς τὸ Σάββατον, ὃ ὁ Θεὸς ἐμίσησεν. Οὐ λέγω τοὺς κύκλους τῶν ἡμερῶν, ἀλλὰ τὸν νομιζόμενον Ἰουδαϊσμόν. Οὐ γὰρ τὰς ἡμέρας μισεῖ ὁ Θεός, ἀλλὰ τοὺς κακῶς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐργαζομένους.

[3]) *Gregorius von Nyssa* vertritt auch die moralische Erklärung des Sabbatgebotes, nach welcher der Sabbat die Ruhe von den schlechten Werken und Arbeit in der Ausübung guter Werke ist. Vgl. In cantic. cantic. hom. 5 MSG 44,877; in Eccl. hom. 7 MSG 44,716.

[4]) MSG 37,477 Sabbata legitima tibi sunt servanda quiete tam quae tecta umbris, quam quae sublimia sensu (Billio interprete).

wurde, so könnte man denken, daß hier Sabbat und Sonntag gemeint sind. Aber anderseits haben wir bisher von keinem Schriftsteller gehört, daß er den Sonntag Sabbat genannt hätte, und noch viel weniger, daß jemand bisher die Sonntagsfeier durch das 3. Gebot begründet hätte. Wir haben auch gar keinen Grund, bei Gregor eine andere Auffassung des Sabbatgebotes, die von der seiner Vorgänger und Zeitgenossen ganz abweichen würde, anzunehmen, da er sonst in seinen Werken nirgends vom Sabbatgebot redet[1]). Die bisherige Auffassung ist für uns deswegen der einzige Anhaltspunkt für das Verständnis dieser Verse. „Σάββατα μετάρσια" ist der Sabbat im höheren geistigen Sinn verstanden; er wird von jenem gefeiert, wie wir schon oft vernommen, der sich von jeder Sünde enthält und nur gute Werke alle Tage verrichtet; „σάββατα σκιόεντα", d. h. der Sabbat durch den Schatten verhüllt ist nach der Ausdrucksweise des hl. Paulus und anderer Schriftsteller der ewige Sabbat im Himmel, die ewige Ruhe bei Gott.

7. *Epiphanius* drückt die moralische Auffassung des Sabbats etwas anders aus. Den jüdischen Sabbat nennt er den kleinen Sabbat, der durch den großen Sabbat, d. h. durch Jesus Christus gelöst wurde, da er uns die Mittel gebracht, durch die wir von unseren Sünden ausruhen können. Der kleine Sabbat war nur ein Typus des großen[2]).

---

[1]) *P. Rentschka* o. c. 42 schreibt zu diesem Text: „Danach will Gregor Samstag und Sonntag gefeiert wissen, wie es auch (oratio 44 n. 5) sonst aus seinen und zeitgenössischen Schriften hervorgeht. — Man könnte diese Fassung des Sabbatgebotes als eine Übergangsform auffassen zu der, daß man für Sabbat einfach Sonntag einsetzt, oder sich unter Sabbat den Sonntag denkt." — In der Oratio 44, n. 5 MSG 36,612 ist von der Sabbatfeier keine Rede. Gregor beantwortet nur die Frage, warum auch die „Dominica nova" „encaenia" genannt wird, da dieser Name vor allem der „Dominicae Prima" d. h. Ostern zukomme; es werden dann diese zwei dominicae verglichen, nicht aber der Sonntag und der Sabbat.

[2]) Adv. haer, l. I t. II haer. 30,32 MSG 41,468: Ὅτι λέλυται ὁ δεσμὸς ὁ ἐν τῷ Σαββάτῳ ὁριζόμενος ἐλθόντος τοῦ μεγάλου Σαββάτου

8. *Chrysostomus* ist m.W. der erste Schriftsteller, der den Sonntag aenigmatisch in Gen 2,2. 3 enthalten versteht. Er sagt, daß Gott durch seine Ruhe andeuten wollte, daß auch der Mensch im Kreis einer Woche einen Tag ganz der Beschäftigung mit den geistigen Dingen weihen sollte[1]). Doch gibt er an anderen Stellen — wie wir sehen werden — wo er ausführlich über die Sonntagsfeier redet, dieser eine ganz andere Begründung; er führt sie weder auf Gen 2,2. 3 noch auf das Dekaloggebot zurück.

Gegen die Mißbräuche, die zu seiner Zeit in Konstantinopel gerade an den Festen geschahen, sagt er — nicht als ob er allgemein gegen alle Feste gewesen wäre, sondern nur um das richtige feiern der Feste rhetorisch klar zu legen — daß derjenige, der ein gutes Gewissen habe, fortwährend den Festtag feiert[2]). In diese Anschauung paßt seine moralische Erklärung des Sabbatgebotes sehr gut.

„Wozu braucht noch," ruft er aus, „den Sabbat derjenige, der immerdar Fest feiert der beständig im Himmel weilt? Feiern wir immerdar Feste, tun wir nichts Schlechtes: das ist das Fest"[3]). Das Himmelreich, dessen Bild und Typus der Sabbat gewesen, ist die wahre Sabbatruhe[4]).

τουτέστι Χριστοῦ, τοῦ ἀναπαύσαντος ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἡμαρτημάτων ἡμῶν. — Οὗτός ἐστι τὸ μέγα Σάββατον καὶ ἀΐδιον, οὗ τύπος ἦν τὸ μικρὸν Σάββατον ἐξυπηρετούμενον ἄχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας. Vgl. ib. l. II t. II haer. 66, 84 MSG 42,165.

[1]) In c. I Gen. hom. X MSG 53,89: Καὶ ἡγίασεν αὐτήν, προσέθηκεν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι. Ἤδη ἐντεῦθεν ἐκ προοιμίων αἰνιγματωδῶς διδασκαλίαν ἡμῖν ὁ Θεὸς παρέχεται, παιδεύων τὴν μίαν ἡμέραν ἐν τῷ κύκλῳ τῆς ἑβδομάδος ἅπασαν ἀνατιθέναι καὶ ἀφορίζειν τῇ τῶν πνευματικῶν ἐργασίᾳ.

[2]) Hom. in Kalendas 2. 3 MSG 48,956.

[3]) In Mt hom. 39,3 MSG 57,437: Τί τοίνυν σαββάτου χρεία τῷ διαπαντὸς ἑορτάζοντι, τῷ πολιτευομένῳ ἐν οὐρανῷ; Ἑορτάζωμεν τοίνυν διηνεκῶς καὶ μηδὲν πονηρὸν πράττωμεν· τοῦτο γὰρ ἑορτή· ἀλλ' ἐπιτεινέσθω μὲν τὰ πνευματικά, καὶ παραχωρείτω τὰ ἐπίγεια καὶ ἀργῶμεν ἀργίαν πνευματικὴν τὰς χεῖρας πλεονεξίας ἀφιστῶντες, τὸ σῶμα τῶν περιττῶν καὶ ἀνονήτων ἀπαλλάττοντες καμάτων.

[4]) In Ep. ad Hebr. hom. 6,1 MSG 63,55: Τίς οὖν ἐστιν ἄλλη

So würde in der griechischen Kirche die allegorische Sabbaterklärung ausgebildet und die Schriftsteller bleiben bei derselben bis zu Chrysostomus.

9. Die allegorische Auffassung des Sabbats wird so gebräuchlich, daß *Hilarius* sogar die Vorbereitung auf den Sabbat durch die doppelte Arbeit des vorhergehenden Tages mit der Vorbereitung auf den ewigen Sabbat im Himmel vergleicht, auf den wir uns durch emsige Arbeit in diesem Leben vorbereiten sollen, um dann ewig mit Christus und den Engeln leben zu können[1]).

10. *Ambrosius* hat bei mehreren Gelegenheiten, wo er über den Sabbat redet, verschiedene Gedanken geäußert, die sich doch zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfassen lassen. Die Ruhe Gottes in Gen 2,2. 3 erklärt er zuerst als die Ruhe Gottes im Geiste des Menschen, der Gott durch ein tugendhaftes Leben nachahmt, fügt aber hinzu, daß dadurch auch wahrscheinlich die Ruhe Christi im Grabe und so seine Auferstehung angedeutet wurde. Er faßt aber auch die Schöpferruhe Gottes als die Verheißung der ewigen Ruhe für uns auf[2]). Nach der

---

κατάπαυσις, ἀλλ' ἡ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἧς εἰκὼν καὶ τύπος ἐστὶ τὸ σάββατον. Vgl. *Cyrillus v. Alex.* In Ev. Joannis 4,6 MSG 73,676—685.

[1]) De titulo Ps. 91,10 CSEL 22,353 354: Ut enim ad otium sabbati obtinendum superioris diei geminanda officia sunt, ita et nobis aeterna sabbata expectantibus, quibus illic possimus uti, praesentis vitae negotiis sunt praeparanda; et nunc quidem necessaria, sed requiem sabbati redemptura. Ut igitur ab huius sabbati requie, id est, ut superius ostendimus, a consortio Christi angelorumque, non etiam sacramento Dei arceamur, operandum et promerendum est et per sollicitudinem operum anteriorum, aeternitatis est requies praeparanda.

[2]) Hexaem. VI, 10.75 CSEL 32 I, 261: Requievit Deus ab omnibus mundi operibus. Requievit autem in recessu hominis, requievit in eius mente atque proposito; fecerat enim hominem rationis capacem, imitatorem sui, virtutum aemulatorem, cupidum coelestium gratiarum. In his requiescit Deus. — (Ib. n. 76). Aut forte tunc iam futurae dominicae passionis praecessit mysterium, quo revelatum est, quia requiesceret Christus in homine, qui requiem sibi praedestinabat in corpore pro hominis redemptione. — In Ev. Lc VIII, 23 CSEL 32 IV, 401: Cum septimo die requieverit deus ab omnibus operibus suis, post hebdomadam istius mundi quies nobis diuturna promittitur.

moralischen Auffassung des Sabbatgebotes feiert derjenige den Sabbat, der über die irdischen Dinge erhaben allein mit Gott sich beschäftigt[1]). Er verbindet alles gleichsam zu einem Gedanken, indem er sagt, daß wir nach dem Vorbild der Ruhe Gottes unseren Kriegsdienst so einrichten sollen, daß unsere Beschäftigung in der himmlischen Stadt sei[2]).

11. Der große Kenner und Erklärer der hl. Schriften *Hieronymus* zieht aus dem Umstand, daß es unmöglich ist, alle Vorschriften des mosaischen Sabbats nach dem wörtlichen Sinn zu beobachten, den Schluß, daß dieses Gebot, wie auch mehrere andere, im geistigen Sinn zu verstehen ist. Wir sollen keine Sklaven-Arbeit der Sünde verrichten, keine Lasten der Missetaten tragen[3]). Der

---

[1]) De obitu Theodosii 29 MSL 16,1395: Haec est requies sabbati magni, ut unusquisque sanctorum supra mundi sensibilia sit, in illo intelligibili secreto totus intentus atque adhaerens Deo. Haec est requies illa sabbati, quo requievit Deus ab omnibus operibus mundi istius (Gen 2,2).

[2]) In Ps 47,1 MSL 14,1145: Requies ergo vera iam non in operis cessatione, sed in resurrectionis est tempore. Ideoque qui sabbati secundum Legem solemnitatem custodiebant, unam sabbati nuncupabant, quasi unum esset sabbatum et non aliud. Nos, qui observantiam induimus spiritalem et ad similitudinem et requiem Dei cupimus nostram formare militiam atque in illa civitate coelesti nostrum exhibere ministerium, ubi non est exemplar, non umbra, sed veritas, primam dicimus sabbati.

[3]) In Is. XVI, 58,13 MSL 24,573: Lege praeceptum est, ne in sabbatis opus servile faciamus, ne accendamus ignem, ut in uno sedeamus loco, ut illa tantum faciamus opera, quae ad salutem animae pertinent. Quod si iuxta litteram accipiamus, penitus impleri non potest. Quis enim potest hoc facere, ut tota die ac nocte sedens in sabbato de uno loco non recedat, immo ne leviter quidem se commoveat; quod si fecerit, transgressor legis sit? Ex uno igitur mandato, quod iuxta litteram impossibile est, et cetera cogimur spiritaliter intelligere, ne faciamus servile opus, et perdamus animae libertatem; „qui enim facit peccatum, servus est peccati“: ne onus portemus in sabbato, quale portabat ille, qui dicit: „Iniquitates meae elevatae sunt supra caput meum: quasi onus grave aggravate sunt super me“ (Ps 37,5). Ne iniquitas, quae sedet super talentum plumbi, in nobis habeat potestatem, ne nos voluptas corporis et libido succendant.

Sabbat und die Beschneidung sind für ihn Zeichen der wahren Beschneidung und des wahren Sabbats, der darin besteht, daß wir im ewigen Sabbat von den Werken der Welt ausruhen[1]). Die sechs Tage in welchen die Welt erschaffen ist, sind die Tage dieses Lebens, nach welchen der wahre Sabbat kommt[2]). Das ist seine Auffassung des Sabbatgebotes; die Sonntagsfeier begründet er durch die Auferstehung Christi.

12. Die Gebote des Dekalogs sind für den Verfasser der syrischen Didascalia das natürliche Sittengesetz, das von Christus selbst am Anfang gegeben wurde deswegen ist der Dekalog ein heiliges, unzerstörbares, ewiges Gesetz[3]). Dagegen werden die spezifisch mosaischen Vorschriften als die zweite Gesetzgebung (secundatio legis, deuterosis) streng vom Dekalog unterschieden; sie wurden erst gegeben, als sich das Volk durch die Anbetung des Kalbes von Gott abgewendet, und werden durchwegs „Fesseln" (vincula) genannt, die durch Christus gelöst wurden[4]). Zu diesen „Fesseln" des

---

[1]) In Ezech. VI, 20. 10 MSL 25,190: Ergo sabbatum et circumcisio in signum data sunt veri sabbati et verae circumcisionis, ut sciamus nobis in perfecto et aeterno sabbato requiescendum a saeculi operibus, et non praeputium, sed cor circumcidamus. Unde in sex diebus operantes die septimo requiescimus, ut nihil aliud die ac nocte faciamus, nisi omne, quod vivimus, deberi Domino noverimus, ut per sanctificationem diei recordemur Domini, qui sanctificat nos.

[2]) In Is. XVIII, 66. 22 23 MSL 24,675: Et nunc breviter est dicendum, eos venire in neomeniis et in sabbatis, qui sex diebus, quibus factus est mundus, transcensis atque praeteritis, festinant ad septimum diem, id est, sabbatum, in quo vera est requies.

[3]) Didasc. VI, 15,2 (*Fr. X. Funk*, Didasc. et Const. Ap. I 346): Cognoscentes igitur Dominum Jesum Christum et universam eius dispensationem, quae a principio facta est, scitote, quia dedit legem simplicem quondam, salubrem, sanctam, in qua et salvator proprium nomen infixit. Decalogum enim proferens significavit Jesum; X enim iota significat, iota autem initium est nominis Jesu. n. 3. Quoniam non destruit legem, sed docet, quid sit lex et secundatio legis. — Lex ergo est indestructibilis, secundatio, autem legis temporalis. Lex vero est decalogus et iudicia.

[4]) Didasc. I, 6. 9 (*Fr. X. Funk* o. c. I 14. 16): Lex autem est,

mosaischen Gesetzes gehört auch der **Sabbat**. Der Verfasser der **Didascalia** nimmt Stellung gegen die Beobachtung des Sabbatgebotes und beweist aus dem Schöpfungsbericht, daß der Sonntag der erste Tag ist, deswegen dem Sabbat vorzuziehen, den ja auch die Gerechten vor Moses nicht heilig gehalten hatten[1]. So finden wir auch in dieser Schrift die Anschauungen, denen wir schon oft in der bisherigen Untersuchung begegnet sind; nur ist hier der Unterschied zwischen dem natürlichen Gesetz des Dekalogs und dem mosaischen Ritual- und Zeremonial-Gesetz viel schärfer hervorgehoben. Der richtige Gedanke, wonach das Sabbatgebot in irgend einer Weise auch als ein Bestandteil des natürlichen Sittengesetzes aufgefaßt werden kann, das auch im N. T. in dieser oder in einer

---

quae locutus est Dominus Deus, antequam populus vitulum faceret et ad idololatriam converteretur, id est decalogus et iudicia. Et ea autem, quae post idololatriam eis mandavit et digne ut ligationes imposuit, tu [autem] tibi vincula noli adtrahere. Nam Salvator noster propter nihil aliud venit, nisi ut legem impleat, ut vincula secundationis legis infirmaret. Vgl. ib. I 1.4 (I, 4); VI 16 (I, 348 ff).

[1]) Didasc. VI, 18. 11 (*Fr. X. Funk* o. c. I 360 f): Propterea, fratres dilecti, qui credidistis e populo, desistite a vinculis, quibus vos ligare vultis. Dicitis, sabbatum dominicae anteponendum esse, scriptura dicente, quia „in sex diebus Deus omnia fecit ac septimo omnia opera sua complevit eumque sanctificavit". Interrogamus vos ergo, quid prius sit, Alef an Tau. Quod enim maius est, principium saeculi est. — Et post haec, infert et dicit: „Et factus est dies unus", necdum septimo manifestato. Quid ergo maius esse suspicamur, id, quod iam factum est, et constat, aut id, quod necdum manifestatum est et nec speratur, quia futurum est? — Sed ipsum sabbatum intra se cum resupputatur, sabbatum ad sabbatum, fiunt octo dies; octava igitur, quae super sabbatum est, una sabbati. — Si itaque volebat Deus post sex dies vacare nos, primum utique patriarchae et qui ante Moysen fuerunt iusti omnes vacassent aut forte et ipse Deus cum universa creatura. Nunc autem universa dispensatio mundi, semper gubernatur non cessantibus sphaeris nec punctum horae a motione sueta universa, et perennis motio eorum ex praecepto Domini fit. — Sed haec ad tempus, ad formae similitudinem facta sunt; nam et hoc similitudo est septimanae requietionis septimum milesimum annum significans.

anderen Form noch zu beobachten wäre, kommt nicht zum Ausdruck.

Die ersten sechs Bücher der Constitutiones Apostolorum sind eine spätere Bearbeitung der Didascalia. Man merkt ganz deutlich in der Auffassung des Sabbatgebotes die spätere Zeit, als der Sabbat in den Kirchen des Orients christlich gefeiert wurde. Der lange Passus der Didascalia (VI 18. 11) über den Vorrang des Sonntags vor dem Sabbat wird in den Constitutiones folgendermaßen wiedergegeben: „Der das Gesetz gab, um der eifrigen Gesetzesbetrachtung willen den Sabbat durch Ruhen von der Arbeit zu feiern, befiehlt jetzt, daß wir täglich die Gesetze der Schöpfung und Vorsehung betrachten und Gott Dank sagen“ [1]). Durch diese Auffassung ist das Sabbatgebot wie alle anderen mosaischen Gebote durch Christus erfüllt und vervollkommnet, aber auch nicht absolut jede Sabbatfeier ausgeschlossen. Der Sabbat und der Sonntag sind Festtage der christlichen Gemeinde, der erste ist der Tag der Erinnerung an die Schöpfung, der zweite an die Auferstehung [2]). Die moralische Auffassung des Sabbats wird geschickt mit der christlichen Sabbatfeier verbunden [3]), aber der Tag des Herrn überragt doch alle Tage. Demgemäß wird auch das Sabbatfeiern mit der Ruhe Gottes am 7. Tag und mit dem Dekalog begründet; der Sonntag hat seine Begründung in der Auferstehung des Herrn [4]).

---

1) Const. Ap. XXIII 3 (*Fr. X. Funk*, o. c. I 361): Ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην νῦν καθ' ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς, ἀναλογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας, νόμον εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ.

2) Const. Ap. VII 23. 3 (*Fr. X. Funk* o. c. I 408): Τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως.

3) Const. Ap. II 36. 2 (*Fr. X. Funk* o. c. I 121): Καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν πᾶσαν ἔκνομον ἐπιθυμίαν ἄπωσαι. πᾶσαν λύμην τὴν ἐπὶ διαφθορᾷ ἀνθρώπων, πᾶσαν ὀργήν.

4) Const. Ap. VII 36. 1 (*Fr. X. Funk* o. c. I 432 ff).

Literaturberichte

A. Übersichten

Die neueste Literatur zur „Cyprianfrage"

Das Resultat der durch H. Koch veranlaßten Kontroversen

Im Anschluß an die im vorigen Jahrgange der Zeitschrift veröffentlichte Übersicht der Literatur über die sogenannte Cyprianfrage (Stellung Cyprians zum römischen Primat) vom Jahre 1911 (Z. f. k. Th. 1912, S. 347 ff) sei hier über die seither erschienenen Publikationen referiert.

Gegen das in der Übersicht erwähnte Buch von *Seitz* hat bekanntlich *H. Koch* bald in einer Broschüre[1] Stellung genommen. *Koch* hält fast seine sämtlichen Behauptungen aufrecht, ohne neue Beweise für seine Thesen zu bringen. Er hat es verstanden, einige Schwächen der Argumentation und kleine Übertreibungen seines Gegners für seinen Zweck auszunützen; doch ist besonders durch den leidenschaftlichen und unnoblen Ton das Niveau des Buches so herabgedrückt, daß die von *Seitz* gebrauchte Bezeichnung des Buches als ein Pamphlet nicht unberechtigt erscheint. So wirft K. seinem Gegner die Unkenntnis der deutschen u. lateinischen Sprache vor (S. 10 ff), einen Mangel „an wissenschaftlichen Anstand und Gewissen" (3), wegen dessen man „alle Mühe hat, den aufsteigenden Ekel zu überwinden" (6), *Seitz* ist ihm „ein Typus ultramontaner Wissenschaft im Sinne des Modernisteneides", deren „fixe Ideen" sich heute „zum wissenschaftlichen Größenwahn gesteigert" haben

---

[1] *Hugo Koch*, Die „kritische Methode" des Münchener Apologeten Ant. Seitz. Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag, 1911.

(63,4), er „plappere einfach nach“, was „nur in der Zauberküche eines Jesuiten zu haben ist“ (43, 45). Diese Proben mögen genügen.

Die direkte Antwort des Prof. *Seitz* ist in zwei Artikeln der Zeitschrift „Theologie und Glaube“ enthalten **2)**, wo er alle gegen ihn erhobenen Vorwürfe „unkritischer“ Methode, zahlreicher Widersprüche, Trugschlüsse bei den Beweisen usw. der Reihe nach widerlegt. Positiv verteidigt S. seine ganze Stellung in der Frage noch einmal in dem zweiten Teile einer Broschüre **3)**, welche als Separatabdruck mehrerer Artikel in den „Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten“ erschien.

Da die erste Publikation bloß eine Polemik ist gegen die Vorwürfe *Kochs*, und in den wenigen positiven Ausführungen mit der letztgenannten Schrift übereinstimmt, so genügt es, hier bloß auf den Inhalt der letzteren näher einzugehen.

S. betont zuerst die katholischen Prinzipien, welche bei der Erklärung der Vätertexte zu beobachten sind, und sieht in deren Nichtbeachtung mit Recht den Hauptfehler der Koch'schen Beweisführung.

Vor allem sucht der Verf. die Hauptthese *Kochs*, wonach die Stelle aus Cyprians de unit. c. 4 bloß von der zeitlichen Anciennität zu verstehen ist, zu widerlegen und beweist aus dem Kontexte, aus mehreren Parallelstellen usw., daß nach Cyprian Petrus als ein wirklicher Felsengrund der Kirche aufzufassen ist, wenn ihm auch zugleich eine typische Bedeutung zukommt (S. 45 ff). Besonders die von Cyprian so oft wiederholte Äußerung, nach welcher die eine Kathedra Petri als ein zentraler Ausgangspunkt der hierarchischen Einheit aufgefaßt wird, erscheine mit der Koch'schen Interpretation unvereinbar (S. 55 ff).

Einen direkten Beweis für den Primat sieht S. nicht bloß in ep. 71,3, welche er in der üblichen Weise erklärt (S. 53) und in den ep. 55,1 und ep. 48,3, wo Cyprian „römisch“ mit „katholisch“ identifiziere (S. 59), sondern er beruft sich auch auf cap. 3 des Buches de unitate, wo er das Wort *caput* („*ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur*“) auf das Oberhaupt der Kirche bezieht (S. 52), ja sogar auch auf die ep. 55,9, ep. 61,3,

---

2) Hugo Koch's Kritik über „Cyprian und der römische Primat“. Von Dr. *A. Seitz* (Theologie und Glaube 1912, Heft 2, S. 89 und 3, S. 177). — **3)** Modernistische Grundprobleme in den dogmengeschichtlichen Untersuchungen von Dr. Schnitzer und Dr. Koch, kritisch beleuchtet von Dr. theol. und phil. *Ant. Seitz*, o. ö. Prof. an der Univ. München. Köln 1912, J. P. Bachem.



ep. 55,8 (S. 57 ff). Ebenfalls hält S. (gegen *Ernst*) fest, daß die Worte *matrix et radix* in ep. 48,3 auf die römische Partikularkirche sich beziehen. Seine Beweise decken sich im Wesentlichen mit denen von *Kneller*.

Mit Dr. *Ernst* sieht auch S. in der Handlungsweise Cyprians bei dem Falle Marcian eine Anerkennung der Universaljurisdiktion des Papstes von Seiten des afrikanischen Primas, und glaubt sich dafür schon auf das Wort *„plenissimae litterae“* berufen zu können (S. 64 ff). Die Unfehlbarkeit des Papstes drücke der Text der ep. 59,14 (*„ad quos perfidia habere non possit accessum“*) bestimmt aus (S. 67). Die aus dem Verhalten Cyprians beim Ketzertaufstreit entstehende Schwierigkeit glaubt der Verf. durch die Annahme, es habe sich um eine nicht *ex cathedra* verfügte Disziplinarvorschrift gehandelt (bloß die Begründung sei dogmatisch gewesen), lösen zu können (S. 68).

Die von Cyprian öfters ausgesprochene und betonte „Selbstständigkeit“ des einzelnen Bischofs ist tatsächlich, wie S. im Weiteren beweist (S. 73 ff), durch die Rücksicht auf das Gesamtwohl der Kirche beschränkt. Der Verf. hält auch jetzt (gegen *Ernst*) fest, daß hierin nach Cyprian bloß die Glaubens- und Sittenfragen in Betracht kommen, wenn er auch zugibt, daß dies formell bei Cyprian nicht ausgesprochen ist (S. 74). — Cyprian verwerfe keineswegs die Appellation nach Rom grundsätzlich, sondern schütze bloß den sachlich begründeten Urteilsspruch des Diözesanbischofs vor jedem Mißbrauch (S. 74 ff).

Der nach der Meinung des Verf.s gefährlichste Einwand *Kochs*, daß nämlich Cyprian den Papst mit *„collega“* tituliert, wird gelöst mit dem Hinweise auf die noch nicht festgesetzte Terminologie für den höchsten Grad der Jurisdiktion, sowie auf die Tatsache, daß Cyprian mit diesem Titel nie den Papst direkt anredet, sondern ihn bloß im Verkehr mit den anderen Mitgliedern des bischöflichen *„collegium“* gebraucht, wenn er die allen Bischöfen mit dem Oberhaupte gemeinsame Amtspflicht (Erhaltung der Reinheit und Einheit im Glauben) betonen will (S.77).

Am Schlusse wird kurz „die dogmengeschichtliche Entwickelung bis zu Cyprian“ skizziert, wobei besonders die zwischen Irenäus und Cyprian geführten Parallelen (S. 86 ff) beachtenswert sind.

An einigen Stellen dürfte der Verf. wohl ein wenig übertreiben. Das Wort *„caput“* im 3. Kapitel de unit. wird von vielen katholischen Erklärern nicht auf das Oberhaupt der Kirche bezogen, und wie es uns scheint, mit Recht, jedenfalls ist die Erklärung des Verf.s nicht „über allen Zweifel sicher“ (S. 52). — Die Beweise aus ep. 55,9, ep. 61,3, ep. 55,8 scheinen ziemlich problematisch zu sein, wenigstens geht die

Überzeugung Cyprians von der Autorität des römischen Papstes aus ep. 55,9 nicht „am unwiderstehlichsten hervor" (S. 57). — Die von *Ernst* angeführten Gründe, daß das *radix et matrix* der ep. 48,3 auf die Universalkirche zu beziehen sei, verdienen Beachtung und so kann man nicht sagen, daß *Koch* diese Interpretation nur aus „Scheu vor dem römischen Primat" (S. 62) gewählt habe. — Dem Worte *„plenissimae litterae"* ist nach der Ansicht vieler Erklärer nicht der Wert beizulegen, den S. darin sieht. — Die vom Verf. dem P. *Bruders* in den Mund gelegten Worte vom „stupiden Gedanken" (S. 47, Anm. 2) sind tatsächlich von *Chapman* geprochen worden. — Wenn man mit dem Verf. die Worte des Irenäischen Textes *„in qua semper ab his, qui sunt undique" etc.* aus „philologischen Gründen" auf die Einzelnkirchen bezieht, so entstehen außer der Schwächung des ganzen Beweises neue „philologische" Schwierigkeiten; so erscheint bei dieser Erklärung das Wort *„semper"* überflüssig und der Passus *„ab his, qui sunt undique"* schwer verständlich.

Der in der erwähnten Übersicht (S. 348) schon angeführte, damals noch nicht vollendete Artikel im „Katholik" von Dr. *Ernst* ist unterdessen vollständig als erweiterter Abdruck in einer 168 Seiten zählenden Broschüre erschienen **4)**.

Ernst will beweisen, daß „auch nach dem Erscheinen der Koch'schen Schrift Cyprian „ein sehr guter Zeuge für den realen kirchlichen Vorrang des römischen Bischofs" bleibt. — Da *Koch* selbst zugibt, daß bei der Annahme der Authentizität des sog. interpolierten Textes Cyprians de unit. cap. 4 seine These von dem bloß „zeitlichen" Primate des Apostels Petrus fällt, beweist E. vor allem durch triftige Gründe, daß es sich um keine Interpolation, sondern um eine von Cyprian selbst besorgte Revision des Textes handelt (S. 4--19). — Aus der ep. 71,3 könne man, wenn man sie für sich nimmt, entweder eine Anerkennung oder auch eine Leugnung des Primates herauslesen, wenn auch das erstere (wegen des *„super quem aedificavit ecclesiam"*) viel wahrscheinlicher ist; wenn man aber die Umstände in Erwägung zieht, so sei es nur eine Bestätigung des Primates (S. 20 ff). — Die von *Koch* angenommene zeitliche Anciennität als eigentlicher „Primat" Petri wird im Weiteren durch genaue Erklärung aller Stellen, auf welchen Cyprian vom Baue der Kirche auf Petrus spricht, sowie durch den Wortsinn der ep. 59,14 (*„ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est etc."*), der durch die Erwägung der Umstände nur bekräftigt wird, widerlegt (S. 30 ff). — Die von Cyprian so

---

4) Cyprian und das Papsttum. Von Dr. *Johann Ernst.* Mainz 1912, Kirchheim & Co.

oft hervorgehobene Solidarität des Bischofskollegiums („*episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*") wird nach dem Verf. eben dadurch erst verständlich, daß Petrus als der reale Grund der Einheit durch seinen Primat vorausgesetzt wird (S. 47 ff). — Die These *Sohms* und *Kochs*, nach welcher bei Cyprian ein jeder Bischof im wahren Sinne ein Nachfolger Petri ist, wird entkräftet durch die Widerlegung der Argumente der Gegner: (daß nämlich Cyprian 1) aus Mt 16,18 ff die bischöfliche Gewalt und die Institution der Bischöfe ableitet, daß er 2) die röm. Bischöfe „*antecessores nostri*" nennt, daß er 3) von „*unus episcopatus, una cathedra super Petrum Domini voce fundata*" spricht) (S. 59 ff). — Die dem 4. Kapitel de unit. entnommene Schwierigkeit von der Gleichheit der Apostel („*parem potestatem — pari consortio praediti honoris et potestatis*") löst E. dadurch, daß es sich hier um die apostolische und bischöfliche Gewalt handelt, wobei Petrus das reale Zentrum der Einbeit bleibt (S. 68 ff). — Die angeblich von Cyprian behauptete „Souveränität" des einzelnen Bischofes könne jedenfalls keine absolute sein, da sonst Cyprian auch die Autorität der Konzilien über die Bischöfe hätte leugnen müssen, sie sei also relativ, so lange eben der Bestand der Kirche und die Erhaltung der Einheit nicht einen Eingriff der obersten Autorität erheischen, wie es C. selber in ep. 55 ausspricht („*manente concordiae vinculo et permanente catholicae ecclesiae individuo sacramento*") (S. 78 ff). — Die Worte der ep. 48,3 „*matrix et radix*" bezieht der Verf. auf die Universalkirche, wenn er auch die bisher fast allgemeine Deutung auf die römische Partikularkirche als probabel zuläßt (S. 95 ff). — Der Fall Marcian ist nach dem Verf. ein Beweis der obersten Jurisdiktion des römischen Bischofs und deren Anerkennung durch Cyprian, weil der Ausschluß des novatianischen Bischofs ein wirklicher Jurisdiktionsakt auch bei der Annahme bleibt, daß Marcian wegen schwerer Delikte *ipso facto* der kirchlichen Gemeinschaft verlustig wurde, und weil nach der Ansicht Cyprians nur der römische Bischof imstande war, dem „Skandal" in Arles ein Ende zu machen (S. 111 ff). — Eingehend wird besonders der Fall der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis behandelt und die von *Koch* erhobenen Einwürfe widerlegt (S. 131—148). — Cyprian erkenne hier die Jurisdiktion des Papstes an, was besonders von Wichtigkeit sei, wenn man bedenkt, daß die Affaire aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit fällt, da der Bruch zwischen Stephan und Cyprian wegen der Ketzertaufangelegenheit schon eingetreten war (S. 138). In ep. 59,14 leugne Cyprian nicht jede Appellation an den Papst, sondern die der Laien und gewöhnlicher Priester und zwar wegen eines all-

gemeinen Kirchengesetzes. — In dem letzten Abschnitte („Cyprian im Ketzertaufstreit", S. 148 ff) verteidigt E. den hl. Cyprian vor dem Vorwurf eines Widerspruches in der Ketzertaufangelegenheit gegen die früher ausgesprochenen Prinzipien. Vor dem Dekrete Stephans sei Cyprian niemals gegen den Papst aufgetreten, auch nach dem Erlasse leugne er den Anspruch Stephans auf den Primat nicht, er gehorche aber nicht, weil nach seiner Auffassung das Gebot, welches die den Einzelbischöfen zustehende Disziplin betrifft (er sagt ja ausdrücklich, daß hierin jeder Bischof Freiheit hat und auch die römische Praxis in seinem Sprengel tolerieren kann), ungerecht sei. Wenn er auch für seine Ansicht dogmatische Gründe vorbringe, so habe er doch jedenfalls zwischen dem *tenor definitionis* und dem dispositiven Teil unterscheiden können. Den Lockungen Firmilians, in eine offene aktive Opposition zu treten, habe C. tapfer widerstanden.

Die Schrift des Dr. *Ernst* ist eine gründliche Abrechnung mit dem Buche *Kochs*, dessen Ausführungen der Verf. Schritt für Schritt folgt. Bei der gewissenhaften Beachtung aller für den Philologen und Historiker bei der Texterklärung maßgebenden Regeln läßt natürlich der Verf. auch die dogmatischen Prinzipien der Väterexegese nicht außeracht. Eines dürfte man vielleicht vermissen: eine größere Berücksichtigung der geschichtlichen Entwickelung. Daß E. in manchen Einzelfragen (so zB. bei der Beurteilung der Ketzertaufangelegenheit und des Falles Marcian, bei der Erklärung des *radix et matrix* usw.) nicht bei allen Forschern Zustimmung finden wird, ist leicht begreiflich. Uns ist bloß aufgefallen, daß E., der schon in dem Wortsinn der ep. 59,14 die Anerkennung des Primates sieht, nicht zugibt, daß dort auch die Unfehlbarkeit des Papstes (*„habere non possit accessum"*) ausgesprochen ist.

In kurzer Anmerkung zu einem Artikel über die Rekonziliation der *„lapsi"* **5)** in der Revue des questions historiques nimmt *Adhémar d'Alès* Stellung zu dem Buche von *Ernst*.

Wenn auch viele von den Konklusionen *Ernsts* zuzugeben seien, so liege doch ein Fehler darin, daß E. die Äußerungen Cyprians in ein vollkommen einheitliches System bringen will, was nicht ohne Schwächung mancher Texte, bes. aller Stellen über die Souveränität des Bischofes geschehen könne, und daß er beweisen wolle, daß C. den Primat schon in der heutigen Fassung mit allen seinen Konsequenzen anerkannt habe. Auch sei der Zeitpunkt der Anfänge der Kontroverse mit Papst Stephan

5) La réconciliation des „lapsi" (Revue des questions historiques 1912, S. 374 ff).



schon früher anzusetzen, bevor noch Stephan sein *„Ultimatum“* gesendet. Weiter scheint es A. nicht unwahrscheinlich, daß die Worte der ep. 71,3 wirklich eine Lektion und Spitze gegen den Papst enthalten.

Weil A. nicht die Absicht hat eine Kontroverse zu eröffnen und deshalb eine eingehendere Begründung der Einwände unterläßt, ist es hier auch nicht am Platze, auf die einzelnen Punkte näher einzugehen.

Dr. *Adam* will in seinen zwei Artikeln in der Tübinger Quartalschrift [6] die Cyprianfrage im Lichte der dogmengeschichtlichen Entwickelung verfolgen.

Der Zweck der Schrift Cyprians von der Einheit der Kirche ist, nach *Adam,* zu zeigen, daß die Kirche bei der Vielheit nicht bestehen kann, daß sie nach dem Willen Christi eine sein muß, und der Hauptbeweis konzentriert sich in dem 4. Kapitel in dem Satze *„unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate (Dominus) disposuit“* (S. 103 ff). Der Verf. nimmt das *„ab uno“* ähnlich wie *H. Koch* im temporären und typischen Sinne, insofern „Petrus als ursprünglicher Repräsentant der *unitas clarium* erscheint“ (S. 109). Doch will A. hierin nicht bloß ein leeres Symbol sehen, sondern Petrus auch irgendwie den Charakter eines realen Grundes zuschreiben, und zwar hauptsächlich „aus dem verpflichtenden Charakter der Aktion Christi (*auctoritate sua disposuit*)“ (S. 111 ff). Eine aktive Einflußnahme auf die Kircheneinheit schreibe Cyprian Petrus nicht zu, und auch in dem sog. interpolierten Texte der Einheitsschrift sei eine solche nicht enthalten (S. 119).

Auch bei dem Lehrer des großen afrikanischen Bischofs, bei Tertullian, ist nach dem Verf. der Felsenbegriff Petri darin erschöpft, daß dieser ein lebendiger Typ der Kirche sei (S. 208). — Die donatistischen Theologen, deren System eine allseitige Ausmünzung des von Cyprian vertretenen Kirchenideals ist, seien in ihrem Hauptargumente *„quod in typo unitatis Petro Dominus dedit potestatem“* dem afrikanischen Kirchenvater gefolgt (S. 213).

Auch Optatus von Mileve sieht nach dem Verf. die Bedeutung Petri darin, daß in dessen Person die Einheit der bischöflichen Schlüsselgewalt gestiftet und in verpflichtender Weise dokumentiert wird, wie bei Cyprian ist also auch bei Optat der Vor-

---

[6] Dr. *Karl Adam*, Cyprians Kommentar zu Mt 16,18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung (Theol. Quartalschrift 1912, S. 99 ff und 203 ff).

rang Petri zeitlich und typisch aufgefaßt, wenn auch Optatus „die reale Bedeutung Petri für die Kircheneinheit noch um eine Nuance stärker unterstreicht als Cyprian“ (S. 215 ff).

Der hl. Augustin erklärt nach A. die Beziehung des Petrus zur „*ecclesia*“, gleich ob er nun *petra* (Mt 16,18) auf die Person Petri oder auf Christus bezieht, immer im typischen Sinne (S. 218 ff). Diese Typik habe er aber so verstanden, daß in Petrus die Einheit der Kirche vorgebildet wurde, und an vielen Stellen suchte er die Bedeutung Petri und seiner Schlüsselgewalt in diesem ausschließlich repräsentativen Sinne zu beweisen (S. 221 ff). „Petrus ist als erstmaliger Inhaber der kirchlichen Schlüsselgewalt letztlich Repräsentant der heiligen und eben dadurch heiligenden Kirche“ (S. 225). Der „Primat“ Petri, welchen Augustin so oft dem Petrus zuschreibt, sei kein amtlicher, sondern ein rein persönlicher Vorzug, in der von Augustin angenommenen (!) Tatsache seiner Erstberufung und in seiner überragenden Liebe zu Jesus begründet (S. 226 ff). Das Bild, welches uns Augustin von Petrus entwirft, ist das eines büßenden Sünders, nicht eines ungebrochenen Felsens (S. 229). Er denke auch nicht daran, in seiner Polemik gegen die Donatisten den Vorrang Petri als eine verpflichtende Instanz auszuspielen, er kenne überhaupt außer der hl. Schrift keine andere höchste Autorität als jene der Gesamtkirche (S. 230 ff). Die Schlüssel Petri sind in keinem höheren Sinne die Schlüssel der Kirche denn die Schlüssel des Bischofs von Karthago, wohl aber war Petrus der erste Träger der Schlüssel, welche *a priori* als Eigentum der Kirche gedacht und gestiftet waren und deshalb nicht seine, sondern der Kirche Schlüssel waren (S. 235).

Den Grund, warum man in Afrika bis zu Augustinus in der typischen, repräsentativen Aufgabe Petri seinen Primat genügend umschrieben glaubte, sieht der Verf. darin, daß man damals (im 3.—5. Jahrhundert) ‚unter dem Szepter der platonischen Philosophie stand, nach welcher die *causa exemplaris* zugleich *causa efficiens* ist und die Ideen eine wahre Ursächlichkeit haben (S. 239 ff). Petrus ist deshalb der *typus unitatis*, das *sacramentum ecclesiae*, nicht bloß in der Weise eines leeren Sinnbildes einer schöngeistigen, aber inhaltsleeren Symbolik, sondern im Sinne vollster Realität und Ursächlichkeit, freilich ist das eigentlich Schöpferische, Erzeugende in der Kirchenentwickelung nicht Petrus, sondern der in Petrus handgreiflich gemachte Begriff der Einheit (*ratio unitatis*) (S. 243). So sei es auch erklärlich, daß der in Petrus gestiftete *typus unitatis* und damit Petrus selbst von den afrikanischen Theologen als ein unentbehrlicher Bestandteil des kirchlichen Wesens erachtet wurde, der die einzelnen Kirchen,

welche alle die gleiche Fülle der Gewalt haben, nicht mehr und nicht weniger als Petrus, zur Einheit zusammenhält (S. 244).

Nach diesen Darlegungen *Adams* wäre ein wirklicher Primat, wie ihn die Kirche lehrt, von der im Florentinum und Vatikanum definierten Fülle der Gewalt des Papstes ganz zu schweigen, bis zur ersten Hälfte des 5. Jahrhundertes in Afrika eine unbekannte Sache. Ja ein solcher Primat, wie man ihn nach A. in Afrika auffaßte, wäre überhaupt kein Primat mehr. Denn aus der „verpflichtenden Aktion Christi“, welcher in Petrus einen Typus der Einheit stiften wollte und ihm deshalb als dem ersten die Schlüssel der Kirche verlieh, kann man nicht ohne einen logischen Sprung schließen, daß Petrus irgendwie der Charakter eines realen Grundes zukommt, und noch weniger wäre ein solcher Schluß auf den römischen Bischof zulässig. Und wie groß auch der Einfluß der platonischen Philosophie mit ihrer Verquickung der *causa exemplaris* und *efficiens* auf die afrikanischen Theologen des 2.—5. Jahrhunderts sein mochte, so viel mußten doch die Kirchenschriftsteller und Kirchenväter in Afrika einsehen, daß ein Primat, der nicht nur keine höhere Gewalt verleiht, sondern überhaupt keine „verpflichtende Instanz“ bildet und dem „keine aktive Einflußnahme auf die Einheit der Kirche“ zukommt, die Bedeutung „einer schönen, aber inhaltsleeren Symbolik“ nicht übersteigt. — Daß nicht bloß die afrikanischen Kirchenschriftsteller, sondern auch andere Zeugen der Tradition den Primat Petri auch typisch auffaßten, ist zuzugeben, und die von dem Verf. angeführten Gründe, warum diese Typik so betont wurde, scheinen richtig zu sein. Eine andere Frage ist es aber, ob die Väter und Kirchenschriftsteller wirklich in diesem ausschließlich repräsentativen Sinne den Begriff des Primates erschöpft sahen. Der Text von Mt 16,18 ff (in seinem Zusammenhang mit dem ganzen N. T.), welcher dem Wortsinne nach einen autoritativen Primat Petri lehrt, war ihnen bekannt. Daß die römischen Bischöfe sich einen Primat der Autorität zuschrieben, konnte ihnen ebenso wenig unbekannt bleiben, wie sie vor der Tatsache der Anerkennung dieses realen Vorranges die Augen schließen konnten. Ist es wirklich denkbar, daß sie bei allem dem von einem wirklich realen Vorrang Petri und seiner Nachfolger keine Ahnung hätten?

Adam, der sich im Eingange seiner Abhandlung gegen den „geschichtsfeindlichen Apriorismus“ bei der Erklärung der Vätertexte wendet, ist wohl in eine andere Art vom Apriorismus verfallen, indem er glaubt, die Texte der kirchlichen Tradition erschöpfend erklären zu können, ohne direkt die dogmatischen Normen der Väterexegese zu berücksichtigen. — Im Übrigen scheint uns, die rein geschichtliche Entwickelung und der geschichtliche Zusammenhang der einzelnen Zeugnisse gut gekennzeichnet.

Weil die ganze Cypriankontroverse sich hauptsächlich um das Kapitel 4 der Einheitsschrift dreht, unternimmt es *C. A. Kneller* in einem Artikel der ZfkTh. 7) den Zusammenhang und den wahren Sinn dieser Stelle klarzulegen.

Der Zweck des cyprianischen Schriftchens ist nach K., gegen die damaligen Häretiker und Schismatiker ein Kennzeichen anzugeben, an welchem man die wahre Kirche erkennt (S. 280 ff). Dieses Kennzeichen ist jedenfalls in irgendeinem Sinne die Einheit der Kirche und dies beweist C. eben in cap. 4 (S. 283 ff). Es fragt sich aber, inwiefern nach Cyprian die Einheit das Kennzeichen der wahren Lehre und der rechtmäßigen Kirche sei? Vier verschiedene Hypothesen werden vom Verf. aufgestellt und aus dem Kontexte der Stelle oder auch durch Vernunftgründe als unzulässig erwiesen. Dieses Kennzeichen kann weder die numerische Einheit sein, noch Petrus als Symbol des monarchischen Bischofs, noch die moralische Einheit und Vereinigung mit der Gesamtkirche, auch nicht die Vereinigung mit dem jeweiligen römischen Nachfolger Petri (S. 286 ff). Nach K. ist das von Cyprian aufgestellte Kennzeichen der Aufbau der Kirche auf Petrus, d. h. der apostolische Ursprung der Kirche (S. 289).

Der Verf. beweist seine Ansicht zuerst aus Kap. IV selbst. Wenn auch Cyprian in diesem Kapitel nicht direkt vom Bischof spreche, so sei doch sein Zweck klar, gegen die falschen Kriterien der Sekten (angebliche Heiligkeit und Martyrium) zu zeigen, daß in seiner Kirche die rechte Kathedra ist. Weil die Kirche wegen des von Christus gewollten Aufbaues auf Einen notwendig einheitlich zu fassen ist, wie ein Gebäude, daß aus dem Fundament, ein Baum, der aus der Wurzel herauswächst, so wird die wahre Kirche dort sein, wo die Einzelkirchen auf das apostolische Fundament Petri aufgebaut sind. Dazu ist freilich weder notwendig, noch ist es immer möglich, bei jeder Einzelkirche direkt bis auf Petrus zurückzugehen; der Aufbau auf Petrus zeigt sich für eine Einzelkirche genügend durch die Einheit mit der Gesamtkirche, welche Einheit sich wieder durch die Gründung von einer anderen offenbar rechtmäßigen Kirche, durch rechtmäßige Sukzession (rechtmäßige Wahl) zeigt (S. 289 ff).

Außer anderen Beweisen (zB. daraus, daß eine jede andere Erklärung unnatürlich erscheint, daß die Kirchenväter jener Zeit sich überhaupt so gerne auf die apostolische Sukzession berufen usw.) könne man diese Ansicht aus dem Zusammenhang der

7) Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche (ZfkTh. 1912. S. 280—303).



ganzen Schrift bestätigen. In Kap. 5 sagt C., daß das Bischofsamt der Kirche notwendig unteilbar ist („Das Bischofsamt ist eines, an dem die einzelnen nur in Verbindung mit dem Ganzen teil haben") und schildert in wunderschönen Bildern (von der Sonne mit ihren Strahlen, von dem Strome mit den Bächen, von der Wurzel mit den Zweigen) die wesentliche Einheitlichkeit der Kirche, welche sich zur Vielheit durch Zuwachs, der aus ihrer Fruchtbarkeit stammt, entwickelt. Dies alles sei nur verständlich, wenn man eben voraussetzt, daß C. schon vorher (cap. 4) die Einheitlichkeit der Kirche aus dem Aufbau auf dem Einen in dem oben erwähnten Sinne bewiesen hat (S. 294 ff). Einen Beweis dafür, daß diese Ausführungen des Kap. 5 wirklich eine weitere Entwickelung des Argumentes des 4. Kap. sind, findet K. auch darin, daß auch die anderen zwei Argumente Cyprians aus Kap. 4 (Cant 6,9 und Ephes 4,4) im Weiteren (Ende des 5. Kap. und der ersten Hälfte des Kap. 6) näher ausgeführt werden (S. 298).

Schließlich seien bei dieser Erklärung des Verf.s die in dem zweiten Teile des Schriftchens enthaltenen Mahnungen sowie die dort ausgesprochenen scharfen Ausdrücke gegen die Gegner erst verständlich (S. 301 ff).

Die Auffassung *Knellers* hat viele solide Gründe für sich und ist von allen bisher gegebenen die natürlichste. Man wird sie gewiß vorläufig als die probabelste annehmen müssen, wenn man nicht in die beiden oben erwähnten Extreme der Erklärung verfallen will.

Selbstverständlich hat auch *Straub* in seinem Werke von der Kirche **8)**, welches in dieser Zeitschrift eingehend besprochen wurde (vgl. ZfkTh. 1913. S. 143 ff) an mehreren Orten zu der Cyprianfrage Stellung genommen.

Eine positive Anerkennung des römischen Primates sieht Str. in allen jenen Stellen Cyprians, an welchen dieser von dem Aufbau der Kirche auf dem Felsen Petri spricht, weiter in ep. 52.8, wo die römische Kathedra „*Petri locus*" genannt wird (I. Band, Nummer 488). Ähnlich wie *Seitz* und *Ernst* sieht Str. in ep. 52.1 einen direkten Beweis für den Primat Petri aus Cyprian, ja wenigstens ein indirektes Zeugnis für die Untrennbarkeit des Primates von Rom (I 550). — Die Schwierigkeit aus ep. 33,1 (wo Cyprian aus Mt. 16 die bischöfliche Gewalt im allgemeinen beweisen zu wollen scheint) wird dadurch gelöst (I 113), daß C. hier bloß beweisen will, die kirchliche Gewalt sei nicht bei dem

8) *Ant. Straub S. J.*, De Ecclesia Christi, I. u. II. vol. Oeniponte, Fel. Rauch (L. Pustet), 1912.

Volke, sondern bei den Bischöfen. — Der Text de cathol. ecclesiae unitate cap. 4 wird (II 1410) folgendermaßen erklärt: Die wahre Kirche muß notwendig eine sein, weil sie auf dem einen Petrus als Fundament aufgebaut ist, der das Prinzip der Einheit ist und bleibt, trotzdem alle Apostel als solche nach Jo 20,21 gleiche Gewalt haben. Gerade wie also der Baum immer ein und derselbe Baum bleibt bei der Vielheit der Äste und der Zweige, weil die Wurzel eine ist, so bleibt auch die Kirche immer eine, weil das Einheitsprinzip, Petrus und seine Nachfolger, eins ist. Daß dieses nicht von zeitlicher Priorität verstanden werden kann, beweist Str. (I, S. 818. Anm.) mit mehreren Argumenten, welche sich mit denjenigen von *Ernst, Kneller* usw. decken. — Wie aus dem Gesagten ersichtlich, bezieht Str. die Worte im 5. Kapitel (*radix* etc.) auf Petrus. — Ebenfalls erklärt der Verf. das *radix und matrix* der ep. 48 n. 3 von der römischen Kirche, wesentlich auf dieselben Gründe wie *Kneller* gestützt (II 771, 1410). — Die Schwierigkeit, aus den Namen *collega, confrater* usw., welche C. dem Papste beilegt, wird in der gewöhnlichen Weise beantwortet (II 1410), der Einwand aus ep. 49,2, wo sich Cyprian, Rom mit Karthago vergleichend, bloß auf die *magnitudo loci* beruft, wird dahin gelöst, daß hier gar nicht von der bischöflichen Gewalt die Rede ist, sondern bloß das freche Auftreten Novatus' in beiden Städten kritisiert wird. — Mit dem Ketzertaufstreit beschäftigt sich Str. in B. I, Nr. 736, 737, 1007. — Auch Str. ist der Meinung, daß das Septemberkonzil vor dem Eintreffen des Dekretes Stephans abgehalten wurde. Cyprian wende sich in seiner Einleitungsrede beim Konzil nicht an den römischen Papst, sondern an andere afrikanische Bischöfe, die Worte *neque quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit* sind auf Cyprian selbst zu beziehen. Aus der ganzen Rede Cyprians gehe hervor, daß er die Sache als solche betrachtete, welche von den einzelnen Bischöfen selbständig entschieden werden könne, und bloß in solchen Dingen gilt der von C. so oft ausgesprochene Grundsatz (so ep. 55,21, ep. 59,14 — ep. 72,3), daß der Bischof nur Gott verantwortlich ist. — Daß aber C. sich auch nach dem Dekrete nicht gefügt hat, erkläre sich daraus, daß das Dekret *explicite* doch disziplinärer Natur war und so jedenfalls von Cyprian aufgefaßt wurde; also hätte C. bloß in Bezug auf das Objekt der Unfehlbarkeit, welches damals noch nicht klar umschrieben wurde, geirrt. Exkommuniziert sei C. entweder überhaupt nicht gewesen oder nur „*specie quadam excommunicationis minori*", die ihn nicht von der Gemeinschaft der Kirche getrennt hat. — *Str.* stimmt mit *Ernst* überein, daß C. im Falle Marcian eine wirkliche Jurisdiktion des Papstes über die

ganze Kirche anerkennt (II 736). Wenn er aber (ep. 55,14) die Appellation an den römischen Bischof als unzulässig zu verwerfen scheint, so sei zu erwidern, daß es sich hier eigentlich um keine Appellation, sondern um das Urteil der ersten Instanz handelt, daß C. bloß von Laien und Priestern spricht, und daß hier ein Verbot *ex lege ecclesiastica* vorlag (II 737).

In ep. 55,14 bezieht Str. die Worte *„paucis desperatis et perditis“* auf die mit Fortunatus übereinstimmenden Pseudobischöfe, denen die Autorität so vieler bedeutender katholischer Bischöfe in Afrika entgegengesetzt wird.

Die von *Koch* unter anderen aus ep. 71, n. 3 erhobene Schwierigkeit wird von Str. nicht berücksichtigt.

Sonst werden in dem Buche alle diesbezüglichen Fragen, wenn auch nicht auf einem Orte und systematisch, behandelt und die aus Cyprian erhobenen Einwände befriedigend gelöst in einer Weise, welche sowohl die Autorität des Kirchenvaters wahrt, wie auch den geschichtlichen Zeugnissen Rechnung trägt. — Bloß bei der Erklärung des Zusammenhanges und des Sinnes der Schrift über die Einheit ist nach dem oben Gesagten die Interpretation *Knellers* vorzuziehen. Auch verdienen die von *Ernst* für seine Erklärung der ep. 48,3 vorgebrachten Gründe volle Würdigung, und die gewöhnliche, auch von Str. gegebene Deutung kann wenigstens nicht als die einzig sichere gelten.

Die Stellung, welche der protestantische Verfasser *H. Achelis*[9] zu unserer Frage einnimmt, ist durch seine rationalistischen Ansichten über Kirche und Primat beeinflußt. Verf. nimmt Mt 16, 18 ff als echt an (II. Band, S. 213) und erklärt die Stelle dahin, daß sie die Stellung, welche Petrus in der ältesten Gemeinde in Jerusalem als ihr Gründer und Führer einnahm, bezeichnet (II 214). Ebenfalls gilt ihm der Tod Petri in Rom als sicher (II 257). Der römische Primat ist ihm aber keine göttliche Institution. Zwar sei es unrichtig, daß die weltliche Stellung Roms als der kaiserlichen Hauptstadt die einzige Stütze ist, auf welche sich der Primat aufbaut, es seien vielmehr noch andere wichtige Fundamente zu nennen. „Sie bestehen in einer Mischung der verschiedensten Elemente und sind doch als Ganzes von einer felsenfesten Härte und Tatkraft. Welt und Kirche, Vergangenheit und Gegenwart, Geschichte und Legende, historische Überlieferung und dogmatische Theorie — es hat alles seine Stelle in diesem Gebäude; das Ganze aber ist von solcher Geschlossenheit, daß man seine einzelnen

---

9) *H. Achelis,* Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bände. Quelle & Meyer, Leipzig, 1912.

Bestandteile nur sehr schwer scheiden kann" (II 215). — Zur Zeit Cyprians stehe zwar der römische Bischof schon an der Spitze der Bischöfe Italiens (II 197). Rom hat als Sitz des Apostels Petrus ein großes Ansehen (II 407), ja nach ep. 68 hält C. den römischen Bischof für zuständig in Gallien einzugreifen, aber bloß, weil er der nächstbenachbarte Metropolit sei (II 408); von einem Primate und dessen Anerkennung durch Cyprian könne noch keine Rede sein, die beiden Kirchen, die römische und die afrikanische, stehen sich als gleichberechtigt gegenüber, der Ton, in welchen C. mit dem römischen Bischofe spricht, ist der eines gleichgestellten Kollegen, ja mit Kornelius spreche er in einem väterlichen Ton (II 407). Der Ketzertaufstreit ist demnach ein Streit von zwei Partikularkirchen, welcher vorderhand mit dem Siege Cyprians endet (II 409). — Dagegen ist Cyprian nach A. nicht bloß davon überzeugt, daß der römische Bischof der rechtmäßige Nachfolger Petri ist (ep. 55,8; 59,14; II 213), sondern sagt deutlich und zwar gerade auf Grund Mt. 16,18, daß im römischen Bischof die Einheit des Episkopates repräsentiert sei (ep. 59,14; II 215) und daß die römische Gemeinde die Mutter und die Wurzel der katholischen Kirche sei (ep. 48,3; II 215).

Bei seinen Voraussetzungen über den Primat hatte der Verf. natürlich keine Veranlassung, auf die Texte Cyprians, welche eine wirkliche oder scheinbare Schwierigkeit gegen die Anerkennung des Primates bilden, näher einzugehen. Merkwürdig ist es aber, daß ihm weder die vielen Stellen, an welchen C. über den Bau der Kirche auf den Felsen Petri redet, noch die von ihm selbst angenommene Erklärung der ep. 59,14 und ep. 48,13, welche doch für die katholische Auffassung spricht, Bedenken verursachten. Vielleicht hätte eine nähere Betrachung dieser Stellen und eine weniger flüchtige Untersuchung der beiden Fälle Marcian und Basilides Martialis, sowie eingehendere Wertung des dogmengeschichtlichen Zusammenhanges den Verf. dazu geführt, seine Ansicht in etwa zu korrigieren.

A. scheint (nach II 408) der Ansicht zu sein, daß das Septemberkonzil nach dem bekannten Dekrete Stephans abgehalten wurde, sowie daß C. einer wirklichen Exkommunikation verfallen ist (II 409). — Erfreulich ist es, daß der Verf. keinen bloß zeitlichen, sondern einen reellen Primat Petri annimmt (II 214), den er auch unter den Elementen, die zum Aufbau des Vorranges der römischen Bischöfe führten, aufzählt (II 215). —

Die fast 3 Jahre dauernde Kontroverse kann jetzt als beendet angesehen werden: es sind wieder andere Probleme, welche die Aufmerksamkeit der Dogmatiker und Dogmenhistoriker auf sich lenken. Es ist daher vielleicht die Beantwortung der Frage angebracht, zu welchen Resultaten die Untersuchungen geführt haben.

Daß das Dogma vom Primat auch dann nicht wanken würde, wenn es wirklich gelungen wäre, den „Ausfall“ Cyprians aus der Tradition zu beweisen, ist gleich vom Anfang von katholischer Seite betont worden. Dieser Beweis ist aber nicht erbracht. Daß durch eine nähere Untersuchung einzelne Cypriantexte, wie zB. ep. 48 für den Beweis des Primates als weniger brauchbar sich zeigten, ist zuzugeben. Dagegen hat die allseitige Erörterung der Einheitsschrift C.'s nicht bloß den Sinn und Zusammenhang des Buches klargelegt, sondern vor allem die Unhaltbarkeit der Annahme einer bloß zeitlichen Priorität Petri gezeigt. Die angebliche Lehre Cyprians von der „Souverenität“ der Bischöfe wurde bes. von *Ernst* ins richtige Licht gestellt, dessen genaue Untersuchungen über den Fall Marcian sowie über die Angelegenheit Basilides und Martialis auch die These, daß Cyprian den Primat nicht bloß als (passives) Zentrum der Einheit aufgefaßt, sondern eine wirkliche Jurisdiktion des römischen Bischofs über die ganze Kirche annahm, bekräftigt haben. Die Kontroverse gab auch Veranlassung, die Authentizität des sog. interpolierten Textes des 4. Kapitels der Einheitsschrift durch neue, triftige Gründe zu beweisen.

Das Hauptergebnis der Kontroverse ist jedoch darin zu suchen, daß wieder einmal die richtigen Prinzipien der Väterexegese und des Traditionsbeweises beleuchtet und betont wurden. Weder einer noch mehrere Väter sind an sich unfehlbar, sie haben aber auch einzeln kraft ihrer Stellung in der Kirche eine theologische Auktorität. Bei ihrer Erklärung sind nicht bloß die Dogmen als äußerer Maßstab zu beachten, sondern es ist direkt ihre Autorität als *doctores authentici* und *testes qualificati* in Betracht zu ziehen. Eine bloß philologische, bloß natürlich historische, oder natürlich psychologische Interpretation ist unzulässig; und dies betont besonders *Seitz* in allen seinen Schriften mit Recht. Es ist aber auch wichtig, daß bei der Wahrung dieser leitenden Normen alle Mittel, welche die Philologie bietet, benützt werden und daß die historische Entwickelung, der geschichtliche Zusammenhang sowohl bei dem einzelnen Kirchenvater wie bei den Zeugen der Tradition untereinander beachtet wird. Die Untersuchungen von *Bruders* und nach ihm von *Adam* haben die Frage besonders von diesem Standpunkt beleuchtet.

Wenn man die positiven Resultate, welche die Kontroverse gezeitigt, zusammenfaßt, und die Lehren, die sie gegeben hat, in Erwägung zieht, so muß man anerkennen, daß sie für die Dogmatik und Dogmengeschichte einen wirklichen Fortschritt gebracht hat.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von *J. J. Herzog*, 3. Aufl. herausgegeben von *D. Albert Hauck*. Leipzig, Hinrichs. gr. 8°. Bd. 19: Stephan III—Tonsur, 1907 (IV u. 844 S.); Bd. 20: Toorenenbergen — Wamwas, 1908 (IV u. 860 S.); Bd. 21: Wandalbert—Zwingli. 5 nachträgliche Artikel, 1908 (II u. 928 S.); Bd. 22: Register bearbeitet von *Herm. Caselmann* u. Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Artikel, 1909 (XXXVI u. 482 S.); Bd. 23: Ergänzungen und Nachträge A—K (IX u. 816 S.); Bd. 24: L—Z 700 S. 1913.

Im Schlußwort zu den Ergänzungsbänden nimmt *Hauck* Abschied von der RE. und seinen Mitarbeitern. „Trotz aller Gegensätze, die die Theologen trennen, und aller Parteien, die die Kirche zerklüften, gibt es eine große Gemeinschaft wissenschaftlicher Arbeit; sie reicht so weit, wie der protestantische Name reicht, und sie greift bereits über dieses Gebiet hinaus" (damit sind wohl die Beiträge von *Kiefl* über Schell, von *Engert* über Modernismus, von *Loserth* usw. zu verstehen)! Ähnlich auch das Vorwort zur RE.: „Jetzt wie früher, ist die RE. bestimmt, der protestantischen Christenheit zu dienen, nicht einer einzelnen protestantischen Kirche. Das Ziel ist erreichbar, da es trotz aller Zertrennung und aller Gegensätze, die vorhanden sind, eine Einheit der aus der Reformation erwachsenen Kirchen gibt, die nur derjenige übersehen kann, der sie nicht sehen will". Will man konsequent sein, so muß man mit *Ruville* (Goldgrund der Weltgeschichte) diese Einheit auf alle ausdehnen, die prinzipiell gegen den Primat des unfehlbaren Papstes „protestieren": *Nolumus hunc regnare super nos* (Luk 19,14)! Eine positive Einheit der protestantischen „Theologen" und „Kirchen" ist schlechterdings eine Unmöglichkeit, wie die Erfahrung und die RE. selbst es beweist (vgl. Vorwort „in theol. Hinsicht"; *Kattenbusch,* Art. Protestantismus, Röm. Kirche usw.). Man muß nur die Prinzipien bis zum Ende denken! Treffend sagt schon *Jos. de Maistre:* „Wenn der Protestantismus noch immer denselben Namen trägt, obschon sein Glaube ins Ungemessene sich geändert hat, so kommt das daher, daß sein Name rein negativ ist und nichts bedeutet als den Verzicht auf das Katholische; deshalb wird er desto echter sein (plus il sera lui-même), je weniger er glaubt und je mehr er protestiert. Da sein Name von Tag zu Tag wahrer wird, muß er bestehen, bis zu dem Moment, wo

er sein Zersetzungsgeschäft vollendet hat" .. (Vom Papst, Buch 4. Kap. 4). Vielleicht beschleunigt die drohende Trennung vom Staate den Auflösungsprozeß!? Keine Staatsbesoldung mehr, wenn die „Landeskirchen" fallen! Demgemäß muß auch der Titel der RE. gewertet werden.

Wir beschränken uns hier (vgl. diese Ztsch. *Grisar* über die 2. Aufl. 1883; *Nisius* 1898, *Hofmann* 1900, *Fonck* 1901 und 1904. *Holzmeister* 1907) auf die folgenden zwei Punkte: auf das praktisch Technische und die dogmengeschichtliche Seite der vier letzten Bände. Dem schließt sich ein Wort über die Ergänzungsbände an.

1. Was das Technische betrifft, so fällt vor allem in dem sehr fleißig und genau gearbeiteten Registerband die geringe Zahl von eigentlichen Stichwörtern auf; erst der Registerband ermöglicht die Erschließung des reichen Inhaltes; eine raschere Orientierung ist somit erschwert. Ein flüchtiger Vergleich mit den betreffenden Partien des neuen kathol. Handlexikon ergibt, daß hier mindestens 50 Stichworte mehr zu finden sind.

Zweitens ist die Literatur, besonders in den konfessionell kontroversen Punkten, doch ziemlich „exklusiv protestantisch" und das mit Auswahl! Man sehe zB. nur die Abhandlungen Sünde, Synergismus, Synkretismus, Taufe, Teufel, Theismus, Theologie, Trinität, Ubiquität, Versöhnung, Wunder usw. Bei einer Reihe von Artikeln ist ein oder der andere kathol. Schriftsteller verzeichnet, oder veraltete; zB. bei Tradition, dem Hauptkontroverspunkt, ist das neueste kathol. Werk aus dem Jahre 1875! Hingegen sind bei einigen Artikeln, wie Trienter Konzil, Ultramontanismus (hier hauptsächlich die „gewesenen" (!) Katholiken) reichlicher auch kathol. Schriftsteller aufgeführt. Eine Besserung bringen die Ergänzungsbände, doch vielfach wohl ohne Einsicht in die Werke selbst!

Drittens ist die Raumbemessung für die biographischen Artikel, je nach der Konfession, sehr verschieden. Während Thomas v. Aquin nicht ganz 13 S., Suarez gar nur 3 S. einnimmt, beanspruchen zB. Zwingli 41 S., Wiclif 21, Wessel 16, Viret 13. D. Fr. Strauß 16 S., Swedenborg 19 S. usw.

Viertens sind neben den (*extravagantes*) außerhalb des Alphabetes stehenden Artikeln (s. Ticonius nach Wamwas und die 5 nachträglichen Artikel) die jedem Bande vor- oder nachgedruckten zahlreichen Nachträge und Berichtigungen zu allen Bänden der RE. ein großes Hindernis in der Benützung des Werkes. Letzterer Übelstand ist durch Wiederabdruck in den Ergänzungsbänden zum Teil behoben.

Schließlich noch die Darstellung. Selten sind die Verfasser wie *Hausrath*, von dem es (626, 55 ff) heißt: „Kein Wunder, daß sein ‚Paulus' von der Kritik eine Schrift genannt wurde, die so gut geschrieben ist, daß man den Theologen nicht merkt, den sie zum Verfasser hat". Vielmehr paßt für recht viele, was einige Zeilen vorher zu lesen ist von „undurchdringlicher Dunkelheit und gequälten Riesensätzen". Schlimmer noch ist der Umstand, daß leider nur zu oft die Sprache der wissenschaftlichen Objektivität und der vornehmen Ruhe einem Tone Platz macht, den man gerne in einem derartigen Werke missen würde, da er wissenschaftliche Argumente zu ersetzen nicht im Stande ist. Erwähnt sei nur die verschiedene Behandlung der von einer Konfession zur kathol. Mutterkirche oder umgekehrt „Übergetretenen": da fehlt oft der objektive Gesichtspunkt, der sich an dem göttlichen Gesetz orientiert.

2. Den dogmengeschichtlichen Partien möge ein Wort über *Thomas* v. Aquin und *Suarez* vorangehen. Abgesehen von der „voraussetzungslosen" Wunderscheu sind die betr. Artikel bei aller Knappheit im Ganzen ruhig und wissenschaftlich gehalten. Wo sind aber die Zeiten, daß die disputationes metaphysicae von Suarez „auf protestantischen Hochschulen lange Zeit hindurch als anerkanntes Lehrbuch im Gebrauche blieben" (S. 121, 29 f)?! Das war ein gemeinsamer philosophischer Boden, von dem aus man sich verständigen konnte; das alles ist im „Neuprotestantismus", der konsequent sich entwickelnden subjektiven „freien Forschung", geschwunden. Dieselben Worte bedeuten jetzt die verschiedensten Begriffe, je nach der Zisterne, d. h. dem „System"; man versteht sich nicht mehr!

Die dogmengeschichtlichen Artikel bieten insgesamt eine treffende Illustration zum gänzlichen Mangel an Übereinstimmung der Ansichten, was aber drüben sogar als Vorzug, ja als die größere Ehre Gottes, empfunden wird! Deshalb sind nur jene Radikalen konsequent, die vom Apostolikum in der Lehre und in den Agenden nichts mehr wissen wollen. Es fehlt eben das authentische Lehramt, das durch kein „Spruchkollegium" ersetzt werden kann. Das zeigen so recht anschaulich die Abhandlungen Symbolik, Synergismus, Synkretismus, Theologie, Taufe, Transsubstantiation, Union, um nur einige zu erwähnen. — Recht apodiktisch lautet der Satz (S. 268, 38 ff) über die ersten acht ökumenischen Synoden: „Die päpstliche Bestätigung der Beschlüsse ökumenischer Synoden wurde weder geübt noch gefordert". Vgl. dagegen zB. den Kanon 28 des chalcedonense und diese Ztsch. 1886, 86 ff; 1903, 391 ff; 1904, 58 ff, 519 ff, 669 ff. —

Den Teufel möchte man am liebsten ganz los sein: „In der vorexilischen Zeit findet sich von einer Satansvorstellung keine Spur!" Allerdings fungiert er bei Hiob, aber nur als „eine Art sittenpolizeiliches Organ" in der Hand Gottes! „Der Teufel bildet daher ebenso wenig einen Gegenstand der christlichen Glaubenslehre wie die Engel, sondern muß der Vorstellungswelt des Frommen überlassen werden". S. 574, 54 ff. — Auch „die theistische Anschauung kann eine wissenschaftliche Gültigkeit nicht in Anspruch nehmen. Wir kommen im wissenschaftlichen Denken nicht zur sicheren Annahme eines persönlichen Gottes" (S. 594, 24 ff). „Der fromme Mensch, der mit seinem Gott in Verkehr stehen will, wird demnach auf Grund des Glaubens dem Theismus huldigen" (ib. 60 f). Also Gott, Engel, Teufel sind der „Frömmigkeit" anheimgegeben, von Trinität nicht zu reden! Wenn Luther heute wiederkäme!?

Wir fragen kurz: wovon handelt denn die „Theologie", die doch eine Wissenschaft zu sein beansprucht? Oder glaubt man nur die „Theodicee" (kein eigener Artikel, vgl. Vorsehung) wegdekretiert zu haben: „Es gibt keine Theodicee als Wissenschaft: aber ebensowenig gibt es eine wissenschaftliche Antitheodicee" (762, 26). Wie können wir dann aber noch von einer „Offenbarung", einem „Wort" Gottes, vom „Glauben an Gott" usw. reden, wenn wir nicht zuerst wissen, ob ein persönlicher, von der Welt unterschiedener Gott existiert? Wissenschaft handelt über das Allgemeine: was kümmern mich die individuellen „Erlebnisse" und „Erfahrungen" phantasiereicher erweckter „Frommen", die sich autonom einen Gott autosuggerieren!? Das Finale muß sein theologischer — Nihilismus!

Denselben Eindruck erhält man von den Artikeln Tradition, Traktarianismus (mit gehässigen Redensarten überladen), Transsubstantiation (durch ruhig wissenschaftliche Darstellung sich angenehm abhebend), Trienter Konzil (durch „Kraftausdrücke" hervorragend), wo in wirklich naiver Weise von der katholischen Kirche dogmatische Zugeständnisse als möglich scheinen; Verdienst, Wiederkunft Christi (?), Zweikampf („nicht entscheidet das fünfte Gebot") usw. Lehrreich ist der Art. Toleranz (und Parität) trotz der unsterblichen Wahnidee von einem Dreikirchentum. Ist denn das Wort von Augustin so schwer zu verstehen: Interficite errores, diligite homines?

Den rechten Tummelplatz aber für protestantische Deklamation und sehr „liebenswürdige" Insinuationen ergeben die Artikel Ultramontanismus und Vatikanum. Was da an Nichtverstehenkönnen der kath. Kirche geleistet wird, bedarf schon des

größten Mitleids. Nun ja, Katholiken, wie *Denifle, Grisar* usw. sind ja auch „unfähig", „unsern Luther" zu verstehen! Leichter zu erfragen wäre es gewesen, daß die Jesuitenschule in Feldkirch nicht, wie Innsbruck, Kleriker vorbildet, da sie von jeher nur Gymnasium war!

Doch hören wir, was *Harnack* im Artikel „Verfassung" den Protestanten ins „Stammbuch" schreibt: „In der Verfassungsgeschichte der Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten sind bereits alle Elemente zu finden, die in der Folgezeit eine Rolle gespielt und sich ausgestaltet haben, ja sie sind bereits sämtlich wirksam gewesen. Auch der faktische Primat Roms ist unverkennbar. Eine Revolution, um das zu erreichen, was im 4. und 5., im 9. und 11., im 16. und 19. Jahrhundert gewonnen werden sollte, war nie nötig. Immer konnte man auf bereits Vorhandenes zurückgreifen; man brauchte es nur in den Vordergrund zu schieben, zu „entwickeln" und rechtlich zu fixieren ... Komplizierter ist nichts geworden — kompliziert waren die Verhältnisse am Anfang — vielmehr ist in Wahrheit eine immer größere Vereinfachung eingetreten; das Äußerliche freilich erscheint in größerer Vielgestaltung. Einen Bruch hat nur die Reformation vollzogen. Sie hat an diesem Punkte der Organisation, der Verfassung und des Kirchenrechts, tiefer in die Geschichte und ihre Hervorbringungen eingegriffen, als an irgend einer andern. Sie hat nicht nur die mittelalterliche Kirchenverfassung bei sich zerstört, sondern sie besitzt auch keinen Zusammenhang mehr mit der Kirchenverfassung des 2. und 1. Jahrhunderts. Sie hat sich als lutherische Reformation auf den einzigen Grundsatz zurückgezogen, den sie allerdings aus den ältesten Urkunden zu begründen vermag, und mit dem sie das Wichtigste trifft, daß das Wort Gottes verkündet werden müsse und daß ein Amt für diese Verkündigung nicht fehlen dürfe". Wenn uns *Harnack* nur auch verriete, was er sich unter Gott, Wort Gottes, Christus denkt, und wie das Amt beschaffen ein müsse. Oder ist zB. Matth 28,18 ff auch kein „Herrenwort" wie Mat 16,17 ff? Doch jedenfalls eine „der ältesten Urkunden"! (Der Sperrdruck von uns!).

Noch einige Worte über Unsterblichkeit. Die Beweisführung aus der rationalen Psychologie wird abgelehnt, an ihre Stelle tritt die Sprachkritik. „Seele ist der Mensch als Einheit, Leib als Organismus vieler Faktoren; Seele als Erscheinung zarterer, vergeistigter Funktionen, Leib als Erscheinung der gröberen Daseinselemente". „Im Begriff der Seele liegt wie das Leben, so auch ... der Tod". „Und doch ist die Seele ihrem

Begriff nach wesentlich Leben" (S. 279). Man muß eben zwischen Seele und Geist unterscheiden! Nach (dem zitierten) *Cremer* verhalten sich Geist und Seele wie Lebensprinzip und Leben; sie sind sachlich unterschieden. Lehrreich ist das Ergebnis des Artikels: „Die Stellung zur Unsterblichkeit wird eine positive sein, falls (!) 1. die Gottesgewißheit als höchster konkreter Inhalt des (ethisch bestimmten) Bewußtseins vorausgesetzt wird; 2. das Eine Wunder, welches in dem Sein des Weltganzen liegt, unter dem korrekten Bilde einer schöpferischen Gottestat angeschaut wird, und demgemäß auch 3. die Zukunftshoffnung . . . in direkte Beziehung zu der Idee jener schöpferischen Gottestat gesetzt wird. Und dies ist nicht nur möglich, sondern unerläßlich". — Aber im Art. „Vorsehung" u. a. wird eine solche geleugnet; nun dann muß der „Fromme", der „reinen Herzens" ist, sich zu helfen wissen, um zur Gottesgewißheit, zum „Einen Wunder" und zur „Zukunftshoffnung" zu gelangen!

Nicht minder lehrreich ist der Art. „Willensfreiheit" (das alte Erbstück Luthers *de servo arbitrio*)! „Eine Lösung des Problems soll hiermit nicht gegeben sein: . . . Daher selbst Erasmus es für unchristlich erklärte, die Freiheit ganz durchschauen zu wollen. Eine intellektuelle Anschauung ist uns versagt. Wir empfinden nur ahnungsweise: „Es denkt in mir" (*Lichtenberg*); *cogitor ergo sum* (*Baader*); „ich bin erkannt" (1 Ko 8,3; 13,12). In der freien religiösen Selbstaufschließung der Seele weiß sich das Einzelich in und mit seiner freiesten Sonderexistenz schlechthin bedingt durch das überindividuelle All-ich; und gleichwohl wird der Reiz des Freiheitsbewußtseins gerade dem frommen Gemüte bestehen bleiben". *Qui potest capere, capiat!*

3. Ergänzungsbände. Wir müssen uns kurz fassen. Sie enthalten eine Reihe neuer Artikel; auf einige mußte ganz, auf andere teilweise verzichtet werden; in zweiter Linie zahlreiche Nachträge, die den Verfassern überlassen blieben. „Die Folge ist eine nicht völlige Gleichmäßigkeit" . . . „Jedem Mitarbeiter sollte es unverwehrt sein, sich zu geben, wie er ist". Das gilt auch von der ergänzten Literatur. Nur die wichtigeren historischen und statistischen Artikel von verstorbenen Verfassern wurden ergänzt; die Zusätze und Berichtigungen sind ziemlich zahlreich. Im Verzeichnis der Mitarbeiter sind nur neue Artikel, sowie Nachträge zu fremden aufgeführt. Das Schlußverzeichnis zählt nur kurz die Reihe der Artikel auf, von Verweisen wurde abgesehen, auch von einem alphabetischen Index.

Beachtenswert ist eine Reihe biblischer Artikel: Agrapha, Apokryphen, Archäologie, Ausgrabungen, Bibeltext und Übersetzungen (größtenteils von *Nestle*), Gleichnisse Jesu (*Fonck* gar nicht erwähnt!), Pseudepigraphen. Mehr philosophischer Natur sind: Animismus, Atheismus, christlich-soziale Bewegung, Modernismus, Monismus, Naturwissenschaft und Theologie, zu denen zahlreiche Asterisken zu machen wären. — Aus Kirchenrecht ist neben dem guten Artikel von *Stutz*, „Eigenkirche-kloster" noch Inquisition zu erwähnen, wo aber das Werk von *Schäfer* (prot.) zu wenig benützt scheint. — An statistischen Artikeln mangelt es nicht; so ziemlich alle Länder, in denen Protestanten sich aufhalten, sind sorgfältig gebucht. Interessant ist Deutschland mit seinen ca. 250 Konfessionsbezeichnungen (im kleinen Thüringen allein 9 „Landeskirchen"), England mit seinen unzähligen Sekten, Nord-Amerika mit seinen rund 200 denominations! Uns Österreicher interessiert der sehr temperamentvolle Artikel „Los von Rom", wo gewissenhaft die „Reingewinne" aufscheinen; nun sie rühren vom „Reinmachen" her, sind aber nicht gerade immer an sich „rein"! In Portugal ist endlich „allem Guten Tür und Tor geöffnet", auch dort kann die „Evangelisation" beginnen. In dem sehr lehrreichen großen Artikel „Missionen" (kathol. und protest.) hat der Setzerteufel aus der geplanten Hochschule der Jesuiten in Japan leider eine „Kochschule" gemacht. — Dankenswert ist eine Statistik der prot.-theol. Zeitschriften.

Zur Geschichte der Theologie im XIX. Jahrh. liegen Art. für England, Frankreich, Rußland, Schweden etc. vor; ebenso eine Übersicht über „Jesus Christus" v. 1900—1912 (Mythus, Ausbau der Mythentheorie, Abwehr). Da wird man an die schreckliche Fragestellung von *Fr. Dav. Strauß* und *Eucken* erinnert: Was bleibt dann heute noch vom Christentum?! Interessant ist auch, daß Protestantismus und Mohammedanismus allein kein Opfer haben von allen „Religionen". Kein Opfer, keine Priester. Christus ist aus so vielen Kirchen verbannt, die einzige Taufe und die ist nicht mehr notwendig, um „Protestant" zu sein! Gott sei Dank, daß wohl sehr viele getaufte „Protestanten" nicht nach ihrer Theologie leben, sondern nach dem kleinen Katechismus und der inneren Gnade Gottes. Den „Theologen" aber, die anders denken und anders dem Volke vorpredigen, steht es schlecht an, über katholische „Wahrheitsliebe" zu Gericht zu sitzen!

Die Biographien sind reichlich vertreten, die Todesernte war groß; es scheint schon ein eigener Typus für dieselben zu existieren; sie klingen fast wie die Nachrufe am Grabe. Bei allen

weiß man das Gute hervorzukehren, das minder Gute im milden Lichte erscheinen zu lassen. *Kalthoff* war doch schließlich „ein guter Geselle“, *Jatho* ist leider zu spät gestorben, doch es melden sich schon Vorzeichen in den Zeitschriften und Broschüren. Von Katholiken wären zu erwähnen: Birgitta, Elisabeth (*Michael* nicht genannt zur Vertreibung von der Wartburg), Gertrud (gegen *Michael*), Leo XIII, Max von Bayern, der Gegenreformator, Schell.

Über die „Evangelisation“, besonders in katholischen Ländern wird man auf katholischer Seite wohl etwas verschieden denken, besonders in Betreff Italiens. (s. Italien.)

Aus allen Artikeln leuchtet die Uneinigkeit der verschiedenen prot. Gemeinschaften hervor, fürwahr das traurige Ergebnis der Trennung von Rom!

Mußten wir vom katholischen Standpunkte aus vieles anders werten, so ist es doch eine Forderung der Gerechtigkeit, ebenso rückhaltlos das Gute anzuerkennen, das in vielen nicht konfessionell gerichteten Artikeln auch dem kath. Theologen geboten wird. Herausgeber und Verlag haben opferfreudig das unter so schwierigen Arbeitsverhältnissen Mögliche geleistet. Statt der versprochenen 18 Bände liegen jetzt 24 vor (1896—1913).

Innsbruck. Josef Brandenburger S. J.

Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Unter Mitarbeit von St. von Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch, N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt und F. Tillmann, herausgegeben von *Gerhard Esser* und *Joseph Mausbach.* Zweiter Band (8°, X u. 500 S.) Dritter Band (8°, VIII u. 434 S.) I. Kösel. Kempten-München 1913. M. (4 + 4), geb. M. (5 + 5).

Der erste Band der vorliegenden Apologetik, welcher in dieser Zeitschrift (ZfkTh 1912, S. 599 ff) besprochen wurde, hat überall bei den Theologen und in der gebildeten katholischen Laienwelt eine freundliche Aufnahme gefunden. An Umfang geringer, an Inhalt und Form gleich, reihen sich ihm der zweite und dritte Band an.

Es war gewiß keine leichte Aufgabe, die sich der Verfasser des ersten Teiles des zweiten Bandes, Dr. *Fritz Tillmann,* gestellt hat, die Quellen des Lebens Jesu, ihre Entstehung und ihren Wert bei der fast unübersehbaren Fülle des Materials knapp und klar auf bloß 120 Seiten zu behandeln. Diese Aufgabe löste er in anerkennungswerter Weise. Aus der fast verwirrenden Menge von Fragen und Problemen, welche hier z. B. schon die

Vergleichung der Synoptiker untereinander und des Johannesevangeliums mit diesen aufwerfen, hat er eine solche Auswahl getroffen, daß er keines der bedeutenderen Probleme und Schwierigkeiten außeracht läßt, ohne den Leser mit Detailuntersuchungen zu ermüden. Es werden zuerst die außerbiblischen Quellen des Lebens Jesu und das Zeugnis Pauli angeführt (S. 6—16), dann die Entstehung der synoptischen Evangelien besprochen (S. 17—36), das synoptische Problem und dessen Lösungsversuche vorgelegt (S. 37—50), der geschichtliche Wert der synoptischen Evangelien nachgewiesen (S. 51—76), und schließlich das vierte Evangelium in seinem Ursprung, dem Verhältnisse zu den Synoptikern und dem geschichtlichen Werte nach geprüft (S. 77—118). Über den Wert der apologetischen Methode, welche T. öfter nach dem Vorgehen mancher anderen Apologeten anwendet, sich nämlich methodisch und polemisch auf den Standpunkt des Gegners zu stellen, kann man geteilter Meinung sein. Doch werden auch die positiven Beweise genügend berücksichtigt, so daß das (S. 117) zusammengefaßte Resultat jedenfalls als vollkommen berechtigt erscheinen muß: „Unser Wissen um den Herrn und seine frohe Botschaft ruht auf festem, geschichtlichen Grund. Die Zeugen seines Lebens und seiner Lehre entsprechen im höchsten Grade den Anforderungen, welche eine kritische Untersuchung an sie stellen darf und muß.“

Nicht loben können wir ein gewisses Bestreben des Verf.s, traditionelle Positionen wegen auftauchender Schwierigkeiten allzu leicht aufzugeben, und eine gewisse Neigung zur Bevorzugung der neueren Hypothesen, durch welche sich seine etwas schwankende Stellung in einigen Punkten (zB. über die Tempelreinigung, S. 4 f, über die Entstehungszeit von Mt S. 25 f, Lc S. 27, Mc 33) erklärt. — Der auf S. 4 angeführte, etwas mißverständliche Satz, daß die Evangelisten „keine Geschichte nach historisch-kritischer Methode schrieben“, scheint durch die angeführten Beispiele nicht genug erhärtet. — Bei der Abhandlung über das Markusevangelium hätten wir eine größere Würdigung und Betonung der Gründe für die Echtheit des Markusschlusses gewünscht. — Weiter scheint die Traditionshypothese (S. 40 ff) nicht genügend widerlegt zu sein und auch die Lösung durch die Verbindung der Traditions- und Benützungshypothese (S. 43) zu wenig eingeschätzt. — In dem Schlußabsatze (S. 117,8) wäre die Aufgabe der Gnade bei dem Glaubensakte und ihr Einfluß auf die Gewißheit der *praeambula* präziser auszudrücken. — Bei einigen Zitaten vermißt man die Belege (*Origenes* S. 25, *Jülicher* 32, *Augustinus* 42).

Im zweiten Teile (Jesus Christus der göttliche Lehrer der Menschheit) zeigt uns Dr. *Gerhard Esser* zuerst die Irrwege

der modernen liberalen Theologie vom Anfange der sogenannten Aufklärung bis zu den letzten Ausläufern der rationalistischen Jesu-Forschung, welche, um das Problem Jesu zu lösen, mit verwegener Hand zur Pathologie greift oder sogar bis zur Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu kommt. Schon diese widerspruchsvollen Behauptungen der Gegner, welche im ersten Kapitel (S. 123—168) der Kritik unterworfen werden, sind ein Beweis der Messianität und der Gottheit Jesu. Positiv wird dieselbe im folgenden Kapitel (Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 169—251) nachgewiesen. Es schließen sich dann an die Abhandlungen über die Wunder und Weissagungen Christi (S. 128—195), über seine Heiligkeit und Lehrweisheit (S. 195—226) als Kriterien der Wahrheit und der Göttlichkeit seiner Religion. Die Sprache ist zwar leichtfaßlich, aber dem erhabenen Gegenstand entsprechend schön und anziehend, so daß man mitunter einem begeisterten Prediger zuzuhören wähnt oder eine tiefempfundene Meditation zu lesen glaubt.

Dem Fachmanne wäre bei den Beweisen für die Messianität und die Gottheit Christi hie und da eine eingehendere Exegese des Schrifttextes, und eine größere Berücksichtigung der gegen den Text erhobenen Schwierigkeiten erwünscht. Auch hier wäre, wie im 2. Teile des ersten Bandes bei den Argumenten wegen der ermüdenden Länge einiger Beweise eine kurze Übersicht oder knappe Zusammenfassung am Schlusse des Argumentes angezeigt. Bei einigen zitierten Sätzen fehlt der Name des Autors oder ein genauer Beleg (S. 37, Abschn. III, Z. 2, S. 59 b *Harnack*, S. 153 b heil. *Augustin*, S. 168, Abschnitt II, S. 184 bei *Lessing*). — Auf S. 141, Z. 21 ist statt „ihre historische Glaubwürdigkeit“ zu lesen „eine noch größere historische Glaubwürdigkeit.“

P. *Stanislaus von Dunin-Borkowski* legt in dem dritten Teile dieses Bandes in knappen aber markanten Zügen eine apologetische Abhandlung über die Kirche (Die Kirche als Stiftung Christi, S. 357—497) vor. Die Gründung der Kirche (S. 357—382), ihre Stiftungsurkunden (382—403), der innere Aufbau (S. 404—428), die Geschischte der ältesten Kirchenregierung (429—452), die Unfehlbarkeit des Lehramtes und ihr Verhältnis zu den Offenbarungsquellen (S. 453—477) werden der Reihe nach behandelt. Ein Abschnitt über das „Göttliche und Menschliche in der Kirche“ schließt die Ausführungen und bietet zugleich den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten, welche aus einer einseitigen Betrachtung des von Christus gestifteten Kirchengebäudes entstehen könnten. Die ganze Abhandlung ist in der Anlage originell und bietet auch in Einzelheiten manches Neue. Viele neue und schöne Gedanken enthalten z. B. 1. Kapitel, § 2 (Die Gemeinde Jesu als Kirche) über

die in den ältesten christlichen Quellenschriften enthaltenen Beziehungen zwischen dem jüdischen Gesetz und dem Messiasglauben, über die „weltweiten Gedanken im Zeitalter Jesu Christi“ (S. 378), über „die Richtlinien bei der Grundlegung der Organisation“ der Kirche (S. 430), und über „den dogmatischen Begriff der mündlichen Überlieferung“ (S. 472 ff.)

Einige dogmengeschichtliche und theologische Probleme werden weitere Kreise vielleicht weniger interessieren. So zB. die etwas abstrakte Untersuchung des Ursprunges des ἱερεῖς (S. 42 ff). Der Verf. meint, daß Mt 18,18 nicht notwendig in dem Zusammenhange gesprochen wurde, in welchem es vom Evangelisten in dem Kapitel eingereiht ist. In dem Falle könnte man dann natürlich aus dem Kontexte auch nicht beweisen, daß die Worte bloß zu den Aposteln gesagt wurden. — Etwas unklar ist uns geblieben, was der Verf. vom Verhältnis des Reiches Gottes zur Kirche Christi denkt (S. 371), sowie welche Meinung er von dem Gebrauche der Worte ἐπίσκοπος und πρέσβυτερ im N. T. hält (S. 440 ff).

Die zwei Abhandlungen des dritten Bandes, welche eine Apologie der Kirche vom Standpunkte der Geschichte und der Kultur enthalten, sind wegen der aktuellen Fragen, die dort behandelt werden, für den Leserkreis des Werkes von besonderer Wichtigkeit.

Eine Fortsetzung des vorhergehenden Teiles bildet die von *J. P. Kirsch* verfaßte, 164 Seiten umfassende Abhandlung „Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung.“ — Es ist ein rascher Gang durch die Kirchengeschichte nach den hauptsächlichsten Richtungen hin, nach denen sich das Leben der Kirche im Laufe der Jahrhunderte ihres Bestehens entfaltet hat; in kurzer Zusammenfassung wird die geistige und moralische Größe des Wirkens und des Schaffens der Kirche gewürdigt. Nach der übersichtlichen Darstellung der Ausbreitung der Kirche (1. und 2. Kapitel, S. 1—30) wird eine Übersicht über die Entwickelung der kirchlichen Glaubenslehre gegeben (3. Kapitel, S. 31—44), dann die Kirche als Mutter der Heiligen (4. Kapitel, S. 45—72), als die Lehrmeisterin der wahren Nächstenliebe (5. Kapitel) nachgewiesen, ferner ihr Einfluß auf das Leben der Völker im allgemeinen (6. Kap., S. 73—84), besonders aber auf die Wissenschaft und die Kunst (7. Kapitel, S. 85—109) geschildert, endlich ihr Verhältnis zu den Häretikern und den nicht katholischen Religionsgemeinschaften erwähnt (8. Kap., S. 110—164). Auch in diesem Teile ist auf wenigen Seiten eine große Fülle des Stoffes zusammengedrängt; trotzdem erscheint keine der bedeutenderen Vorwürfe der Gegner unberücksichtigt, die alle in knapper Form, aber befriedigend gelöst werden.

Bloß in dem letzten Kapitel (Die Kirche gegenüber der häretischen Bewegung und den nichtkatholischen Religionsgemeinschaften) scheint uns das Prinzipielle des Verhältnisses der Kirche gegenüber der Häresie nicht ganz präzis dargelegt zu sein. Der Verfasser vertritt die Meinung, daß das frühere Einschreiten der Kirche gegen die Häresie durch äußere Mittel auf den damaligen juristischen Anschauungen fußt (S. 142) und der früheren Form der Verbindung zwischen Staat und Kirche entsprang (S. 140), und daß bei den jetzigen Rechtsanschauungen und der jetzt herrschenden Beziehung der beiden Gewalten nicht bloß die Praxis des Verfahrens, sondern auch die theoretischen Anschauungen einen Wandel erfahren haben (S. 143). Dadurch scheint uns aber die von den Andersgläubigen gemachte und auch von manchen Katholiken empfundene Schwierigkeit nicht gelöst, sondern eher vergrößert. Denn, wollen wir nicht ein relatives Recht und somit eine relative Wahrheit annehmen, so müssen wir aus dem vom Verf. gesagten schließen, daß die damaligen Anschauungen objektiv falsch waren, daß also das gesamte kirchliche Verfahren auf objektiv falschen Grundlagen ruhte. Die (S. 137, Abschn. II) angedeutete Parallele zwischen den Heiden und Häretikern in ihrem Verhältnis zur Kirche, tut nichts zur Sache, da die Häretiker als getrennte Glieder der Jurisdiktion der Kirche unterworfen bleiben, während die Ungetauften in gar keiner Weise der juridischen Gesellschaft der Kirche untergeordnet sind.

Bei der sonst sehr wertvollen Abhandlung über die Kirche in ihrem Verhältnis zu der Kunst haben die großartigen Schöpfungen der Gotik (S. 133) zu wenig Berücksichtigung erfahren.

Der zweite Teil dieses Bandes (Die Kirche und die moderne Kultur von Dr. *Joseph Mausbach*) soll uns die einzigartige Größe und religiöse Bedeutung Jesu Christi und seiner Kirche durch eine tiefere Betrachtung derselben Kirche in ihrem Verhältnis zur Kultur im allgemeinen und in ihren Einzelgebieten darlegen. Wer weiß, welche Verwirrung gerade in diesen Begriffen: Kultur, Persönlichkeit, Fortschritt usw. in den breiten Schichten auch der gebildeten Welt herrscht, und wie gerade diese Schlagwörter im Kampfe gegen die von Christus gestiftete Autorität ausgenützt werden, wird für diesen Teil dem Verfasser besonderen Dank wissen. — Nachdem M. die grundsätzliche Stellung der Kirche zur Kultur dargelegt (S. 167—218), spricht er im weiteren (Seite 219—271) über die „formalen Prinzipien der Kultur“, wobei er die Stellung der Kirche zum Fortschritt, Persönlichkeit, Freiheit usw. und ihren Einfluß auf diese kulturellen Faktoren darlegt. In dem letzten Abschnitt (106—217) werden dann die Einzelgebiete der

Kultur (Wissenschaft, Kunst, Moral, Wirtschaftsleben u. a.) in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von den belebenden Prinzipien der Kirche behandelt. Wie im ersten Teile des ersten Bandes bemüht sich auch hier der Verfasser vor allem durch eine schöne, der modernen Denkungsweise angepaßte Sprache den Leser zu fesseln. Besonders mit Rücksicht auf die anziehende Form sind die Ausführungen M.'s zu dem Besten zu rechnen, was über den Gegenstand geschrieben wurde.

Dem Fachmanne wäre freilich hie und da doch eine etwas präzisere Fassung bes. bei den Begriffsbestimmungen (so zB. bei dem über die *potestas indirecta* S. 373 und 377 gesagten) erwünscht. Mißverständlich ist, was der Verf. (S. 179, Z. 8) von den materiell Irrgläubigen als „eigenen Kindern" der Kirche sagt. Bei einigen Zitaten wären Belege zu erbringen (*Flammarion* S. 87, *hl. Augustin* 110, *Eckart* 122, *Goethe* 145, *Schiller* 155 u. a.). S. 149, Abschnitt zwei ist *C. A. Kneller* zu lesen.

Das dem ersten Bande des Werkes in dieser Zeitschrift (1912, S. 602) gespendete Lob kann man auch von den zwei vorliegenden Bänden aussprechen. Abgesehen von einigen Punkten, deren Erwähnung bei der Besprechung der einzelnen Teile geschah, entspricht das ganze Werk dem Inhalte und der Form nach vollkommen den Anforderungen, die man auf eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete stellen muß. Den Rahmen einer Apologetik im strengen Sinne (als Beweis der Glaubwürdigkeit des Dogmas) übersteigt eigentlich das Werk, besonders im letzten Teile, der sich zu einer Apologie nicht bloß der kirchlichen Gewalt und des kirchlichen Lehramtes, sondern auch der einzelnen Institutionen der Kirche (zB. der Ehelosigkeit) gestaltet. Selbstverständlich wird das Buch nicht die Fachschriften ersetzen können für diejenigen, welche auf den hier besprochenen Gebieten eine tiefere wissenschaftliche Ausbildung wünschen, aber den Zweck, in relativ leichter Form den breiten Schichten der Intelligenz eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens zu bieten und die Waffen zu der Lösung der hauptsächlichsten Schwierigkeiten gegen den Glauben zu liefern, wird es vollends erreichen. Für den Prediger und den Redner enthält es ein sehr wertvolles und umfangreiches Material.

Möge nur das Werk eine recht große Zahl von Lesern finden und bei recht vielen die Überzeugung wecken, daß auch heute noch die Worte wahr sind: *Christus heri et hodie, ipse et in saecula!*

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Biblische Zeitfragen, fünfte Folge, herausgegeben von *J. Rohr* und *P. Heinisch,* Münster i. W. 1912. — Heft 6/7 Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte, von Prof. Dr. *Norbert Peters* in Paderborn. Heft 9/10 Die Kunstform der althebräischen Poesie von Prof. Dr. *Seb. Euringer* in Dillingen a. D.

1. Prof. *Peters* greift einige Abschnitte der allgemeinen Einleitung heraus und bringt die Textgeschichte der hebräischen Bibel und der lateinischen Vulgata in einem knappen, populärwissenschaftlich gehaltenen Abriß zur Darstellung. Im Anschlusse hieran handelt er dann über die Aufgabe der Textkritik gegenüber der hebräischen Bibel, bezw. der Vulgata. Die Ausführungen des durch seine textkritischen Arbeiten über die Bücher Samuels und Jesus Sirach bekannten Gelehrten sind auch für Theologiestudierende, welche sich über die hier behandelten Fragen, die Textgeschichte der hebräischen Bibel und die alttestamentliche Textkritik vor allem schnell und leicht orientieren wollen, recht lehrreich. Dies gilt besonders von den Abschnitten II „Die älteste Beschaffenheit der heiligen Schriften Israels“ und III „Die weitere Geschichte der hebräischen heiligen Bücher“, in welchen Prof. *Peters,* mit Vorliebe aus dem Schatze seiner eigenen textkritischen Arbeiten schöpfend, viele treffliche Bemerkungen und instruktive Beispiele zusammengetragen hat. Den drei über die hebräische Bibel handelnden Abschnitten gegenüber (S. 6—54) treten die zwei letzten Abschnitte über die Vulgata (S. 54—71) etwas zu sehr zurück; sie scheinen wohl mehr als ergänzender Anhang gedacht zu sein. Auch werden nicht alle Sätze des Verfassers über die Authentie der Vulgata, wenigstens in der denselben gegebenen Fassung, in gleichem Maße die Zustimmung der Theologen finden. Dieser letzte Teil ist wohl deswegen auch so knapp gehalten, weil hier der Verfasser nicht viel Neues vorbringen konnte; um so mehr aber tritt seine große Erudition im ersten Teile dem aufmerksamen Leser entgegen: eine große, sehr zerstreute Literatur ist sorgfältig verwertet; aktuelle Kontroversfragen, wie die Frage über das Alter der hebräischen Schrift, sind kurz und treffend in die Darstellung verwoben; ebenso treffend ist die richtige Stellungnahme des Textkritikers gegenüber der heute vielfach so beliebten Heranziehung metrischer Systeme als Kriterien der Textkritik gekennzeichnet, so daß selbst der Fachmann mit Dank für so mannigfache Anregung die schöne Schrift aus der Hand legen wird.

2. Prof. *S. Euringer* bespricht in seiner recht übersichtlich disponierten Schrift zunächst die Zeugnisse der alten jüdischen

(Ps.-Philo, Josephus Flavius) und christlichen Schriftsteller (Origenes, Eusebius, Hieronymus, Augustinus, Kosmas Indikopleustes, Isidor von Sevilla), welche als Traditionszeugnisse für die Kenntnis einer althebräischen Metrik angerufen werden, die aber einen sicheren Schluß nicht zulassen. Sodann zeigt er, daß auch aus den beiden Talmuden und den späteren rabbinischen Schriften keine Überlieferung zugunsten eines Metrums in der Bibel zu gewinnen ist. Die Erforschung eines Metrums mußte daher aus dem Text der Bibel selbst erfolgen. Aber wie viele Systeme sind nicht seit dem 17. Jahrhundert von den gelehrten Metrikern aufgestellt worden! Prof. *Euringer* hat sich die Mühe gegeben, dieselben möglichst vollständig vorzuführen. Er teilt die aufgestellten Systeme in die beiden Gruppen, die rhythmischen und metrischen Systeme, ab und bespricht dann kurz, meist die chronologische Zeitfolge einhaltend, die einzelnen Systeme. Von Wert ist, daß er dieselben möglichst mit den eigenen Worten ihrer Vertreter skizziert. Sein Schlußurteil klingt, man begreift es wohl, recht resigniert, ja skeptisch aus (S. 63): „Hier ist das einzig greifbare Resultat die Resignationstheorie der Neueren (*König, Rothstein* usw.): Kein Metrum, sondern ein „schwebender“ Rhythmus. Daher scheint es bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung das einzig Richtige zu sein, zu erklären: Die Hebräer waren auf dem Wege zu einem reinen Rhythmus und vielleicht auch zu einem Metrum, sind aber auf halbem Wege stehen geblieben und über einen unvollkommen durchgeführten Gedankenrhythmus (Parallelismus und Ḳinâvers) nicht weit hinausgekommen.“ Der Referent kann sich zwar der Skepsis in Sachen der hebräischen Metrik selbst nicht ganz entwinden; doch möchte es ihm scheinen, daß das Urteil des Verfassers etwas zu skeptisch ausgefallen ist. Zum mindesten hätten manche guten Beobachtungen und richtige Bemerkungen der Metriker bessere Hervorhebung verdient, zB. die Bemerkungen *Zorells* zur Aussprache (Vokalisation) des Hebräischen oder auch die Untersuchungen *Grimmes* und *Schlögls* zur hebräischen Vokallehre. Auf die Verschiedenheit der althebräischen Aussprache von der jetzt üblichen massorethischen Vokalisation hat *N. Peters* in seinem oben erwähnten Werke (S. 12) mit Recht hingewiesen. Manche Metriker haben doch wohl allzu starr an der massorethischen Vokalisation festgehalten.

Zu ungünstig aber dürfte das Urteil von Prof. *Euringer* über die hebräische Strophik lauten. Er schreibt (S. 79): „Die hebräischen Dichter hatten meines Erachtens in der Regel nicht die Absicht, die logischen Abschnitte ihrer Dichtungen gleichartig zu gestalten. Sie waren auf dem Wege zu einer Strophik im klas-

sischen Sinne, haben aber dieses Ziel noch kaum recht ins Auge gefaßt.“ Man braucht gewiß nicht alle Aufstellungen *Zenners* u. *D. H. Müllers* im einzelnen anzunehmen; in ihren Hauptpunkten aber dürften die Ergebnisse der Untersuchungen *Zenners* und *D. H. Müllers,* bezw. *N. Schlögls* von bleibendem Werte sein. Auffallend ist, daß der Verfasser in dem Abschnitte über die Strophik wohl die Arbeiten von *D. H. Müller* gebührend hervorhebt, die diesen mindestens ebenbürtigen Arbeiten von *N. Schlögl* aber nicht erwähnt. Freilich ist es oft schwer, solche Arbeiten, die in verschiedenen Zeitschriften zerstreut veröffentlicht sind, zusammenzutragen; um so mehr verdient die angestrebte und zum größten Teile auch erreichte Vollständigkeit in der Sammlung des die althebräische Metrik betreffenden Materials Anerkennung und Lob.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Die Allegorie des Hohen Liedes. Ausgelegt von P. *Romuald Munz O. S. B.* Freiburg 1912, Herdersche Verlagsbuchhandlung. X u. 306 S. M 5.60.

„Das Hohelied schildert den übernatürlichen Liebesverkehr zwischen Gott und den Menschen, und zwar unter dem Bilde der ehelichen oder bräutlichen menschlichen Liebe“. Mit dieser These beginnt der Verfasser in der Einleitung (S. 1) die Darlegung seiner im Kommentar befolgten Grundsätze. Mit diesem ersten Satze schon stellt sich P. *R. Munz* ganz und mit Nachdruck auf den Boden der traditionellen und kirchlichen Erklärung des Hohen Liedes und diesem ersten Grundsatze entsprechen auch die weiteren: „Man kann es nicht oft genug wiederholen: es gibt kein anderes Mittel zur richtigen Erklärung des HL als das alte, von der Synagoge und der Kirche bezeugte und stets angewandte, die Allegorie, jene Art der Erklärung, die den sinnlichen, körperlichen Bildern, die in diesem Liede reden und lehren, ihren höheren geistigen, d. h. ihren eigentlichen Sinn gibt“ (S. 14). „Es erscheint daher für einen katholischen Erklärer nicht ratsam, in einseitiger Weise nur den Buchstaben des HL zu erforschen, von dem allegorischen aber abzusehen“ (S. 8). „Die Geschichte der Auslegung des HL zeigt, daß alle natürlichen Deutungsversuche scheitern. Auf dem Standpunkte, auf dem die Vertreter dieser Auslegung stehen, ist die richtige Erklärung eine physische und psychologische Unmöglichkeit“ (S. 10). Kurz und gut, ohne sich zu sehr in Einzelnheiten zu verlieren, lehnt P. *Munz* die profanen Deutungsversuche

ab, vermeidet es auch taktvoll, in seinem Kommentar die von gewisser Seite dem HL zugeschriebenen Laszivitäten zu berühren, umso mehr aber rückt er in der allegorischen Erklärung die schönsten und *ad hoc* passendsten Aussprüche der Väter und der großen Theologen und Mystiker in den Vordergrund.

Eines muß jedoch, um der Arbeit des Verfassers gerecht zu werden, noch besonders hervorgehoben werden: *Munz* beabsichtigte nicht, eine allseitige Erklärung des HL vorzulegen, „aus praktischen Rücksichten konnte er in seinem Kommentare nur die Deutung auf die Kirche durchführen" (S. 6). Diese Beschränkung bezüglich des Gegenstandes und des Zweckes des Werkes kommt wohl auch in dem von ihm gewählten Titel: „Die Allegorie des Hohen Liedes" zum Ausdruck. Ob aber der Verfasser mit seiner etwas zu ausschließlichen Deutung auf die Kirche Jesu Christi, gegenüber welcher die allegorische Deutung des HL auf die wechselseitige Liebe Jahwes und seines Bundesvolkes Israel zu sehr zurückzutreten scheint (S. 7—8), sich allgemeine Zustimmung und Anerkennung verschaffen wird, möchte dem Referenten wohl zweifelhaft erscheinen. Die geistreiche Art und Weise, mit welcher zB. P. *Joüon* in seinem Kommentar (Le Cantique des Cantiques, Paris 1909) die allegorische Deutung des HL auf die wechselseitige Liebe Jahwes und seines Bundesvolkes durchgeführt hat, verdient gewiß Beachtung, auch wenn man nicht gerade alle seine Ansichten und Erklärungen annehmen will. Damit sei aber der Eigenart und dem hohen Werte des Munz'schen Kommentares kein Eintrag getan; denn die von ihm beabsichtigte Seite der allegorischen Deutung des HL ist, wie bemerkt, zu einer schönen, edlen und wahrhaft erbauenden Darstellung gebracht. In dieser Hinsicht hat dieser neue Kommentar zum HL sowohl seinen Wert für sich als auch als Ergänzung und Weiterführung der Erklärungen anderer Autoren, speziell jener von P. *Joüon.* Mögen protestantische Kritiker immerhin lächeln über dieses „echte Produkt beschaulicher Klosterzelle" (*G. Beer* in „Theologische Rundschau" XV (1912) S. 427), diese und andere, noch schroffere Äußerungen protestantischer Kritiker zeigen nur, daß, wenn irgendwo, so in der Auffassung des richtigen Sinnes des HL die Kluft zwischen der kirchlichen Auffassung und jener der modernen Pseudokritik unüberbrückbar ist.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Die Reden und Briefe der Apostel mit Einschluß der Apokalypse in deutscher Nachbildung und Erläuterung von *Gerhard Terwelp.* 2. Aufl. Bonn 1912 Hanstein. VIII u. 427 S. 8°. M. 3.—, geb. M. 3.60.

Wenige Bücher können sich mit dem vorliegenden messen, wenn es sich darum handelt, wie Studierende und Seelsorgspriester ins Verständnis der Lehrschriften des N. T. eingeführt werden können. Gewöhnlich hat der Theologe nur den einen oder andern der Paulusbriefe im Kolleg gehört, das übrige bleibt ihm ein verschlossenes Land. Da bietet sich nun das Werk *Terwelps* jedem als verläßlichen Führer zur versiegelten Quelle des Apostelwortes, aus der er soviel des Belehrenden und Erbauenden entnehmen kann. Der Leser findet in ihm die 21 Reden der AG (die Stephanusrede ist als dem Thema nicht entsprechend ausgeblieben), dann die Sendschreiben des Völkerapostels und die katholischen Briefe, jede Gruppe historisch geordnet, und das einzige prophetische Buch des N. T., die Offenbarung des Sehers von Pathmos. Das in ihnen niedergelegte Gotteswort wird nicht in Form einer Übersetzung oder eines Kommentars vorgelegt, sondern in einer mustergültigen Paraphrase geboten. Die Grundsätze, welche den Verfasser bei Ausarbeitung derselben leiteten, sind S. V—VIII jedem zur Nachprüfung vorgelegt.

Wenn T. in ihnen bei vollster Abhängigkeit vom Gedankeninhalt des hl. Textes, die er als ersten Grundsatz aufstellt, die volle Freiheit in der Darstellung für sich in Anspruch nimmt, so hat er entschieden das richtige getroffen. So sind alle die abgebrochenen Sätze des hl. Paulus vervollständigt, seine oft sprunghafte Beweismethode durch Einfügung der Mittelglieder und Übergänge ergänzt, lange Perioden in kürzere, geschickt geformte Satzgebilde aufgelöst, dunkle Stellen durch gelegentlich eingefügte Bemerkungen dem Verständnis nähergerückt. Das ganze liegt vor uns in wohlklingender deutscher Sprache, die dem Leser die reife Frucht mühevoller Arbeit in anmutigster Zier darbietet.

Um eine Probe von der Brauchbarkeit des Werkes zu haben, beginne man mit einer Rede der AG oder einem der kurzen Briefe (Philemon 2 3 Joh), lese zuerst die knappe Inhaltsangabe, dann einen Sinnabschnitt aus der lateinischen Vulgata, darauf *Terwelps* Paraphrase und sodann wieder denselben lateinischen Text. Man wird staunen über die Fülle von Licht und Verständnis, die man durch die einmalige Lektüre der Nachbildung T.s fast mühelos gewonnen hat. Solche kleinere Versuche werden jeden Leser veranlassen, weiter sich hineinzuwagen ins Dunkel und zunächst an einen leichteren der

größeren Briefe sich zu machen, etwa 1 Petr, Eph, Phil und endlich auch jene Schriftstücke nicht weiter zu umgehen, die man nur vom Hörensagen kennt als erfüllt von undurchdringlichen Geheimnissen, Rom, 2 Kor, Hebr u. Apok.

Es liegt mir bei der Dankesschuld, der ich dem Verfasser gegenüber mich bewußt bin, ganz ferne, mein Urteil durch Beifügung einiger tadelnden Bemerkungen abzuschwächen und die eine oder andere wohl mißglückte oder minder gelungene Wiedergabe einer dunklen Stelle hier namhaft zu machen. Nur einen Wunsch betreff der Anordnung des Werkes kann ich nicht unterdrücken: ich wünschte, daß die Einteilung der Apostelbriefe etwas eingehender gegeben würde. Dies soll indes nicht in den Vorbemerkungnn geschehen, die ja immer kurz gehalten sein müssen, sondern im Texte selbst; es bleibt sich gleich, ob es geboten werden soll durch Überschriften einzelner kleinerer Sinnabschnitte oder durch Randbemerkungen (die Verszahlen sollten dann in den Text kommen). Wenn zB. der Leser die augenblicklich zu beweisende These in Sperr- oder Fettdruck hervorgehoben sieht und am Rande auf den 1. u. 2. Beweis, die Lösung des Einwurfes und die Digression aufmerksam gemacht wird, kann er noch leichter den Gedankengängen der Apostel folgen.

Das eine möchte ich noch empfehlen, daß in der nächsten Auflage auch die Rede des hl. Stephanus, die, wie gesagt, streng genommen nicht ins vorliegende Werk gehört, im Anhang beigefügt werde. Freilich stellt ihre Wiedergabe hohe Anforderungen an den Paraphrasten, da dieser die Gedanken des hl. Erzmartyrers, welche in der Wiedergabe des hl. Lukas gar nicht direkt hervortreten, einfügen muß (vgl. diese Zeitschrift 1913, S. 361 f).

So sei der aufrichtigste Wunsch ausgesprochen, daß das vorzüglich brauchbare Werk seinen Weg zu vielen Theologen und Priestern finden und ihm schneller, als es diesmal geglückt ist, eine Neuauflage beschieden sein möge.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Katholische Volksbibel. Übersetzt und ausgewählt von Dr. *Alfons Heilmann.* Mit 40 farbigen Bildern von Prof. *Gebhard Fugel.* Buchschmuck von *K. Köster.* Kempten, Kösel 1912. X u. 917 S. Lex. 8. Volksausgabe geb. M. 16.50, Prachtausgabe mit 45 Bildern M. 30.—.

Die neue stattliche Bibelausgabe, die durch vereinte Arbeit eines Theologen und zweier Künstler geschaffen ward, ist in mehr als einer Hinsicht der Beachtung wert. Zunächst unterscheidet sie sich dadurch von den üblichen deutschen Bibeln, daß sie im

A. T. nur in den Psalmen den gesamten hl. Text bringt; durch Auslassung von Genealogien, Doppelberichten und anderer fürs Volk minder wichtiger Partien ist den Bedürfnissen des letzteren entgegengekommen und zugleich konnten die Anmerkungen auf ein Minimum reduziert werden. So sind von den Büchern der Chronik fast nur die Berichte vom Tempelbau zwischen 2 Sam und 3 Reg in 10 Seiten eingeschaltet; so fließt die ganze Darstellung in einem Zuge. Ferner ist mit der üblichen Kapitel- und Verseinteilung gebrochen, und an ihrer Stelle erscheinen Sinnabteilungen mit geschickt gewählten Titeln; doch ist in den Kolumnentiteln die übliche Einteilung beibehalten, wodurch der Benützer leicht den vollen Text nachschlagen kann. Die Reihenfolge der Bücher hat natürlich auch manche Umstellungen erfahren (1 und 2 Mac nach Esther, Job nach den Psalmen; der Stoff von 2 Mac ist in den des ersten Buches verarbeitet worden). Vielleicht wäre es aber nicht unnütz gewesen, im Inhaltsverzeichnis die aufgenommenen Teile genau zitiert anzugeben.

Eine Reihe von Stichproben hat die Übersetzung sowohl korrekt als auch wohlklingend gefunden. Dadurch wird das Buch sich gewiß einen Ehrenplatz in vielen christlichen Häusern erobern, besonders, da der Plan des Übersetzers, ein Familienbuch zu bieten, „das auch den Kindern ohne Scheu in die Hand gegeben werden soll“ nicht ein leeres Versprechen geblieben ist.

Wenn ich für eine Neuauflage einige Wünsche aussprechen dürfte, so wäre es zunächst eine Erweiterung der Anmerkungen, die bei manchen schwierigen Stellen ausgeblieben sind. Sodann möchte ich die größere Verwendung von Anführungszeichen empfehlen. Gerade der rasche Wechsel der sprechenden Person hindert so oft das Verständnis mancher biblischen Poesien. Es sei nur auf Ps 2 verwiesen: man füge die 4 Paar Anführungszeichen ein, welche ein flüchtiges Studium des dramatischen Liedes nahelegt, und der Gesang ist in seinem harmonischen Aufbau, der Gedankenentwicklung und namentlich in seiner Schönheit klargelegt. — Natürlich würde sich eine Erweiterung der gegebenen Einteilung mitunter lohnen, um das Verständnis des hl. Textes zu fördern. In der AG u. 1 Kor sind solche Untertitel sehr vorteilhaft angebracht. In jenen Lehrbüchern des A. T., in denen die vorliegende Ausgabe nur eine Anthologie sein will, wird mancher Leser das eine oder andere Stück vermissen. zB. den „Hymnus der Väter“ Eccli 44,1—50,23. — Einige Bemerkungen möchte ich betreff der Einteilung des Römerbriefes beifügen. Die vor 2,1 gegebene Überschrift „Sittliche Zustände der Juden“ sollte nach 3,9 in irgendeiner Form wiederholt werden, da der Titel „Vorzug der Juden vor den Heiden“ nur auf die 8 Verse 3,1—8 Bezug

hat; ebenso gehört die Überschrift „Rechtfertigung durch den Glauben" vor 3,21, nicht vor 4,1; desgleichen ist von den „Früchten der Rechtfertigung" nicht nur 5,1—11, sondern in den 4 Kapiteln 5—8 die Rede. 5,12 dürfte in einem Volksbuch nicht in einer einfachen Übersetzung der Vulgata erscheinen; der fehlende Nachsatz müßte entweder in (eckigen) Klammern beigefügt werden oder in einer Anmerkung zu lesen sein. Dagegen ist 5,18 das fehlende Prädikat sinngemäß ersetzt.

Die buchkünstlerische Ausstattung verdient alles Lob, das Papier ist gut, der Druck tadellos, die Initialien sind dem Charakter des betreffenden Textes angepaßt. Mit feinem Sinn ist für den Umschlag, gleichsam als Gesicht des Buches, das Bild des Evangelisten unter den Propheten gewählt. Den Hauptschmuck aber bilden die 40 ganzseitigen farbigen Illustrationen.

Gebhard Fugel ist in seiner freien Farbengebung und realistischen Anschauung der Gegenstände ein durchaus „moderner" Maler. Was ihn aber zum Illustrator der Bibel in hervorragender Weise befähigt, ist zunächst sein tiefgläubiger Ernst; man fühlt gleichsam die Ehrfurcht, womit er an den heiligen Stoff herantritt.

Dazu kommt die großartige Einfachheit, zu der er sich allerdings noch nicht in seinem Kreuzweg, wohl aber in den „Bibelbildern" erhebt. Diese wurden ursprünglich für Schulzwecke entworfen. Sie sollten dazu dienen, den Unterricht in der biblischen Geschichte zu unterstützen, indem sie die Wahrheiten der heiligen Bücher in Form von Bildern in die Seele des Kindes einsenken. Zu diesem Zwecke mußten die Darstellungen jene Einfachheit haben, daß sie dem Kinde sofort verständlich sind. Diese Einfachheit erwächst aber bei Fugel durch ausschließliche Betonung des Wesentlichen und seine Kunst, mit wenigen Strichen viel zu sagen, zu wahrer Monumentalität. Man betrachte nur einmal Adam und Eva nach der Vertreibung aus dem Paradiese, Kain und Abel, die Rückkehr des verlorenen Sohnes; das sind Bilder, die man nur einmal auf sich wirken zu lassen braucht, um sie nie mehr zu vergessen.

Ein 3. Moment liegt darin, daß Fugel sich bei aller Originalität an die herkömmlichen Typen hält. Dadurch wecken die Darstellungen einerseits das Interesse, anderseits wachsen sie ohne Anstrengung mit dem zusammen, was das Volk aus den Traditionen der Jahrhunderte in der Seele trägt. So sind diese Illustrationen in hervorragender Weise geeignet, das „bildmäßige Glaubensdepositum".[1]) im Herzen des Volkes lebendig zu erhalten. — Fugels

---

[1]) Vgl. das lesenswerte Buch von Dr. *A. Heilmann*: Bibelbilder, Gedanken zur religionspädagogischen Wertung biblischer Kunst. Kempten. Kösel, 1912. p. 92 ff.



Bilder werden freilich, auch abgesehen von der modernen Richtung, nicht bei jedem Beschauer ungeteilten Beifall finden. Leider haben noch immer jene christlichen Künstler am meisten Erfolg, in deren Werken Schaulust und überzarte Empfindsamkeit auf ihre Rechnung kommen. Darum sollte es gerade ein Vorzug der Fugel'schen Bilder genannt werden, daß sie von Sentimentalität aber auch gänzlich frei sind. Anderseits läßt sich bei manchen Darstellungen eine gewisse Herbe und Nüchternheit nicht leugnen. Am meisten wird die Volksbibel, wie der Herausgeber wohl selbst fühlt, die „abgehetzten, müdegearbeiteten Menschen von heute" ansprechen mit ihrem „in eintöniger Arbeit erschlafften Gemüt."

Zu wünschen bleibt nur, daß die Illustrationen zahlreicher wären und gleichmäßiger verteilt. Von 40 kommen 14 auf die Kreuzwegstationen! Auch sollten die Bilder so weit möglich dort eingebunden sein, wo erzählt wird, was sie darstellen, nicht aber 100 und noch mehr Seiten davon entfernt.

Hoffentlich findet die Kösel'sche Volksbibel so viel Interesse, daß in absehbarer Zeit eine neue Auflage möglich wird. Bis dorthin wird auch Gebhard Fugel die Bibelbilder vermehrt haben. Dem katholischen Volke eine vollständige Illustration der Bibel zu schenken — ähnlich vollständig wie das Bibelwerk Schnorrs von Karolsfeld — wäre für ihn wohl das schönste Lebenswerk.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J. (für den Text).
Josef Gustav Cella S. J. (für die Illustrationen).

Katolická mravouka. Napsal Dr. *Antonín Vřešťál,* c. k. ř. professor mravouky při české universitě v Praze a kanovník kolleg. kapitoly u Všech Svatých. Díl II. podrobný. Část první. (**Katholische Sittenlehre.** Verfaßt von Dr. *Anton Vřešťál,* k. k. ord. Professor der Moral an der böhm. Universität in Prag und Kanonikus des Kollegiatkapitels bei Allerheiligen. — II. Besonderer Teil. Erster Band) Prag, St. Prokopius-Stiftung, 1912 (IV + 448 S.).

Dieser Band enthält die Fortsetzung der im Jahre 1909 vom Verf. angefangenen dreibändigen Moraltheologie in böhmischer Sprache. Der erste Band handelte von den allgemeinen Prinzipien, in diesem Bande wird in drei Büchern oder Abteilungen ein Teil der besonderen Sittenpflichten dargelegt, und zwar in Bezug auf die drei göttlichen Tugenden, dann die Tugend der Gottesverehrung (*religio*) und die christliche Selbstliebe. Die weitere Einteilung dieser Abschnitte weicht ein wenig von der gewöhnlichen Teilung des Stoffes in den Moralhandbüchern ab. So wird

im zweiten Buche über das Breviergebet und seine Vorschriften, über die Ritualvorschriften bei der Spendung der Sakramente, der Sakramentalien und besonders der heil. Messe, über die Kirchengebote, über die Verwaltung des Kirchenvermögens, dann unter dem Titel „Außerordentliche religiöse Akte“ über das Gelübde und den Eid gesprochen. Im dritten Buche finden wir bei der Besprechung der christlichen Selbstüberwindung den ganzen Traktat *de sexto* und *de usu matrimonii*, und bei der Frage von der vorgeschriebenen Fürsorge um den Leib auch die Kirchengesetzgebung über das Begräbnis und die Leichenverbrennung. Die Einteilung entbehrt nicht der Originalität und hat viele Vorteile, besonders ist der ganze Stoff auf diese Weise logisch zusammengefaßt; freilich wird auch sie, wie jede andere Einteilung, nicht ohne Mangel sein; so muß zB. der Autor das Sakrament der Buße hier schon an zwei verschiedenen Stellen und vielleicht im dritten Bande wieder behandeln.

Der Verf. wollte keine Moralphilosophie oder dogmatische Moraltheologie schreiben, deshalb werden für die einzelnen Pflichten gewöhnlich nicht viele und lange Beweise aus der Offenbarung oder Vernunft geführt, sondern nur kurz auf die Quelle der Verpflichtung, oft auf die Übereinstimmung der Moralisten verwiesen und dann die Sache mehr kasuistisch behandelt. Die übliche Verteilung des Lehrstoffes an unseren österreichischen Universitäten und theologischen Lehranstalten brachte es mit sich, daß der Verf. öfter bei praktischen Anwendungen auf die Pastoraltheologie oder das Kirchenrecht verweisen konnte.

Vor allem war es dem Verf. darum zu tun, recht klar und präzis zu sein in den Begriffsbestimmungen, der Beweisführung und Anwendung. Das ist ihm völlig gelungen, seine Ausführungen sind recht hell und durchsichtig, die Antwort immer bestimmt, so daß man stets weiß, woran man ist. Dabei ist die Darstellung kurz, so daß der Verf. oft in einem Hauptsatze mit einem oder zwei Nebensätzen geschickt das ausdrückt, was in manchen Lehrbüchern durch mehrere Distinktionen und Subdistinktionen dargelegt wird. Diese Klarheit mit Knappheit verbunden möchten wir als den ersten Vorzug des Buches bezeichnen.

Ein weiterer Vorzug der Schrift ist die beständige Berücksichtigung der einheimischen Verhältnisse. Dies geschieht nicht bloß dadurch, daß sehr oft auf die Bestimmungen der böhmischen Provinzialsynoden verwiesen wird, sondern auch dadurch, daß besonders diejenigen Punkte eingehender und gründlicher erörtert werden, wo bei dem böhm. Volke und teilweise vielleicht auch beim Klerus, sei es *per excessum* oder *per defectum*, ein irrtüm-

liches Gewissen vorkommt (so zB. über die Verpflichtung der Tagesgebete, das „Fluchen“, Heiligung der Feiertage, Behandlung der benedizierten Speisen, die Verwendung des Benefiziatsvermögens, der kanonische Gehorsam in den politischen und kirchlichpolitischen Sachen usw.).

Schließlich ist auch das zum Lobe des Autors zu sagen, daß er in seinem Urteile überall zur Milde geneigt ist. — Es wird keine Verpflichtung angenommen, welche sich nicht klar beweisen läßt, das Gebotene wird konsequent von dem Geratenen unterschieden, und wo mehrere Meinungen vorhanden sind, wird fast durchwegs die mildere oder die mildeste gewählt, wenn sie nur genug begründet ist. Dies ist gewiß zu begrüßen, da der übertriebene und einseitige Rigorismus, wie er sich bis zur letzten Zeit an manchen einheimischen Anstalten erhalten hat, bekanntlich in der Praxis nur allzu leicht zum Gegenteile, einem Laxismus. zu führen pflegt.

Es sei noch bemerkt, daß der Verf. nicht bloß die negative Seite der Moral behandelt, sondern einen guten Teil seiner Schrift auch der Behandlung der positiven Tugenden widmet.

S. 132 wäre die neueste Anordnung *„De ss. eucharistia promiscuo ritu sumenda“* vom 14. September 1912 (A. A. S. 1912, p. 609 ff) anzuführen, die aber wahrscheinlich bei der Abfassung dieses Abschnittes nicht vorlag. — Wenn es auch wahr ist, daß der Priester, welcher zu Weihnachten um 12 Uhr zelebriert, bis zur Mitternacht „essen und trinken kann“ (S. 162), so sollte man doch auch die *decentia* in Betracht ziehen. — Die Ansicht des Verfassers, nach welcher durch das kirchliche Gebot der jährlichen Beicht auch diejenigen verpflichtet sind, welche bloß läßliche Sünden haben, dagegen aber keine Pflicht (*vi praecepti ecclesiastici*) zu beichten für denjenigen besteht, der einmal in dem Jahre eine Andachtsbeicht verrichtet und später in eine schwere Sünde gefallen ist (S. 229), ist zwar konsequent, aber die erste Verpflichtung scheint uns nicht genügend bewiesen zu sein. — S. 237 N. 179 soll statt „dem Wicleff und Hus“ stehen „den Wikleffiten und Hussiten“. — Auffallend ist, daß bei den (S. 423) aufgezählten Mitteln gegen das Laster der Unlauterkeit das Wichtigste: die öftere hl. Kommunion ausgefallen ist. — S. 404 N. 91 wäre zu sagen, daß die angeführte Meinung, die *virginitas* gehe schon durch freiwillige unkeusche Berührungen verloren, bloß probabel ist; uns scheint die gegenseitige Ansicht genug begründet zu sein. — Die Übersicht und das Suchen in dem Buche wäre erleichtert, wenn die Marginalbezeichnung im ganzen Buche fortlaufend wäre. — Ein Sachregister wird der Autor jedenfalls erst dem letzten Bande beifügen.

Wenn man die oben aufgezählten Vorzüge des Buches vor Augen hat und dazu noch bemerkt, daß die Arbeit des Verfassers durch die in manchen Sachen noch nicht festgesetzte Terminologie bedeutend erschwert wurde, so kann man ihm zu seiner schönen Leistung nur herzlich gratulieren.

Aus der Anlage des Buches, aus der Auswahl des Stoffes und aus der Sprache (auch der Abschnitt *de sexto* und *de usu matrimonii* ist in der böhmischen Sprache verfaßt) läßt sich urteilen, daß der Verf. neben dem Klerus und den akademischen Hörern auch für die breiteren Schichten der katholischen Intelligenz schreiben wollte, und es ist nur zu wünschen, daß er bei der gebildeten Laienwelt viele Leser finden möge.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Der Geburtenrückgang in Deutschland. Seine Bewertung und Bekämpfung. Auf Grund amtlichen und außeramtlichen Materials von Dr. *J. Borntraeger,* Regierungs- und Medizinalrat in Düsseldorf. Würzburg. Kabitsch 1913. 176 S.

Ein Buch, aus dem so hoher sittlicher Ernst, aufrichtige Liebe zur Menschheit und zum Vaterland, männliche Unerschrockenheit gegen eine auch in Kollegenkreisen immer mehr sich verbreitende Unsitte spricht, ist wert auch in einer theologischen Zeitschrift besprochen zu werden; geradezu notwendig aber wird eine Empfehlung in geistlichen Kreisen, wo es sich um eine Frage handelt, die so stark ins sittliche Gebiet einschlägt, wie die der zunehmenden Geburtenverhütung. Wirksam kann ein solches Volksübel — im leiblichen und moralischen Sinn — nicht behoben werden, wenn nicht alle Kreise, besonders aber die religiös und sittlich führenden, die Geistlichen auf Katheder und Kanzel, im Beichtstuhl und Verein tätig mitarbeiten. Und wir freuen uns aufrichtig über die Anregung und Hilfe, die das Buch eines hervorragenden Arztes und Volksfreundes uns Priestern bietet und danken ihm für die fleißige Arbeit und die energische Stellungnahme gegen das Übel. Hoffentlich gilt die Klage, daß auch die Geistlichkeit manchmal nicht unbedingt einig sei über die Verwerflichkeit dieser Praktiken und die Hochschätzung des Kindersegens, nicht von der katholischen Geistlichkeit; und wenn es so wäre, möchten wir dem entgegenarbeiten durch die Empfehlung des Buches. Eine erfreuliche Anerkennung für das Wirken der katholischen Geistlichkeit in dieser Beziehung liegt darin, daß Verf. statistisch nachweisen kann, daß nach Volksmissionen die Geburtenzahl sich

vermehrte oder in anderen Orten die Abortus fast verschwanden; allerdings dauere diese Wirkung nur 3—5 Jahre.

B. beginnt sein Buch damit, durch gewissenhafte Statistik die Größe und Gefahr des Übels klarzulegen. Die Statistik ist bekannt; weniger vielleicht die zusammenfassenden Resultate. In 8 Sätzen hat sie der Verf. zusammengestellt; sie besagen, daß sich seit etwa 40 Jahren ein stetiger und immer größerer Rückgang in den Geburten zeigt und zwar besonders in den ehelichen Geburten; dieser Rückgang ist erheblich größer in den Städten als auf dem Lande, und macht sich besonders in politisch freisinnigen, sozialdemokratischen Gegenden geltend; sicher ist er erheblich größer in irreligiösen sogenannten „aufgeklärten" als in religiösen Bevölkerungskreisen, während die Vermögenslage keine bestimmten Einflüsse geltend macht, eher vielleicht in dem Sinne, daß die reichsten Kreise die wenigsten Kinder haben. (Vgl. die Tabelle S. 27 aus den Großstädten).

Da sind nun bald die wahren Ursachen aufgedeckt. Sie sind nicht Abnahme der Zeugungsfähigkeit oder Ehemüdigkeit, sie liegen auf dem moralischen Gebiet. Man glaubt selbst Herr zu sein über Tod und Leben — und man will Genuß ohne Pflichten. Die übrigen oft aufgeführten sind Ausreden.

Interessant ist auch die geschichtliche Entwickelung dieser Theorien (S. 36 ff), besonders die Tatsache, daß in Frankreich die Lehre des Malthus erst dann so verheerend wirkte, als sie den Arbeitermassen empfohlen wurde mit der Motivierung, den Reichen und der Bourgeoisie kein „Kanonenfutter" mehr zu liefern.

Sehr ernst rückt B. seinen Standesgenossen, den Ärzten zu Leibe, die infolge „naturwissenschaftlicher" Weltanschauung, aus falschem Mitleid oder aus Nachgiebigkeit gegen jede Laune ihrer Kundschaft, im allgemeinen aus geringer Wertschätzung des menschlichen Lebens zu allem bereit sind, sogar sich „über das Gesetz zu stellen". Er zeigt ihnen, wie die ernsten und besten Gynäkologen sehr zurückhaltend sind und nur in den seltensten Fällen, wo sie nur durch einen Eingriff von zwei Leben wenigstens eines retten können, durch Preisgabe des anderen einen künstlichen Abortus erlauben, und noch zurückhaltender sind in der Verhütung der Konzeption, von der auch heute manche Universitätslehrer der Ansicht sind, damit habe der Arzt nichts zu tun.

Was B. S. 62 von der katholischen Moraltheologie sagt, daß sie „eine Abtötung des Eies, in dem sie in hochmoralischer Ansicht vom Augenblick der Befruchtung an das Bestehen einer unsterblichen Seele annimmt, unter allen Umständen für ebenso unerlaubt ansieht wie die Zerstückelung des lebenden Kindes", bedarf noch einer Berichtigung;

es gilt das von der direkten Tötung, d. h. wo die Tötung direkt beabsichtigt wird, wenn auch nur als Mittel zu einem anderen Zweck. Wir stellen das Leben des Individuums so hoch, daß es nicht als Mittel benützt werden darf, auch nicht um ein anderes zu retten, sonst dürfte man dasselbe in vielen anderen Fällen tun, wo niemand es zugibt. Warum dürfte dann der Syphilitiker, der mit Gewalt Frau und Kinder dem Siechtum überliefert, nicht getötet werden? Wo uns aber die Ärzte sagen können, daß sie zur Gesundung der Mutter irgend eine Maßnahme für notwendig erachten, aus der allerdings auch der Tod des Fötus folgt, aber so, daß er nur zugelassen wird, während der Arzt, wenn es möglich wäre das Leben des Kindes gerne erhalten würde, so ist das keine direkte Tötung, und es kann die Maßnahme auch nach der katholischen Moral erlaubt sein. Einen derartigen Fall berichtet *Ferreres* im Anhang seiner Broschüre „De vasectomia duplici etc.“ aus Spanien.

Als Illustration für diese sogenannte indirekte Tötung, die oft als eine Spitzfindigkeit hingestellt wird, kann folgendes dienen. (Vgl. Dr. *O'Malley*, The Ethics of Foeticide). Ein Schwimmer, der einen anderen von Krämpfen befallenen retten will, wird von diesem so gepackt, daß er selbst infolge von Müdigkeit und Behinderung in Lebensgefahr ist. Ein dritter kommt zu Hilfe, um wo möglich beide zu retten; nachdem er aber die Sachlage übersehen, wird es ihm klar, er muß zuerst den umklammerten retten, indem er dessen Kleider durchschneidet und ihn so von der Umklammerung losmacht; freilich sieht er, daß aus dieser seiner rettenden Tat auch der Tod des anderen folgt; er kann es nicht hindern — aber wenigstens hat seine Handlung weder ihrer Natur nach, noch in seiner Absicht zum Zweck den Tod des Betreffenden.

Die Situation des Arztes aber, wenn er künstlichen Abortus einleitet oder Kraniotomie vornimmt, ist gewöhnlich eine andere: er will direkt und zunächst den Tod des Kindes — und erst das ist ihm das Mittel zur Gesundung der Mutter; das wäre eben direkte Tötung; ebenso wenn der dritte Schwimmer zuerst den von Krämpfen Befallenen töten würde, um dann seine Hand abzuhauen und so den anderen zu befreien.

Interessant war Ref. auch, daß B. rückhaltlos die Vasectomie und ähnliche Maßnahmen verwirft. Auch darin dürfte Verf. Recht haben, daß an dieser Bewegung die Auswüchse und extremsten Richtungen der Frauenbewegung mit Schuld tragen.

So wie den Ärzten, sagt B. auch den übrigen Faktoren, die den Geburtenrückgang theoretisch und praktisch fördern, unverblümt die Wahrheit. „Nein, wir müssen daran festhalten, daß schon das keimende Leben im Mutterleib etwas ebenso Unantast-

bares ist wie das ausgebildete und für sich bestehende Menschenleben, und jedes Rütteln an dieser Anschauung bedeutet einen Niedergang an der von uns erreichten Kultur" (S. 70). Überhaupt scheint uns die Wirksamkeit des Buches vor allem darin zu liegen, daß diese Bewegung als ein Fortschritt zur Unkultur. als ein frevelhafter Eingriff in die Natur, der aber auch von der Natur gestraft wird, gekennzeichnet ist.

Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit den Maßnahmen zur Bekämpfung des Unheils. Manche sind, wie Verf. selbst zugesteht, diskutierbar; besonders scheint mir das der Fall zu sein von dem Vorschlag, Garnisonen oder Universitäten in kleinere Orte zu verlegen, damit Soldaten und Studenten nicht in der Großstadt diese Lehren und Praktiken kennen lernen; wenn nun aber gerade diese Personen die Sache auf dem Land bekannt machen würden? Aber in der Hauptsache sind wir voll und ganz einig mit seinen Vorschlägen, besonders der Begünstigung kinderreicher Familien, den Maßnahmen gegen Verbreitung dieser Lehren und den Vertrieb der betreffenden Mittel. Auch hier finden sich Vorschläge, an deren Verwirklichung der Geistliche mitarbeiten kann und muß; Beobachtung der Presse und Zeitschriften und Einwirkung auf Entfernung von Annoncen und Berichten; Behinderung der Verbreitung von Schmutzliteratur, öffentlicher Vorträge und der Vereine zu solchen Zwecken. Am meisten aber wird es Aufgabe der Geistlichkeit sein, an der wirksamsten Maßregel mitzuarbeiten, die darin besteht, daß besonders die Religiosität, die Gewissenhaftigkeit, die Wertschätzung des Lebens und des Familienlebens, die einfache natürliche Lebensführung gefördert werden. Da müßten aber alle Geistlichen einheitlich vorgehen. Anschließend daran hätte Verf. einen Vorschlag, der zwar in früheren Ausführungen stillschweigend eingeschlossen ist, noch ausdrücklich hervorheben sollen: Erziehung unserer männlichen Jugend zur Enthaltsamkeit. Vielfach wird stillschweigend dem Grundsatz gehuldigt: Ich heirate ja doch einmal, brauche mich also nicht so zu enthalten — und zieht man dadurch die Leidenschaft in einem Maße groß, wie sie in einer geordneten Ehe nicht befriedigt werden kann.

Wenn B. verlangt (S. 167): „Dagegen müßte eheliche Fruchtbarkeit und Unterlassung aller empfängnisverhütenden Maßnahmen geradezu zum religiösen Gebot erhoben werden", so ist das bezüglich des zweiten Teiles wenigstens bei den Katholiken der Fall; das gebietet das Naturgesetz, in dem der Mensch Gottes Gebot achten und beobachten muß; ein positives menschliches Gebot ist deshalb nicht mehr nötig. Was aber den ersten Teil anlangt, so müßte er anders

formuliert werden, damit nicht zu viel verlangt wird. Das Naturgesetz verlangt nur bedingungsweise, wenn die Eheleute die Ehe gebrauchen, so dürfen sie den ersten Zweck derselben nicht ausschließen; ein Gebot aber, das den ehelichen Verkehr dem Einzelnen vorschriebe gibt es nicht. Gen 1.28 gilt für die Allgemeinheit. Die Enthaltsamkeit kann nicht verboten werden. Im Gegenteil, sie sollte zeitweise geübt werden, damit besonders der Mann imstande sei, sie zu üben, wenn es der Zustand der Frau oder der Familie erheischt.

Und so, wie man in Deutschland in den letzten Jahren die Mütter wieder zu ihrer natürlichen Pflicht des Stillens gebracht hat (NB. auch ein Mittel der Natur gegen zu rasche Folge von Geburten), so hoffen wir, daß man die Frauen auch wieder zur Achtung ihrer natürlichen Pflicht der Mutterschaft bringen werde nach dem Beispiel der frommen Frau eines ausgesprochenen Sozialisten, von der B. S. 162 erzählt, daß sie beharrlich alle Zumutungen ihres Mannes betreffs antikonzeptioneller Mittel zurückweist und — ohne Störung des ehelichen Friedens — unlängst dem 8. Kind das Leben gegeben hat.

Das Buch sei Geistlichen, Ärzten, Juristen, Politikern und Soziologen warm empfohlen, und wenn der „Deutsche Bund für Volkserhaltung“ zustande kommt, den Verf. vorschlägt, mögen alle diese Kreise sich in ihm finden.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von *Ludwig von Pastor*. Sechster Band. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Julius III, Marcellus II und Paul IV (1550—1559). Erste bis vierte Auflage. Freiburg i. Br., Herder 1913. S. XL 723.

Der fünfte Band von *Pastors* monumentaler Papstgeschichte erschien im Jahre 1909. Drei Jahre danach hat der Verfasser die Literatur zur Geschichte der neuesten Zeit bereichert durch seine schöne Biographie des Freiherrn Max von Gagern, und schon liegt mit der Jahreszahl 1913 der sechste Band von Pastors Hauptwerk vor; gewiß ein Beispiel seltenster Leistungsfähigkeit, die zu desto größerer Bewunderung zwingt, je weitschichtiger das vielfach ungedruckten Schätzen entnommene Material ist, das Hofrat *v. Pastor*, ein Meister in Forschung und Darstellung, nicht bloß zu einer wissenschaftlichen Glanzleistung, sondern auch zu einem wahren Kunstwerk ausgestaltet hat.

Nach früherer Gepflogenheit geht der Verfasser in den einzelnen Pontifikaten nicht annalistisch vor, was eine störende Zerreißung des Stoffes zur Folge hätte, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten, die bestimmt sind durch die Beziehungen der Päpste zu den Fürsten, also durch die Politik, sowie durch ihre innerkirchliche Tätigkeit und Stellung zu Wissenschaft und Kunst. Der ungeheure Stoff ist vom Verfasser, der das Kleinste nicht verschmäht, aber sich von Einzelheiten nicht erdrücken läßt, sondern stets die ausschlaggebenden Richtlinien im Auge behält, zu festgeschlossenen Papstporträts verarbeitet worden, die inhaltlich in einigen Zügen übereinstimmen, aber doch unter einander sehr verschieden sind.

Julius III, ein ausgesprochener Sanguiniker, hat der Vergnügungssucht der Renaissance noch nicht entsagt, wenn diese ihn auch nicht beherrscht, wie sie die Päpste des ausgehenden 15. und anhebenden 16. Jahrhunderts beherrscht hat. Es ist ihm ernst mit der wahren Reform. Marcellus II stellt in jeder Beziehung das Ideal eines Hohenpriesters dar, ein Mann von der Art Adrians des VI. Aber es war ihm eine noch kürzere Regierung beschieden als diesem. Nach 22 Tagen starb der Papst, auf den die Freunde der Reform ihre Hoffnungen gesetzt hatten. Hochgebildet wie er war auch Paul IV, ein Choleriker und geschworener Feind alles dessen, was die Renaissance Schlimmes gezeitigt hatte. Doch von dem Ideal eines Papstes war er weit entfernt. Er wollte das Gute, das Beste, nur nicht auf die beste Weise, sondern vielfach mit rücksichtsloser Schroffheit. Es nimmt den Anschein, als habe der jugendfrische Greis gefürchtet, es könnte ihm bei seinen 79 Jahren eine lange Regierung nicht beschert sein, und als habe er deshalb mit einem Schlage die Sünden seiner Vorgänger gut machen wollen.

Sehr verschieden war auch die Stellung dieser drei Päpste in der Politik. Während Julius III unbedenklich für den Kaiser Partei ergriff, erklärte sich Paul IV mit verletzender Schärfe als dessen Gegner. Marcellus II indes machte vollkommene Neutralität zu seinem Programm, weil er nur auf diese Weise das Wohl der Kirche fördern zu können überzeugt war.

Wie stark die Politik in die innersten Angelegenheiten des kirchlichen Lebens einspielte, zeigte sich sogleich bei dem mit dramatischer Frische geschilderten Konklave Julius III. Es begann am 29. November 1549 und fand seinen Abschluß nach der ersten Woche des Februar 1550. Die Verzögerung war durch das lebhafte Interesse verursacht, das zwei sich feindlich gegenüber stehende Monarchen, Kaiser Karl V und König Heinrich II von Frank-

reich, an der Besetzung des Heiligen Stuhles mit einem genehmen oder doch nicht ungenehmen Kandidaten hatten. Zu der steten Einflußnahme der beiden Fürsten kam die Spaltung im Wahlkörper, bis sich schließlich die Kardinäle, nachdem sich die vom Kaiser begünstigten Kandidaturen Poles und Salviatis als undurchführbar erwiesen hatten, auf den Kardinal del Monte einigten, der aus Dankbarkeit gegen Julius II dessen Namen wählte.

Frankreich, das auf das Konklave einen starken Einfluß nahm, betätigte diesen zur schweren Schädigung der Kirche auch gegen das von Julius III wieder aufgenommene Konzil von Trient. Heinrich II arbeitete deshalb gegen eine Fortsetzung des Konzils, weil er dadurch die Wiederherstellung der religiösen Einheit Deutschlands befürchtete. Grausame Verfolgung der Häretiker im eigenen Lande, Unterstützung der Häretiker in Deutschland und Verbindung mit den Türken — alles hatte für Frankreichs allerchristlichsten König nur den Zweck, die eigene durch Einheit der Religion bedingte staatliche Kraft zu festigen und durch Schürung der Rebellion im Ausland die Macht der Habsburger zu schwächen, selbst unter Beihilfe des Halbmonds. Trotzdem betrieb Julius III mit Eifer die Konzilssache. Es kam zu vier Sitzungen, am 1. Mai, am 1. September, am 11. Oktober und am 25. November 1551, in denen neben einer Reihe von dogmatischen Dekreten über die heilige Eucharistie, über die Sakramente der Buße und der letzten Ölung auch wichtige Reformdekrete betreffs der Pfründenverleihung, der klerikalen Kleidung und der Bestrafung schlechter Geistlichen veröffentlicht wurden. Die endlich erschienenen Protestanten verweigerten selbstredend ihre Zustimmung und stellten außerdem die Forderung, daß die bereits publizierten Beschlüsse als nicht rechtskräftig erklärt und daß die Grundsätze der Pisaner, der Konstanzer und der Basler Synoden von der Oberhoheit der Konzilien über den Papst anerkannt werden sollten. Diese maßlosen Ansprüche wurden sehr bald gegenstandslos: die Kämpfe in Deutschland machten die Fortsetzung des Konzils unmöglich. Moriz von Sachsen hatte die Fahne der Rebellion gegen seinen größten Wohltäter, den Kaiser, erhoben, während die mit ihm verbündeten Franzosen an der Westgrenze des Reiches erschienen. Das Dekret, welches die Trienter Synode suspendierte, erfloß am 28. April 1552. Nur im Drang der Verhältnisse war es erlassen worden. Denn abgesehen von den Wirren in Deutschland, hatte sich der Papst allzu voreilig wegen Parma, das der Kaiser gegen Ottavio Farnese beanspruchte, mit Frankreich zu einem kostspieligen Kriege verleiten lassen, dessen lähmende Rückwirkung auf das Konzil sein Vorsitzender, der Kardinallegat Crescenzi, bitter empfand. Schließ-

lich mußte sich der Papst dazu bequemen, dem französischen Könige, der mit einem Schisma drohte, die Hand zum Frieden zu bieten, durch den Parma dem Ottavio Farnese, dem Bundesgenossen Heinrichs des II., verblieb.

Nach diesem mißlichen Ausgang hat sich Julius III nicht mehr in die Politik eingelassen, sondern auf das kirchliche Gebiet beschränkt, wo er eine „allerdings geräuschlose, aber sehr bedeutsame Tätigkeit im Sinne der katholischen Reformation“ entfaltete. Den Nachweis hierfür hat *v. Pastor* gegen *Ranke, Beaufort, Brosch* und andere auf Grund eines erdrückenden Beweismaterials erbracht. Von Julius III stammen reformatorische Verfügungen für Welt- und Ordensklerus, für das Konklave und die Fernhaltung von fremden Einflüssen. Zu den tüchtigsten der von Julius III ernannten Kardinälen gehören Dandino und Puteo. Genau zwei Jahre zuvor, am 30. Mai 1550, bald nach seinem Regierungsantritt, hat er in unbegreiflicher Schwäche einem 17jährigen lasterhaften Menschen, einem ehemaligen Affenwärter, den er Innozenzo del Monte nannte, den Purpur verliehen und das Amt des Staatssekretärs übertragen. Auch den ehemaligen Herzog von Gandia, Franz Borja, der schon 1548 insgeheim in die Gesellschaft Jesu eingetreten war, beabsichtigte Julius III in das heilige Kollegium aufzunehmen. Doch ward dies durch den heiligen Ignatius von Loyola verhindert.

Der Gesellschaft Jesu war und blieb Julius III aufrichtig zugetan. Lainez und Salmeron, zwei hervorragende Theologen des Trienter Konzils, hatte er dem jungen Orden entnommen, dessen Konstitutionen er durch Bulle vom 21. Juli 1550 mit Ergänzungen, um die Ignatius von Loyola ersucht hatte, von Neuem bestätigte. Unter dem Einfluß des päpstlichen Wohlwollens breitete sich die Gesellschaft rasch über vier Weltteile aus und entfaltete auf dem Gebiet der Erziehung, des Unterrichts, der Schriftstellerei und der namentlich durch die Exerzitien mächtig geförderten Seelsorge eine Tätigkeit, über welche der Verfasser vortrefflich orientiert. Prächtig ist vor allem die selbstlose Größe Franz Xavers gezeichnet: seine Liebenswürdigkeit, sein verzehrender Tatendrang verbunden mit tiefster Innerlichkeit und Mystik. Dieser Heilige allein hat bei der Verehrung, die er allenthalben genoß, zur Achtung des Ordens, dem er angehörte, außerordentlich viel beigetragen. Im Jahre 1554 zählte die Gesellschaft Jesu etwa 1500 Mitglieder, im Jahre 1556, dem Todesjahre des hl. Ignatius, mit Abessinien 12 Provinzen.

Eine für den Heiligen Stuhl überaus trostvolle, gleichfalls trefflich geschilderte Episode war nach dem Ableben des noch

nicht 16jährigen Eduard VI 1553 die kirchliche Restauration Englands durch Maria die Katholische, wobei dem Kardinel Pole die schwierige Rolle des päpstlichen Legaten zufiel. Aber erst 1554 durfte er es wagen, den Boden des Inselreichs zu betreten. Unter allgemeiner Begeisterung zog am ersten Adventsonntag dieses Jahres der Stellvertreter des Papstes in London ein.

Das letzte, der Regierung Julius III gewidmete Kapitel gilt seinen Bestrebungen für Wissenschaft und Kunst. Sehr ansprechend sind die Ausführungen des Verfassers über das Verhältnis des Papstes zu einem Manne, der auf dem Gebiete der Kunst der Allergrößten einer ist: zu dem damals schon greisen Michelangelo, den er mit dem rückhaltlosesten Vertrauen beehrte und gegen die Anfeindungen schützte, denen der geniale Mann ausgesetzt war. Michelangelo, der seine Kunst ganz in den Dienst der Religion gestellt hatte, wurde der Architekt des Neubaues von St. Peter. Seinen Rat holte der Papst auch ein für die Anlage einer vor der Porta del Popolo gelegenen Villa, die heute noch den Namen des Papstes Julius trägt. Dagegen kam, wegen finanzieller Bedrängnis, das Geschlecht der literarischen Schmarotzer nicht auf seine Rechnung, wiewohl sich der Papst durch ihre ausschweifenden Verhimmelungen nicht wenig geschmeichelt fühlte. Das bedeutsamste ihm dedizierte Werk war ein Band vierstimmiger Messen, die Palestrina zum Dank für seine Ernennung zum Kapellmeister in St. Peter dem Papste überreichte.

Ein anderes Meisterwerk desselben Tonkünstlers trägt den Namen des nächsten Papstes: Missa papae Marcelli, die Palestrina zur Ehrung seines Andenkens komponiert hatte. „Die ideale Persönlichkeit des neuen Papstes hatte auf die Römer einen solchen Eindruck gemacht, daß, wie ein Gesandter berichtet, alle sofort nach der Wahl die Waffen niederlegten". Ihn erfüllte nur e i n Streben: die Kirche in ihrer von Gott dem Herrn gewollten Reinheit wiederherzustellen. Dieses Streben war derartig, daß es sich friedlich durchsetzen zu wollen schien. Der florentinische Gesandte Serristori, ein kühler Diplomat, berichtet schon am 11. April 1555, am Tage nach der Wahl: „Wenn Marcellus II auch keine Einmischung Weltlicher in die Angelegenheiten der Kirche dulden und bei Erteilung von Gnaden sehr sparsam sein werde, so glaube er doch, daß in allem übrigen jedermann werde zufrieden sein können; denn sein ganzes Auftreten sei, um es kurz zu sagen, das eines Heiligen". Zum Unglück für die Kirche schloß sich über ihm nach drei Wochen die Gruft, und Kardinal Carafa wurde sein Nachfolger.

Auch Paul IV, 1555--1559, war beseelt von dem festen Willen,

die Kirche von den Einflüssen der weltlichen Gewalt zu befreien. Aber seine Eigenart brachte es mit sich, daß die Durchführung dieses Entschlusses zu Verwicklungen schwerster Art führte. Karl V galt ihm wegen seiner Nachgiebigkeit gegenüber den deutschen Protestanten selbst als ein halber Häretiker. Wie Julius III alsbald mit Frankreich in Fehde geraten war, so geriet Paul IV mit den Spaniern in Konflikt. Herzog Alba eröffnete den Krieg am 1. September 1556. Nicht lange danach zog Alba in Rom ein. Der unglückliche Ausgang des Krieges festigte die spanische Herrschaft in Italien und der Papst mußte sich ins Unvermeidliche fügen. Gleich Julius III zog sich nun Paul IV auf das Gebiet der innerkirchlichen Tätigkeit zurück. Aber auch hier verleugnete der harte Mann, der von vielen gefürchtet, aber nur von wenigen geliebt wurde, sein Naturell nicht, das weder durch das hohe Alter noch durch die strengste Aszese gebändigt worden war. Unter den Orden begünstigte er begreiflicherweise am meisten die Theatiner, denen er selbst angehörte. Er behielt sich ihre Leitung vor. Auch die Barnabiten erfreuten sich seines Wohlwollens. Dagegen ward die Unterdrückung der Kapuziner nur durch den Sturz ihres ärgsten Feindes, des Nepoten und allmächtigen Kardinals Carafa, verhindert. Kritische Zeiten kamen damals auch über die Gesellschaft Jesu. Anfangs erwies sich der Papst ihr gegenüber als gnädig. Bald indes kehrte sein altes Mißtrauen wieder und er plante unter dem Einfluß Bobadillas nichts Geringeres als die Beschränkung des Generalats auf drei Jahre und die Einführung des Chorgebetes. Ein dahin gehender Befehl war bereits erlassen, doch die entgegenstehenden Privilegien früherer Päpste wurden nicht ausdrücktich zurückgenommen. Die von Paul IV auferlegte Verpflichtung erlosch mithin nach seinem Tode und wurde zudem auch durch seinen Nachfolger beseitigt, der die Konstitutionen in ihrer ganzen Ausdehnung bestätigt hat. Bei der ungünstigen Stimmung, die Paul IV gegen die Gesellschaft Jesu hegte, kann es nicht befremden, daß er für das 1552 gegründete und ihr übertragene Deutsche Kolleg nichts tat und daß die so providentielle Anstalt, die ihre Existenz dem Papste Julius III, dem Kardinal Morone und dem hl. Ignatius verdankt, ohne die zähe Energie des letzteren unter Paul IV durch Mangel an Mitteln eingegangen wäre.

Was diesen Papst am lebhaftesten beschäftigte, war die Reform, zunächst die Reform des Klerus. Daher seine Verordnungen gegen den Schacher mit geistlichen Ämtern, über die Residenzpflicht der Bischöfe, über die Papstwahl, über die Reinigung der Orden. Die Reformangelegenheiten übertrug er einem Institut,

von dessen umfassender Wirksamkeit er sich die besten Früchte versprach, dem er deshalb auch die Kompetenz richterlicher Entscheidung nicht bloß in Glaubenssachen, sondern auch gegen Simonisten, Gotteslästerer, Kuppler usf. zuwies. Nach dem Willen Pauls IV hatte die Inquisition, die unter Julius III mit Milde ihres Amtes gewaltet, mit aller Schärfe im ganzen Bereiche ihrer Jurisdiktion vorzugehen, und Michele Ghislieri, Generalkommissar der römischen Inquisition und später, als Bischof von Sutri, Präfekt des Palastes der Inquisition, hatte oft Gelegenheit, die Strenge des Buchstabens durch persönliches Einschreiten abzuschwächen. Die unerbittliche Härte des Papstes war wohl auch in diesem Stücke, wie in seiner Gesetzgebung betreffs der Juden, ein Rückschlag gegen die zu große Nachsicht der Renaissance-Päpste. Das Bedauerlichste aber ist die Verdächtigung und die Anklage Unschuldiger gewesen, wie der beiden ausgezeichneten Kardinäle Morone und Pole. Es war eine furchtbar schwere Probe auf ihre Tugend, aber sie haben die Probe glänzend bestanden. Gegen die ihnen vorgeworfenen Irrtümer haben sie sich gründlich verteidigt. Trotzdem blieb der Papst auf seinem Urteil der Schuld bestehen. Keiner der beiden Kirchenfürsten indes hat sich durch eine Verletzung der Ehrfurcht gegen das Oberhaupt der Kirche verfehlt. Charakteristisch für Morone ist es, daß er, als ihm wiederholt Begnadigung durch den Papst angeboten wurde, im Bewußtsein seiner Unschuld stets antwortete, er verlange nichts weiter als Gerechtigkeit. So verblieb er bis zum Tode Pauls IV im Kerker der Engelsburg.

Diese drakonische Behandlung seiner treuesten Diener ist umso auffallender, da sich im Norden allenthalben die Aussichten für die Kirche immer ungünstiger gestalteten. In Deutschland war die religiöse Spaltung durch den Augsburger Religionsfrieden 1555, der kein Frieden war, besiegelt. Paul IV sprach schon von der Absetzung Karls V und seines Bruders Ferdinand I, weil sie den Augsburger Beschlüssen zugestimmt hatten. Ein anderes unseliges Zerwürfnis gesellte sich dazu. Karl V hatte im Jahre 1556 zugunsten Ferdinands abgedankt. Der Papst erklärte das Kaisertum Ferdinands als ungültig und beschwor dadurch begreiflicherweise die heftigste Opposition herauf. Der Unwille des Papstes ist an sich verständlich. Maximilian I hatte 1508 bei Annahme des — zuerst von Innozenz III dem Welfen Otto gegebenen — Titels eines erwählten römischen Kaisers das Recht des Papstes in Sachen des Kaisertums respektiert; ebenso noch Karl V 1520, als er das Gleiche tat. Jetzt indes entsagte dieser dem Kaisertum ohne Rücksicht auf den apostolischen Stuhl, und mit völliger Umgehung des

Papstes legte sich Ferdinand I den kaiserlichen Titel bei. Der Widerspruch gegen diese Vorgänge war im Prinzip ohne Frage berechtigt; hätte der Papst nur nicht alles Maß überschritten. In einer Zeit, da sich Fürsten und Völker der Kirche mehr und mehr entfremdeten, forderte die Klugheit ein Vorgehen, durch das jene beiden Monarchen, die es trotz allem mit der Kirche ehrlich meinten, nicht beleidigt und verstimmt werden konnten.

Den Abfall Englands, das durch Maria die Katholische, die mit schreiender Ungerechtigkeit die Blutige genannt worden ist, der Kirche auf kurze Zeit wieder gewonnen war, und die ersten vorsichtigen Schritte Elisabeths zur Begründung des Anglikanismus hat Paul IV noch erlebt. Um die Mitte des August 1559 fühlte der an Wassersucht Leidende seine nahe Auflösung. Er ließ Lainez, den General der Gesellschaft Jesu, rufen und gestand ihm klagend: „Wie schlimm haben Fleisch und Blut mich getäuscht. Meine Verwandten haben mich in den unseligen Krieg (gegen Spanien) gestürzt, aus dem so viele Sünden in der Kirche Gottes entstanden sind. Seit der Zeit des hl. Petrus hat es kein unglücklicheres Pontifikat in der Kirche gegeben. Was geschehen ist, reut mich sehr. Betet für mich". Nach drei Tagen, am 18. August 1559, ist Paul IV gestorben.

Der Papst war noch nicht verschieden, galt aber als tot, da rächte sich die Volkswut wegen seiner Strenge an dem Gebäude der Inquisition und deren Beamten. Sie wurden mißhandelt und das Haus in Brand gesteckt, wobei ein großer Teil der Prozeßakten in Flammen aufging. Doch wurden die allgemeinen Dekrete der römischen Inquisition gerettet. Sie befinden sich im Archiv des S. Uffizio, das noch immer der wissenschaftlichen Forschung verschlossen ist. Desto höheren Wert gewinnen die „Allgemeinen Dekrete der römischen Inquisition aus den Jahren 1555—1597", die Hofrat *v. Pastor* in zwei Handschriften des fürstlichen Hauses der Barberini entdeckt und „nach dem Notariatsprotokoll des S. Uffizio zum ersten Male veröffentlicht" hat; Freiburg i. Br. 1912 (Sonderabdruck aus dem 33. Bande des Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft). Auch der Anhang des 6. Bandes der Papstgeschichte enthält einige wertvolle handschriftliche Perlen, so n. 27: zur Geschichte der Förderung des Neubaues von St. Peter durch Julius III, n. 74 f: zum Prozeß der Inquisition gegen Kardinal Morone. Nicht minder dankenswert ist der Exkurs über die Quellen und Bearbeitungen der Geschichte Pauls IV. Unter den darstellenden Partien seien als Kabinetsstücke besonders hervorgehoben die scharf gezeichneten Charakteristiken der drei Päpste und das mit liebevoller Ausführlichkeit entworfene Stadtbild von

Rom am Ende der Renaissancezeit, womit der Verfasser die Geschichte Papst Julius III abschließt.

Der 6. Band von *Pastors* Papstgeschichte reiht sich nach Inhalt und Form würdig seinen Vorgängern an; er steht auf der Höhe echter Geschichtswissenschaft. Für die bisher behandelten Pontifikate erscheint das gleichnamige Werk von *Ranke* durch den unvergleichlich reicheren Stoff, durch die Objektivität der Auffassung und durch die Anmut der Darstellung ausgeschaltet.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Der Untergang des Ordensstaates Preußen und die Entstehung der preußischen Königswürde. Aus den Quellen dargestellt von Dr. *J. Vota.* Mainz 1911. Kirchheim & Co. XXIV u. 608 S. in 8°.

Für die Geschichte des neuen deutschen Reiches unter der Führung Preußens ist die Entstehung des Königtums in Preußen von großer Bedeutung, denn dadurch gelangte das Haus Hohenzollern zu einer unabhängigen Stellung im alten römisch-deutschen Reiche, die es zur Vergrößerung seiner Macht ohne Rücksicht auf die gemeinsamen Interessen der übrigen Reichsfürsten ausnützte, bis es endlich im 19. Jahrhundert die Vorherrschaft über alle anderen deutschen Staaten an sich brachte. Die Politik des Hauses war bereits Gegenstand eingehender Darstellung, aber zu ihrer vollen Würdigung darf doch auch die rechtliche Seite der Säkularisierung des ehemaligen Ordensstaates bis zu seiner Umwandlung in ein protestantisches Königtum nicht außer Acht gelassen werden. Zur richtigen Beurteilung des Rechtsstandpunktes war der Verfasser, der hier unter dem Decknamen *Vota* sich verbirgt, in der glücklichen Lage, mehrere wichtige Dokumente aus dem Archiv des deutschen Ritterordens in Wien und aus dem k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv beizubringen und so die Forschung zu vertiefen. Da auch sonst über diese Frage viele Dokumente durch den Druck allgemein zugänglich geworden sind, so kann der Verfasser nicht nur alle wichtigen Einzelheiten mit zuverlässigen Zeugnissen belegen, sondern auch in manchen Fällen diese Zeugnisse selbst sprechen lassen, so daß alles in jenem Lichte erscheint, wie es sich in der Auffassung urteilsfähiger Zeitgenossen abgespiegelt hat. Vielleicht hat der Verfasser in dieser Beziehung etwas gar zu viel getan und Dokumente vollinhaltlich mitgeteilt, die den Überblick erschweren.

Die Gliederung des reichen Inhaltes ist sehr übersichtlich und zweckentsprechend. Die Einleitung enthält in großen Zügen

die Geschichte der Entstehung des Ordensstaates in Preußen und seiner ersten Blüte, der aber bald heftige Kämpfe mit dem benachbarten Polen folgten und dem Staate im Frieden von Thorn 1466 den Verlust eines großen Teiles seiner Besitzungen eintrug. Die Hochmeister sollten von da an niemand andern als den König von Polen als ihren Lehensherrn anerkennen. Um sich dieser Oberherrschaft zu entledigen, suchte der Orden auf Anraten des Hochmeisters Johann von Tiefen engeren Anschluß an das deutsche Reichsfürstentum und wählte nach dem Tode Johanns, der am 25. August 1497 in Lemberg einer schweren Krankheit erlag. Friedrich von Sachsen zum Hochmeister. Mit dieser Wahl beginnt die ausführliche Geschichte. Der Verfasser teilt den reichen Stoff in vier Bücher.

Im ersten Buche schildert er das Verhalten des neuen Hochmeisters zu Polen. Er verweigerte den Lehenseid. Die Lage verschärfte sich, als nach dem Tode Friedrichs von Sachsen 1510 der Markgraf Albrecht von Brandenburg zum Hochmeister gewählt wurde. Albrecht wollte sich mit Hilfe des deutschen Reiches und der Russen von Polen befreien und die alte Unabhängigkeit und Größe wieder erlangen. Da er aber keine ausreichende Hilfe erhielt, schloß er 1521 einen vierjährigen Waffenstillstand mit Polen. Während des Stillstandes gewann die Lehre Luthers auch in Preußen Eingang, gefördert von dem Bischof und Statthalter Georg von Polenz. Auch Albrecht fand an der neuen Lehre Gefallen. Besonders schmeichelte ihm die Aufforderung Luthers, den Ordensstaat Preußen zu verweltlichen und sich das Land vom Könige von Polen als erbliches Lehen übertragen zu lassen.

Wie Albrecht als Hochmeister auf diese Idee verfiel, mit welcher Kunst der Verstellung er seine wahren Absichten lange zu verbergen wußte, welche Dienste ihm hiebei der Bischof Polenz leistete und wie er endlich im Mai 1525 vom Könige Sigmund in Königsberg mit dem neuen Herzogtum belehnt wurde, schildert das umfangreiche zweite Buch mit großer Offenheit und Wahrheitsliebe. In dem neuen Herzogtum wurde sofort eine lutherische Kirchenordnung eingeführt, da Albrecht auch die geistliche Gewalt über seine Untertanen sich anmaßte. Viel Neues enthält das dritte Buch, in dem die Bemühungen des deutschen Ordens um die Wiedererlangung Preußens bis zum Tode des Kaisers Maximilian II an der Hand noch ungedruckter Akten aus dem Archiv des Deutschen Ordens in Wien dargelegt werden. Auch das Wiener Hof- und Staatsarchiv lieferte Beiträge. Albrecht wurde vom Reichsgerichte verurteilt, aber die Vollziehung der Reichsacht scheiterte an der Machtlosigkeit des Kaisers und an dem Widerstande Polens, das seine schützende Hand über Albrecht

hielt. Da überdies auch die kurfürstliche Linie von Polen die Mitbelehnung erwirkte, war die Wiedererlangung des Landes für den Orden aussichtslos geworden.

Dennoch verzichtete dieser niemals auf seine Rechte und der Hochmeister oder vielmehr der Verwalter des Hochmeisteramtes tat bei günstiger Gelegenheit beim Kaiser Schritte, um die Rechte seines Ordens auf Preußen zu wahren. Das betont der Verfasser auch im vierten Buche, das mit Rudolf II beginnt und mit der Erhebung des Kurfürsten Friedrich zum König in Preußen abschließt.

Auch hier hält sich der Verfasser an den Grundsatz, die Wahrheit offen und ungeschminkt nach dem Wortlaute der Akten dem Leser zu vermitteln. Leider ist ihm entgangen, daß die wichtige Sammlung *Acta Tomiciana* nicht neun sondern schon zwölf Bände zählt. Wir begrüßen das bedeutende Werk des Verfassers als einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Geschichte Preußens und des Deutschen Ordens.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Von Dr. *Martin Grabmann.* Klein-8'. VIII u. 168 Seiten. In Leinen gebunden M. 1.—. (Sammlung Kösel, Bändchen 60.) Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten-München. 1912.

Dr. *Grabmann,* der durch sein Werk: „Die Geschichte der scholastischen Methode" bestens bekannt ist, führt im ersten Teile dieser Schrift kurz die Persönlichkeit dieses Heiligen, seinen Lebensgang, dann dessen schriftstellerisches Lebenswerk, seine wissenschaftliche Individualität, die Quellen der thomistischen Lehre und endlich ihr Ringen um die führende Rolle in der Scholastik vor. Der zweite Teil bietet eine kurze aber klare und bestimmte Darstellung der Gedankenwelt des Heiligen, zumal seiner Theodizee, Psychologie, Ethik und Staatslehre; den Schluß dieses Teiles bilden sehr beachtenswerte Winke zum wissenschaftlichen Verständnis der Werke des Heiligen. *Grabmann* weist darauf hin, daß mit dem altüblichen dialektisch-kommentierenden Verfahren die historisch-genetische Methode verbunden werden muß. Und das ganze Büchlein liefert selbst den besten Beweis für die Richtigkeit dieser Bemerkungen; denn nur auf Grundlage dieser Methode konnte eine so bestimmte Darstellung der Lehre des Heiligen geboten werden.

Grabmann zeichnet in diesem kleinen Büchlein ein großartiges, so ansprechendes und durch und durch wahres Bild des Heiligen in seinem Leben, Arbeiten und seiner wissenschaftlichen Individualität, daß man dasselbe in den Händen aller, die scholastische Theologie und Philosophie studieren, zu sehen wünschte. Für die Sammlung Kösel, die schon viele vorzügliche Nummern aufweist, darf man dieses Büchlein wohl eine glänzende Perle nennen.

Geschichte der Schöpfung im Lichte der Naturforschung und Offenbarung. Gemeinverständlich dargestellt von *Hartmann Falbesoner*, Gymnasialprofessor. Mit 1 Titelbild und zahlreichen Abbildungen im Text. Regensburg und Rom 1912. Druck und Verlag von Friedrich Pustet. 8°. X u. 392 S. M. 4.20, geb. M. 5.50.

Den Verfasser leitet die Absicht, der Unzahl moderner glaubensfeindlicher Darstellungen der vermutlichen Ereignisse der Urzeit auch wieder ein vom christlichen Standpunkte aus geschriebenes Buch entgegenzustellen. Er behandelt im ersten Teile die Schöpfung von Erde und Welt im Lichte der Naturforschung, wobei auch das erste Auftreten des Menschen besprochen wird, im zweiten Teile die Schöpfungsgeschichte der hl. Schrift. Der erste Teil zeichnet sich durch die ruhige und besonnene Beurteilung der Ergebnisse und Hypothesen der Naturforschung aus, im zweiten werden die sicheren Ergebnisse der Forschung mit den bestimmten Aussagen der hl. Schrift in Einklang gebracht. Mit der Ansicht, daß der Menschenleib aus dem Tierreiche stamme, kann sich F. nicht befreunden.

Der Verfasser hat die Aufgabe, die er sich gestellt, sicher erfüllt, und sein Buch wird auch dem Priester, der nicht Zeit und Gelegenheit hat, eingehende Fachwerke zu studieren, eine leichte und für die gewöhnlichen Bedürfnisse genügende Aufklärung bieten.

Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung. Von Dr. *Mathias Meier*. (Heft 2 d. Bd. XI der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.) Münster i. W. 1912. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. gr. 8°. XV u. 160 S. M. 5.50.

Die Wahl des Stoffes dieser quellenanalytischen Darstellung ist jedenfalls eine sehr glückliche zu nennen, da der Traktat des

hl. Thomas de passionibus anerkanntermaßen ein Meisterwerk ist. M. kommt zum Ergebnis, daß Thomas in seiner Lehre zwar vollinhaltlich von seiner gelehrten Vorwelt abhängig gewesen ist, dabei aber das ganze vorhandene Material so einheitlich verarbeitet hat, als ob es in seinem ganzen Umfange das ursprünglichste und eigene Produkt seines umfassenden Geistes wäre. M. weist nach, daß sich Thomas auch in diesen Fragen viel mehr an Aristoteles als an Augustin anschließt.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Enchiridion theologiae dogmaticae generalis. Scripsit Dr. *Franciscus Egger,* Episcopus Brixinensis et Princeps. Editio quinta. Brixinae. Typis et sumptibus Wegerianis 1913 (X u. 732).

Der Rezensent hat das vorliegende Kompendium selbst als Textbuch benützt und kann aus eigener Erfahrung bestätigen, daß es vorzüglich geeignet ist als Grundlage der Vorlesungen aus der Fundamentaltheologie zu dienen. Besonders paßt es für einen fünf- oder sechsstündigen Jahreskurs dieser Disziplin, wie er an den meisten theologischen Anstalten in Österreich eingeführt ist.

Der Verfasser ist bemüht, vor allem den künftigen Seelsorgern die Lehre der Kirche, das Dogma, klar darzulegen und aus den Quellen zu beweisen; die Kontroversen werden deshalb *ex professo* nicht behandelt, wohl aber geschieht in den Corollarien und Anmerkungen auch aller dieser Nebenfragen, so weit sie mit dem gebotenen Stoffe in Zusammenhang stehen, Erwähnung. Während aber keine Frage von Bedeutung übergangen wird, ist die Form der Darstellung so gewählt, daß dem Vortragenden genug Freiheit zur weiteren Ausführung der einzelnen Punkte gelassen wird. Auch wird gelegentlich die zum weiteren Studium notwendige Literatur angegeben. Daß das ganze Buch in einem streng kirchlichen Geiste gehalten ist und große Liebe zur Kirche atmet, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden. Wegen dieser Vorzüge wurde es an sehr vielen theologischen Lehranstalten eingeführt und hat bereits fünf Auflagen erlebt.

Der Autor war bestrebt, das Kompendium bei jeder neuen Auflage zu vervollkommnen und zu den aktuellen Fragen klare Stellung zu nehmen. Dazu bot sich natürlich besonders in dieser Auflage öfter Gelegenheit, da seit dem Erscheinen der letzten (1903), bedeutsame Erklärungen des kirchlichen Lehramtes vorlagen (die Modernistenenzyklika, das Dekret „*Lamentabili*", der Modernisteneid, verschiedene Erlässe der Bibelkommission usw.) und „der

Kampf um die Wahrheit der heil. Schrift" fast seinen Höhepunkt erreichte.

In dieser letztgenannten Frage hat der Verf. indessen schon in einer eigenen, im Jahre 1909 erschienenen Schrift „Absolute und relative Wahrheit der heil. Schrift" gegen die sog. „freiere" Schule entschieden Stellung genommen; auch in dem vorliegenden Buche widmet er 22 Seiten (289—311) dieser gewiß eminent praktischen und auch für den Prediger und Katecheten wichtigen Frage. Die Gegenargumente der „fortschrittlichen" Richtung werden in klare Syllogismen zusammengefaßt und dann in einer durchsichtigen scholastischen Form beantwortet. Gegen den Modernismus wird einigemal in dem Buche Stellung genommen; so bei der Frage vom Ursprung und Wesen der Religion, bei der Begriffsbestimmung der Offenbarung, bei den Kriterien der Offenbarung, bei der Frage von dem Fortschritte der Offenbarung und der Dogmen, bei der Inspiration der heil. Schrift, bei der Definition und der Beschreibung der Eigenschaften des Glaubens usw. Ebenfalls werden an passenden Stellen die betreffenden Passus aus dem Dekrete „*Lamentabili*" und aus dem Modernisteneid angeführt und kommentiert. So wird besonders bei dem Traktate von der Tradition der in dem Modernisteneide enthaltene Grundsatz für die Erklärung der einzelnen Kirchenväter urgiert.

Aus allem Gesagten geht hervor, daß das Buch allen Anforderungen der Zeit entspricht und in allen Fragen der Fundamentaltheologie Auskunft gibt. Es sei deshalb nicht bloß den Theologen als Lehrbuch, sondern auch denjenigen, welche schon, vielleicht auch in einem längeren Kurse, die Fundamentaltheologie absolviert haben, vor allem dem hochw. Seelsorgeklerus zur Wiederholung des Stoffes wärmstens empfohlen. — Dem hochwürdigsten Verfasser wünschen wir, daß auch diese Auflage recht viel Verbreitung finden und so zur gründlichen Kenntnis der göttlichen Wahrheit beitragen möge.

Theologiae dogmaticae elementa ex probatis auctoribus collegit P. *B. Prevel SS. CC.* s. Theol. Licent. et in semin Rothom. theol. dogm. professor. — Editio tertia aucta et recognita opera et studio P. *M. J. Miguel SS. CC.*, s. Theol. Doct. et theol. dogm. prof. — Tomus I (712 p.), Tomus II (696 p.) — Parisiis. P. Lethielleux.

Der Verfasser wollte ein Kompendium der Fundamentaltheologie und der Spezialdogmatik bieten, in welchem bei mög-

lichst knapper Form doch alle wichtigeren Fragen behandelt würden. Der erste Band umfaßt die Traktate: De vera religione, De ecclesia, De traditione et scriptura, De fide, De Deo uno et trino, De Deo creatore; im zweiten Bande folgen: De incarnatione, De B. M. V., De gratia, De sacramentis. Der Traktat „De novissimis" wird kurz bei dem Traktate „De Deo creatore" behandelt, der Traktat von der Gnade enthält auch die Lehre von den Tugenden.

In den Kontroversfragen legt der Verf. gewöhnlich die Beweise der einzelnen Schulen und Autoren vor, ohne sich positiv für eine bestimmte Meinung zu entscheiden, wenngleich er doch hie und da seine Neigung zum Thomismus durchblicken läßt.

Das Buch von P. hat viele Vorzüge eines guten Kompendiums. Die einzelnen Fragen werden gut präzisiert, streng auseinandergeschieden, die beinahe katechetische Art und Weise, den Stoff in Form von Fragen und kurzen Antworten zu behandeln, trägt viel zur Klarheit bei. Auch die äußere Ausstattung des Buches und der Druck erleichtern die Übersicht. Der Verfasser schließt sich enge an die Theologie der Vorzeit an, zitiert ausgiebig ältere Theologen, bes. den heil. Thomas.

Was nun den Inhalt anbelangt, so sind wir allerdings bei der Lektüre einigemal Äußerungen begegnet, die uns nicht genug präzis scheinen, ja die uns manchmal fast stutzig machten. So leugnet der Verf. — um beispielsweise nur etwas zu erwähnen — die *necessitas medii ecclesiae* für die Erwachsenen, stellt den sonderbaren Satz auf, daß „die Gewalt des Papstes nicht höher ist als die Gewalt des ökumen. Konzils", nennt die heil. Dreifaltigkeit die Formalursache der Kirche, welche die Glieder untereinander einigt usw.

Ein Nachteil des Buches ist es, daß keine Objektionen vorgelegt und gelöst werden, ebenso daß die positive Seite der Dogmatik (zB. die Frage von der Bußdisziplin, Ursprung des Episkopates usw.) nicht berücksichtigt wird. Auch der Mangel eines Registers erschwert die Benützung des Buches.

Repetitorium der Spezialdogmatik in stenographischer Schrift nach Gabelsbergersystem von P. *Virgilius Wass, O. Min. Cap.*, approb. Dogmatiklektor der nordtirolischen Kapuzinerprovinz in Meran. Im Selbstverlage des Verfassers. Lana bei Meran. Kommission der Buchhandlung Karl Riedmann, 1913.

Um den Studierenden der Theologie das Wiederholen der Dogmatik, besonders zum Examen, zu erleichtern, hat der Verf.,

welcher schon mehr als zehn Jahre als Lektor der dogmatischen Theologie tätig ist, den Gedanken gefaßt, die ganze Spezialdogmatik möglichst kurz, bündig und übersichtlich darzustellen. Dies geschieht in dem vorliegenden Repetitorium auf die Weise, daß der ganze Stoff der Spezialdogmatik durch simultane Darstellung nach Art der Stammbäume auf 13 Tafeln so übersichtlich geboten wird, daß die Hauptteile und die Unterabteilungen der einzelnen Dogmen sofort erkennbar sind. Die Tafeln sind nach Art eines Taschenatlas mit Schirtingfalzen versehen und gefaltet, so daß das Format handlich bleibt.

Die Idee des Verfassers ist gewiß recht originell, und den Hauptzweck seiner Arbeit: die Übersicht der Einteilungen und des Zusammenhanges der Dogmen hat er ohne Zweifel erreicht. Auch wird das Repetitorium nicht bloß den Schülern des Verfassers, für welche es wohl vor allem berechnet ist, sondern auch anderen Studierenden zur nochmaligen schnellen Wiederholung und Einprägung des Stoffes unmittelbar vor dem Examen gute Dienste leisten; zum eigentlichen S t u d i u m der Dogmatik wird es nicht genügen, denn auch bei unserer „Zeit der Dampfschnellpresse und Elektrizität, die alles schnell machen will" (Einl. S. VII) kann ein gründliches Studium der Dogmatik, wie es gerade diese Zeit verlangt, nicht durch Memorieren allein, sondern vor allem durch Eindringen in die göttlichen Wahrheiten und ruhiges Nachdenken geschehen.

Der Fleiß des Verfassers, welcher aller Mühe verwendet hat, um besonders die Übersichtlichkeit des Stoffes zu erreichen, ist zu loben. Wenn man sich die verwendete Arbeit vor Augen hält, die Schwierigkeit der (lithographischen) Drucklegung bedenkt, und die schöne Ausstattung des Buches in Betracht zieht (es wird in ganz Dermatoid mit echt Goldfolie-Aufdruck gebunden, inkl. Enveloppe und Futterale, geboten), so wird man den Preis (K 7.—) nicht hoch finden.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Das Buch Jona, nach dem Urtext übersetzt und erklärt von Prof. Dr. *Joh. Döller*. Wien und Leipzig 1912, Verlagsbuchhandlung Carl Fromme. VIII und 112 S. K 6.60.

In der hier angezeigten Monographie über das Buch Jona behandelt Professor *Döller* in einer umfangreichen Einleitung (S. 1—56) in 9 Paragraphen „Inhalt des Buches und dessen Stellung im Kanon", „Die Person des Jona", „Einheit des Buches",

„Literarische Art des Buches", „Zweck des Buches", „Form und Sprache", „Zeit und Ort der Abfassung", „Textgestalt", „Kononizität des Buches" und fügt dann im § 10 ein Literaturverzeichnis an (S. 44—56), das sich als eine sorgfältig gearbeitete Bibliographie zum Buche Jona repräsentiert und dem Sammelfleiße und der Erudition des Verfassers ein ehrendes Zeugnis ausstellt. Nachzutragen wäre, soweit der Referent bemerken konnte, zu Abschnitt III etwa noch The Jewish Encyclopedia VII s. v. Jonah, S. 225—230 von *Emil G. Hirsch* und *Karl Budde* und The Catholic Encyclopedia VIII, 497—8 (*Jones F. Driscoll)* und zu Abschnitt IV *F. E. Gigot,* Special Introduction to the Study of the Old Testament II, 481—500. Das Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament von *Carl Steuernagel,* Tübingen 1912 (Jona, S. 439—442) konnte noch nicht erwähnt werden, doch erscheint S. 55 *Cornill's* Grundriß noch in der 5. Auflage, Tübingen 1905 (unterdessen schon 7. Auflage 1913).

Auf die Einleitung folgt S. 57—110 der hebräische Text nebst deutscher Übersetzung und ausführlichem Kommentar. Der Verfasser berücksichtigt in demselben vor allem die Bedürfnisse der Schule und demselben Zwecke dienen auch die vielen text- und literarkritischen Bemerkungen und Erörterungen. Für Schulzwecke und für seminaristische Übungen ist das schöne Buch recht geeignet. Doch muß der allzu bescheidenen Einschätzung gegenüber, welche der Verfasser selbst seiner Arbeit angedeihen läßt, vom Referenten auch der hohe wissenschaftliche Wert dieser Monographie hervorgehoben werden: die im Literaturverzeichnis so mühsam und sorgfältig gebuchte Literatur ist auch im Kommentar ebenso sorgfältig benützt und kritisch verarbeitet. „Der kleine Abriß der Geschichte der Exegese" des Buches Jona, wie der Verfasser sich ausdrückt, bietet darum auch dem Fachgelehrten nicht geringe Ausbeute. Daß endlich Prof. *Döller* für die geschichtliche Wahrheit des Buches eintritt, auch den entgegenstehenden Versuchen einiger katholischer Exegeten der neueren Zeit gegenüber, kann seinem Werke in den Augen der kirchlichen Exegeten nur zur Empfehlung gereichen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Pädagogische Psychologie. Von *L. Habrich,* kgl. Seminaroberlehrer, derz. Vorsitzenden des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft. III. Band: Willensfreiheit und Pädagogik des freien Wollens. (XX u. 253 S. gr. 8°). Kempten 1912, Kösel. M. 3.—.

Mit diesem Band ist *Habrichs* nützliches und sehr beliebt

gewordenes Werk über die „wichtigsten Kapitel der Seelenlehre unter durchgängiger Anwendung auf Erziehung und Unterricht" abgeschlossen. Was in dieser Zeitschrift (1912, 622 ff) zur Charakteristik der ersten 2 Bände gesagt worden ist, gilt auch vom 3. Band. Er ist ein Muster von klarer Anordnung und leichtverständlicher Darstellung. Wenn dabei einige sehr schwierige Probleme (zB. S. 75: Der Einfluß Gottes auf den ersten Willensanstoß, nur kurz berührt worden sind, so ist dies mit Rücksicht auf die praktische Bestimmung des Werkes nur zu billigen. Auch die Wiederaufnahme einiger schon im II. Band berücksichtigten Gegenstände tut dem Ganzen keinen Eintrag, weil nur so eine abgerundete Darstellung der Willens-Psychologie und -Pädagogik möglich war.

Der Inhalt der 6 Abschnitte ist: Erläuterung und Begründung der Willensfreiheit, Wesen und Entwicklung der Tugend, Charakter und Persönlichkeit, Erziehung zur Tugend durch Gewinnung der Einsicht und des Willens, Tugendbildung als Freitätigkeit unter erziehlicher Leitung, Selbsterziehung.

Die Bezeichnung des auf Gott gerichteten Wollens der Seligen als „Akt vollkommener Freiheit" (S. 34) wird bei Theologen und Philosophen auf Widerspruch stoßen. Einige Stellen des Buches, die an den Anklagen gegen „kirchliche" Pädagogik Kritik üben, durften noch entschiedener sein; bei genauerem historischen Zusehen zeigt es sich, daß jene Anklagen durchwegs falsch adressiert sind. Nicht bei der „kirchlichen" Pädagogik hat es oft gefehlt, sondern der Mangel an echt kirchlicher Pädagogik hat grobe Versäumnisse verursacht; und die besten Vorschläge moderner Pädagogen (zB. die Notwendigkeit des rechten Motivierens für die Willensbildung [vgl. die auf S. 152 zitierten Forderungen *Foersters*], die Erziehung durch die Gewöhnung und die Tat vor der theoretischen Belehrung [156 f], die Kräftigung der guten Anlagen des Menschen als bestes Schutzmittel gegen das Böse [162]) waren seit jeher für die Pädagogik der Kirche selbstverständliche Axiome.

Die katholische Anstaltserziehung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch für Erzieher. Von *Johann Nep. Eckinger* S. J. XIX u. 291 S. 8°. Freiburg i. Br. Herder 1913. (M. 3.60, K 4.32).

Das Buch berücksichtigt an erster Stelle die von Geistlichen geleiteten Erziehungsanstalten; doch wird das Wesentliche der Anstaltspädagogik — von den heilpädagogischen Instituten abgesehen — so klar herausgehoben und gründlich erörtert, daß

wir hier einen im gewissen Sinne vollständigen Leitfaden der Anstaltserziehung erhalten. Erweiterungen nach verschiedenen Seiten sind natürlich noch möglich, aber der Kernpunkt der ganzen Frage ist in ausreichender Vollständigkeit dargelegt. Ein Hauptvorzug der Arbeit ist, daß sie nicht etwa in eine Menge disparater Ratschläge auseinandergeht, sondern die Einzelfragen von einem festen Zentrum aus beantwortet; dieser Mittelpunkt ist: Willens-Erziehung. Ein kürzerer Abschnitt (S. 1—51) zeichnet die Eigentümlichkeiten der Anstalts-Erziehung, der Hauptteil (53—183) beschäftigt sich dann mit den Zielen und Mitteln der Willensbildung, und der letzte Abschnitt (185—291) führt in ganz praktischer Art den Anstalts-Präfekten in Einzelheiten seines Amtes ein.

Jede Seite des Buches verrät den erfahrenen Praktiker, der sich durch keine Phrase modern-pädagogischer Verstiegenheit beirren läßt. Vorzüglich, mitunter überraschend neu sind die Ausführungen über die erziehliche Bedeutung des Anstalts-„Mechanismus", über das Amt des Beichtvaters, über die Verselbständigung der Zöglinge als Resultat aller Erziehungsarbeit, über den Unterschied von „Liebe" und „Güte" des Erziehers, über das große Gebot der Selbstüberwindung.

Aus zwei oder drei Stellen könnte man beim raschen Lesen etwas wie Geringschätzung der wissenschaftlichen Pädagogik heraushören. Sicher war es nicht die Absicht des Verf., etwas derartiges auszusprechen. Immerhin, bei dem unheimlichen Anwachsen einer ungläubigen „wissenschaftlichen" pädagogischen Literatur dürfte eine direkte Aufmunterung katholischer Pädagogen zu solider wissenschaftlicher Vertiefung der Erziehungslehre nie überflüssig sein; leider war es auch Nichtbeachtung der Vorgänge auf wissenschaftlich-pädagogischem Gebiete, was der katholischen Erziehungsarbeit Schaden zugefügt hat.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Rektor *Neyses*, **Turnier mit dem Modernismus.** Kritische Parade der Vorstöße Schnitzers in seiner Rede zu Bernkastel-Cues. Diskussion mit Prof. Bares und in seiner Schrift: „Katholizismus und Modernismus". 117 S. Trier 1913. Paulinusverlag.

Der Titel der vorliegenden Schrift deutet die Ereignisse an, die ihre Abfassung veranlaßten. Am 10. November 1911 erschien in Bernkastel-Cues auf Einladung einiger Liberalen der ehemalige Theologieprofessor und zum Modernismus abgefallene Priester *Schnitzer*, um dort das neue, gewissenbefreiende Evangelium zu



verkünden. Er hielt eine lange Rede und entwarf in skrupelloser Art ein schreckliches Bild vom Ultramontanismus und zeichnete nebenbei den Modernismus in den glänzendsten Farben. Einer nach der Rede einsetzenden Diskussion mit den Professoren Dr. *Bares* und Dr. *Willems* aus Trier entzog er sich alsbald in fluchtartiger Weise. Dafür veröffentlichte er nach kurzer Zeit den gehaltenen Vortrag mit Vorwort und Nachwort und Quellenbelegen.[1] Gegen diesen modernistischen Vorstoß Schn.'s im Trierer Mosellande richtet sich die Schrift von *Neyses*, die in mancher Beziehung an die ausgezeichneten Broschüren *Einig's* gegen *Beyschlag* erinnert. Sie sticht in wahrhaft wohltuender Weise ab von der pamphletartigen Broschüre Schn.s. In ruhiger, vornehmer, öfters etwas humoristischer Darstellung schildert N. den Verlauf des Turniers in der Heimat des großen Nikolaus von Cusa, den der Historiker Schn. zum Ahnvater des heutigen Modernismus zu machen beliebte. Nach dem historischen Teil ruft der Verfasser den Gegner zur Sache: War Christus Gottessohn oder ein reiner Mensch? Hat er bloß ethische Ratschläge gegeben und jedem Menschen volle ungeschmälerte Freiheit des Gewissens, der Religion, der Lehre zugesichert? Hat er niemals das ewige Heil vom Glauben abhängig gemacht? Statt diese seine haltlosen und offenkundig antichristlichen Behauptungen zu erhärten, schwelgt nämlich Schnitzer in wahren Schaudermärchen über den Ultramontanismus. Im Folgenden beleuchtet dann N. näher dieses Schreckgespenst des Ultramontanismus und untersucht genau die Quellenforschungen des Historikers und Modernistenführers; zeigt ihn in mutigem selbstbewußtem Kampfe mit Thomas von Aquin, verteidigt den großen Cusanus gegen die verleumderische Behauptung Modernistenvater zu sein, schildert Schn. als Kulturhistoriker und Richter über Inquisition und Päpste. Schließlich kommt der Humor zum Durchbruch: Schn. als Kinograph und Konvertitenmacher. Noch eine kurze Nachlese und die große Utopie des Modernismus. Schlußwort. Dies kurze Inhaltsverzeichnis gibt eine Andeutung von dem reichen und interessanten Inhalt der Broschüre, verleiht aber keinen Einblick in den großen wissenschaftlichen Gehalt und Wert derselben. Sie verdient es nicht bloß von Laien, sondern auch von Priestern, Theologen und Historikern gelesen werden. Der Verfasser geht Schritt für Schritt den kühnen, skruppellosen Behauptungen Schn.'s nach und zeigt deren Unrichtigkeit und Nichtigkeit. Insbesondere die Ausführungen über den großen Cusaner verdienen volle Beachtung; sie bedeuten ein

[1]) Katholizismus und Modernismus. München.

wahres Verdienst des Verfassers um seinen großen Landsmann, sie sind eine Ehrenrettung desselben gegenüber modernistischer Verdächtigung und Entstellung und Erniedrigung. — Die Wirkung des Turniers war eine vorzügliche; selbst Freunde Schn.'s rückten von ihm ab und schämten sich seines von ihm selbst verkündeten „Sieges". Schn. hat die arge Schlappe, die er erlitten, durch mehrere Artikel im ‚Neuen Jahrhundert' auszuwetzen gesucht. Er ist dabei in einen Ton und eine Art verfallen, die schwer zu charakterisien sind, jedenfalls aber an dieser Stelle durch Anführungen nicht illustriert werden können; es ist nicht die Sprache der Wahrheit, es ist eine Art und ein Ton, die jenseits aller Grenzen des literarischen Anstandes einem ehrenwerten Gegner gegenüber liegen. Er schreckt auch vor persönlichen auf Klatsch gegründeten Insinuationen und Invektiven gegen den ehrenwerten, gewissenhaften und verdienten Klerus von Bernkastel-Cues nicht zurück; selbst vor der verehrungswürdigen Person des Bischofs von Trier macht er nicht Halt. Schn. hat in Bernkastel nicht bloß seine „wissenschaftliche Ehre" zu Grabe getragen. Rektor *Neyses* handelt recht, die Kontroverse mit ihm nicht fortzusetzen; es wäre der Ehre zu viel, Schn. Expektorationen im ‚Neuen Jahrhundert' einer ernsten Antwort zu würdigen.

Innsbruck. J. Brandenburger S. J.

Analekten

Der Pseudo-Rufinische Commentarius in LXXV Psalmos ein Werk Alkuins. Unter den Pseudo-Rufiniana des 21. Bandes der Migneschen lateinischen Patrologie befinden sich zwei beachtenswerte Kommentare, von welchen der eine (col. 641—960) eine Erklärung der ersten 75 Psalmen, der andere (col. 960—1104) eine Auslegung der drei kleinen Propheten Osee, Joel und Amos enthält. Mit den Problemen ihrer Herkunft hat sich jüngst der Forscherfleiß *G. Morins O. S. B.* beschäftigt und in glänzender Weise den Nachweis erbracht, daß der Prophetenkommentar der gewandten Feder des als Verteidigers des Pelagianismus bekannten Bischofs Julianus von Eclanum entstammt[1]). Weniger zutreffend scheint die Datierung und Identifizierung des Psalmenkommentars, welchen er dem in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Südgallien schriftstellernden Presbyter Vincentinus zuweist[2]). Gegenüber dieser auch von andern neueren Patrologen geäußerten Ansicht[3]) sei es gestattet, das Recht Alkuins auf die Autorschaft darzulegen[4]).

---

[1]) Revue Bénédictine 1913, 1 ss.

[2]) Ebenda 226 ss.

[3]) Vergl. *Fessler-Jungmann*, Instit. Patrol. IIa, 208; *Czapla*, Gennadius als Litterarhistoriker S. 155; *Bardenhewer*, Patrologie[3] S. 395; Derselbe, Gesch. d. altkirchl. Liter. III 558.

[4]) Ich suche hier ein bereits 1909 gegebenes Versprechen einzulösen: s. meine Schrift „Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis" S. 108 A. 2.

Schon *Vallarsi* hat in seiner 1745 vollendeten Ausgabe der Werke Rufins auf einige gleich zu nennende Gründe hin den von Gennadius de vir. ill. c. 80 erwähnten Vincentius als den Verfasser der Psalmenerklärung betrachtet (MSL 21,63 sq). Ihr viel jüngeres Alter war aber bereits in der 1742 von *Fontanini* veröffentlichten Vita Rufini — die *Vallarsi* in seine Ausgabe aufnahm (col. 75 bis 294) — mittels der Entlehnungen dargetan worden, die sich in ihr u. a. aus der 12. Ezechiel-Homilie Papst Gregors († 604) finden. Auf dieselben hatte als erster *Joh. Lorinus* (1623) hingewiesen und nach ihm machten andere Gelehrte, wie *Phil. Labbe* (1660) bemerkt[1]), noch auf andere wörtliche Benutzungen Gregors aufmerksam. Diese Nachweise sind, seltsam genug, von *Vallarsi* gänzlich übergangen worden, obwohl er sie in der ihm wohlbekannten Vita Rufini (col. 268) vor Augen hatte. Daß der Gedanke an eine später erfolgte Interpolation jener Stellen in das Werk nicht in Erwägung kommt, zeigt sein durchweg kompilatorischer Charakter. Unzählige Male hat sich sein Verfasser die Psalmenerklärung Augustins zunutze gemacht und zweimal auch größere Abschnitte aus der fünften Kollation Kassians übernommen[2]). Ist man daher befugt, die nicht wenigen teils wörtlichen, teils dem Sinne nach aus Gregor gemachten Anleihen[3]) auf seine Rechnung zu setzen, so kommt als Abfassungszeit des Kommentars erst die Zeit nach 600 in Betracht.

---

[1]) Dissertationis philologicae de scriptor. eccles. tom. II p. 305 sq.

[2]) Der Abschnitt col. 814 C *Harum gentium* — 815 A *et corporis acquiruntur* ist mit einigen Umstellungen wörtlich aus Conl. V c. 16, die Fortsetzung *Quod vero istarum* — *animae videntes deum* aus c. 23.

[3]) Eine Vergleichung des Kommentars mit den Sentenzen über Psalmsprüche, welche Paterius, der vertraute Freund Gregors, aus dessen Werken in übersichtlicher Ordnung zusammenstellte, läßt mit geringer Mühe eine Reihe wörtlich, bezw. inhaltlich identischer Stellen erkennen.

Wörtlich gleich sind:

Ps. 2,11: ut et de spe exultatio, et de tentatione (*Greg.* suspicione) nascatur tremor. MSL 21,653 B = MSL 79,820 B.

Ps 8,4: Si enim iuxta solam litteram (*Greg.* historiam) — spiritualiter facit (16 Zeilen): 21,677 A = 79,823 D.

Ps 9,18: nec in finem patientia (pauperum) peribit — laboriosa terminantur (3 Zeilen): 21,683 B = 79,824 C.

Ps 22,4: virga percutimur, baculo sustentamur: 21,727 B = 79,831 D.

Die Frage nach dem Autor hat besonderes Interesse wegen der trotz aller Entlehnungen literarisch nicht unbedeutenden Art des Werkes. Der Lyoner Erzbischof *Antonius de Albone*, welcher dasselbe unter Rufins Namen in einem ebenso alten als schadhaften Menbrankodex der in seinem Sprengel gelegenen, aber durch Krieg verwüsteten Benediktinerabtei St. Martin de l'Ile Barbe fand und 1570 erstmals durch den Druck veröffentlichte, rühmt nächst dem reichen Inhalt die ebenmäßige und gefällige Darstellung (col. 638 sq). Ein ähnliches Urteil fällt *Ceillier* zum Schluß seiner Besprechung in der Histoire générale des auteurs ecclésiastiques VII 479 (Paris 1861) und auch *Vallarsi* drückt sich sehr anerkennend über den edlen, eines antiken Autors nicht unwürdigen Stil und Gehalt aus (col. 63).

Als Anhaltspunkte, die zur Erkundung des Verfassers dienen könnten, hat der Letztgenannte folgende drei angeführt: die Erwähnung des römischen Triumphbogens zu Oranges im Vorwort zu Ps. 15; die ständige Verwendung der sog. Gallikanischen Psalmenübersetzung, wiewohl dieselbe häufig zu den aus Augustin übernommenen und einen andern Psalmtext voraussetzenden Erklärungen nicht passe; endlich die öfter eingeflochtene Anrede an „Brüder" und die Ermahnungen zu den Obliegenheiten eines klösterlichen Lebens, welche den Verfasser als in einer Mönchsgemeinde weilend, bezw. an ihrer Spitze stehend zu erkennen gäben. Diese Momente veranlaßten *Vallarsi*, den Gallier Vincentius als den Verfasser anzusehen, zumal auch dessen Kommentar nach dem Bericht des Gennadius sich nur auf einen Teil der Psalmen erstreckt zu haben scheine. Die Lebenszeit desselben und die unseres Autors nahm er — obwohl er über die letztere nichts Bestimmtes sagen zu können erklärte — nach dem Gesamteindruck des Kommentars für gleich an (col. 66). An diesem Punkt aber scheitert die Hypothese.

Ps 50,7: Homo enim in corruptibili carne vivens — factum est initium subsistendi (13 Zeilen): 21,851 A = 79,851 D.

Inhaltlich identisch sind:

21,678 A	Pisces maris	79,824 A
„ 736 A	Sancti viri	„ 833 B
„ 794 C	Vel annuntiavi	„ 845 A/B
„ 876 B	Quando videt	„ 855 D
„ 885 B	Vel usque in Idumaeam	„ 856 D
„ 926 C	Vel propter inimicorum	„ 860 D.

Daß nun Alkuin, wie eingangs gesagt, auf die Urheberschaft des Kommentars Anspruch hat, dürften äußere und innere Gründe erweisen.

1. Die vor dem Jahre 829 verfaßte *Vita* desselben (MSL 100, 90 sqq) zählt in c. 12 unter seinen Schriften einen seinen Freund und Schüler Fredegisus gewidmeten Psalmenkommentar auf: (*scripsit*) „*Ad Fredegisum in Psalmos*". Da bei der im J. 1777 durch *Froben* veranstalteten Ausgabe der „Opera Alcuini" keine andere Psalmenauslegung desselben bekannt war, als das für den Salzburger Erzbischof Arno auf dessen Bitte verfaßte und ihm gewidmete *Enchiridion* mit einer Erläuterung der Bußpsalmen, des 118. Psalms und der Gradualpsalmen (MSL 100,570 sqq), so bezog man jene Angabe auf diese Schrift. Laut Epistula 156 aber war Fredegisus nur deren Überbringer an den Erzbischof, nicht ihr Ehrenbesitzer, wie von ihm hinsichtlich des Psalmenkommentars gesagt wird. Daß die Vita zwischen diesem und dem Enchiridion unterscheidet, geht auch aus der weiter folgenden Aufzählung hervor, in welcher sie des letzteren mit den Worten gedenkt: „In centesimo quoque octavo decimo psalmo stilo usus est aureo". Über den von Alkuin verfaßten Psalmenkommentar finden wir ferner Nachricht in dem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Bibliothekskatalog von Lorsch. Inmitten einer Reihe anderer Werke desselben erwähnt er[1]: „*eiusdem* (*Albini*) *super psalmos a primo psalmo usque ad misericordias Domini*". Die Auslegung umfaßte hiernach die ersten 88 Psalmen und war mithin gleich der Pseudo-Rufinischen eine unvollständige. Daß diese hinwieder ursprünglich mehr als die Erklärung der ersten 75 Psalmen umschloß, legt sowohl der verstümmelte Schluß der von *Albone* gefundenen Handschrift (s. col. 960), als der Umstand nahe, daß ein in der Pariser Nationalbibliothek bewahrter Codex lat. 12147 saec. XII (olim S. Germani 73) unter Rufins Namen eine Auslegung der ersten 76 Psalmen enthält. Der Unterschied in der Zahl der Psalmen kann daher einer Identifizierung der beiden Werke kaum hinderlich sein, wenn sich anderweitig positive Zeugnisse für ihre Identität bieten. Dies ist nun in einem der Laurenziana in Florenz angehörenden Psalterium cum Postilla[2]) der Fall. Leider hat der Schreiber desselben nur zu Anfang die Namen der Autoren am Rand vermerkt, aus welchen er den Stoff zu einer kurzen Erläuterung der einzelnen Psalmverse exzerpierte. Zu Ps 2,3—4 nennt er *Alkuin* und was man dort liest, ist ein

[1]) *Becker*, Catalogi p. 107 n. 348.

[2]) Pluteus VII dexter Cod. IX.

stark gekürzter, aber deutlicher und teilweise wörtlicher Auszug aus der Erklärung Ps.-Rufins, wie folgende Gegenüberstellung zeigen wird:

Ps.-Rufin (2,3): Quia habitantes in terra caelestem Dominum irridere et subsannare praesumpserunt, ab ipso caelesti Deo irrisione et subsannatione digni ostendentur. Nam qui surrexit a mortuis . . . irrisione, ut iam diximus, et subsannatione, eos dignos ostendet.	(Alcuin): . . . *irridebit et subsannabit eos,* i. e. irrisione dignos reddet in futuro.
(4) *Tunc loquetur ad eos in ira sua,* qui ante tacuit in mansuetudine sua . . . Iram autem et furorem Domini non perturbationem mentis oportet intelligi, sed vim, qua iustissime iudicat.	Quae planius supponit: *Tunc* — i. e. in futuro, qui modo, cum non punit, videtur tacere — *loquetur ad eos, in ira sua et in furore suo,* i. e. in eterna pena. Ira et furor dei vis est in ipso, qua iuste iudicat.

Das Florentiner Psalterium bezeugt demnach die Tatsache, daß der Pseudo-Rufinische Kommentar noch im ausgehenden Mittelalter als von Alkuin verfaßt bekannt war.

2. Die Richtigkeit dieser Zueignung findet ihre Bestätigung in inneren Gründen, genauer gesagt, in der engen Verbindung, in welcher der Kommentar durch viele wörtlich oder inhaltlich gleiche Stellen mit den übrigen Schriften Alkuins steht. Besonders zahlreich trifft man dieselben bei einem Vergleich der sowohl in ihm, als im Enchiridion ausgelegten Psalmen. Die Übereinstimmung beruht hier zum Teil zwar nur auf einer gleichartigen Benutzung der Augustinischen Psalmenerklärung, wie zB.:

Enchiridion MSL 100	*Commentarius* MSL 21,
578 A (Ps 31,7): Gaudes et gemis? Ita, inquit, gaudeo et gemo. Gaudeo in spe, gemo adhuc in re.	756 C: Gaudes et gemis? Ita, inquit. Gaudeo in spe, gemo adhuc in re.
577 D (Ps 31,3): Tacent confessionem, clamant praesumptionem. Quid est ergo clamando tota die? Perseverando in defensione peccatorum suorum.	755 A: Tacuit confessionem, clamavit praesumptionem . . . Quid est dum clamarem tota die? Dum perseverarem in defensione peccati.

Deutlicher tritt die direkt innere Beziehung der beiden Auslegungen in den Fällen hervor, wo sie von Augustins Erklärungen abweichen. Es seien nur folgende Beispiele erwähnt:

577 A (Ps 31,1): *Iniquitates* quidam appellant, quae ante baptismum fiunt, *peccata,* quae postea perpetrantur.

754 C/D: Sunt nonnulli poenitentes, quorum per lavacrum regenerationis remissae sunt *iniquitates* et beati sunt. Rursus sunt plerique, qui post baptismum peccaverunt . . . sed tecta sunt eorum *peccata,* quae gesserunt.

577 D (Ps 31,5): *Impietas* autem cordis fuerat, quia (peccatum) tacere decreverat.

755 D: Cum autem idipsum (peccatum) Deo abscondere volumus, non solum peccatum est, sed etiam *impietas* peccati.

Wenden wir vom Enchiridion den Blick zu den übrigen Alkuinischen Schriften, so finden wir wiederum allenthalben wörtlich und sachlich mit dem Kommentar übereinstimmende Äußerungen. Es genüge die folgenden hervorzuheben:

De Psalmorum Usu MSL 101,

465 C: In sacrificio igitur divinae laudis fit ad Jesum iter ostensionis, quia dum per psalmodiam compunctio effunditur, via nobis in corde fit, per quam ad Jesum perveniamus.

848 C: In sacrificio igitur laudis fit Jesu iter ostensionis, qui[a] dum per psalmodiam compunctio effunditur, via nobis in corde fit, per quam ad Jesum in fine pervenitur.

In Apocalypsin 4,5; MSL 100,

1117 D: Praedicatores eius et verbis pluunt, et comminationibus tonant, et miraculis corruscant.

774 C: Praedicatores . . . tonant minis, pluunt verbis, corruscant miraculis.

1134 C (7,15): Die autem et nocte dicit, in prosperis et in adversis.

646 C: Die ac nocte, id est in prosperis et in adversis.

Die angeführten Belege dürften zur Bestätigung der rechtmäßigen Beilegung des Kommentars an Alkuin als den Verfasser ausreichen. Wollte man sie vermehren, so könnte man u. a. auf die beiderseits gleichen Allegorien[1]), sowie besonders auf die im Kommentar und von Alkuin gleich nachdrücklich hervorgekehrte Pflicht der vor dem Priester abzulegenden Beicht verweisen. Zu seiner Zeit wurde dieselbe laut Epistula 112 von einigen bestritten, ein Umstand, der ihn zu so häufigen und ausführlichen Belehrungen

[1]) ZB. *aries* = duces spirituales: MSL 21,745 C = 100,537 A; *nubes* = praedicatores: 21,774 C = 100,713 B; *boves* = rectores (magistri): 21,677 D = 100,712 C; *sanguis* = peccata: 21,853 A = 100, 1107 B; *auster* = spiritus sanctus, *aquilo* = angelus apostata: 21, 647 B/C = 100,1113 C.

und Mahnungen bezüglich ihrer veranlaßte[1]), wie sie uns in der Zeit vor ihm nicht begegnen. Die Gleichartigkeit des Kommentars in dieser Hinsicht[2]) kann daher nur wieder für seine Abfassung durch den Magister bürgen.

Es erübrigt noch ein Blick auf die von verschiedenen Gelehrten beobachteten Eigentümlichkeiten des Kommentars um ihre Vereinbarkeit mit seiner Zuweisung an Alkuin zu prüfen.

Vallarsi hat auf seine Abfassung durch einen Mann hingewiesen, der inmitten mönchischen Lebens und Strebens stand. Daß ein solches Lebensverhältnis der Stellung Alkuins als des Hauptes mehrerer Klöster entspricht, bedarf vielleicht kaum der Erwähnung. Vergleicht man aber die Mahnungen des Kommentars zu klösterlicher Zucht, auf die ebenfalls von *Vallarsi* hingewiesen wurde, mit den vielen Mahnschreiben, die Alkuin zum selben Zweck ausgehen ließ, so erkennt man in jenen nur den Widerhall dieser. Literarisch ist die Auslegung als ein formgewandtes, aber unselbständiges Werk charakterisiert worden: in der einen und andern Hinsicht steht sie damit ganz in der Linie der übrigen exegetischen Arbeiten Alkuins. In dem Umstand aber, daß sie unvollständig geblieben ist, hat sie ein doppeltes Gegenstück an der ebenfalls unvollständig gebliebenen Auslegung des Hebräerbriefes und der Apokalypse. Der Psalmentext des Kommentars ist, wie *Vallarsi* bemerkt hat, der sogenannte (mit der Vulgata übereinstimmende) Gallikanische und hierin scheint auf den ersten Blick ein Unterschied gegen die Gewohnheit Alkuins zu liegen, der im Enchiridion dem sog. römischen Psalmtext gefolgt ist. Dieser Gewohnheit ist derselbe indes nicht treu geblieben, wie ein Vergleich mit dem Zweiten der liturgischen Opuscula (Officia per ferias, MSL 101,509 sqq) zeigt, dem er ebenfalls den Gallikanischen Text zugrunde gelegt hat. Endlich ist noch ein Wort über die Hereinziehung einer dem Sacramentarium Gelasianum angehörenden Oration in die Erklärung von Ps 50,4 zu sagen, welche *Morin* Anlaß zu dem eingangs genannten Artikel der Revue Bénédictine (1913,226 ss) gab. Zu Alkuins Zeit war im Frankenreich das Gregorianische Sakramentar im Gebrauch, zu dessen Corpus die Oration *Omnip. semp. Deus qui abundantia*: cf. Dominica XI post Pentec.) nicht gehört. Die Vertrautheit Alkuins mit ihr erklärt sich aber leicht aus seiner eingehenden Beschäftigung mit dem Gelasianum, der er sich sowohl zwecks einer Ver-

[1]) Epist. 112 (100,337—340); 94 (100,300 C); 225 (502 C. D): Opusc. de Confessione peccatorum (101,649—656).

[2]) 756 A. 800 C. 953 D. 958 C.



vollständigung des Gregorianum[1]), als zur Abfassung eines Liber Sacramentorum unterzog (MSL 101, 445—466). In beide Werke nahm er auch jene Oration auf (vergl. 101,459 A).

Das seltene Geschick, durch welches der Psalmenkommentar Alkuins schon frühzeitig seinem Urheber entwendet und unter fremden Namen erstellt wurde, ist bekanntlich auch andern Schriften des gefeierten Lehrers widerfahren. Schon im 9. Jahrh. ist seine Auslegung des Hebräerbriefes mit den sog. Ambrosiaster-kommentaren zu den Paulinischen Briefen verbunden und unter dem Namen des Ambrosius verbreitet worden[2]). Die „Confessio de s. Trinitate aber, welche den Schluß der 3 Bücher De Fide s. Trinitatis“ bildet (MSL 101,56 D), ist in griechischer Übersetzung Hilarius von Poitiers beigelegt und mit dessen Namen auch wieder lateinisch veröffentlicht worden[3])

Brüssel. Heinrich Brewer S. J.

Zur Frage der Abhängigkeit der russisch-orthodoxen Theologie vom Protestantismus. Die Tatsache der Beeinflussung der russisch-orthodoxen Theologie durch den Protestantismus ist hinreichend bekannt. Man weiß auch allgemein, daß diese Beeinflussung besonders durch *Theophanes Prokopovič*, der von 1711—1716 an der geistlichen Akademie zu Kiew, unter gleichzeitiger Bekleidung des Rektorats, Dogmatik lehrte und später die rechte Hand Peters des Großen bei seinen kirchlichen Reformen war, vermittelt wurde. Weniger Klarheit herrscht aber darüber, wie weit im einzelnen *Prokopovič* sich spezifisch protestantische Anschauungen angeeignet und in die russische Theologie eingeführt hat. Im Abendlande scheint man dieser Frage überhaupt noch nicht näher getreten zu sein, obwohl die dogmatischen Schriften des Pr. in lateinischer Sprache abgefaßt und zuerst in Deutschland im Drucke erschienen sind. Noch in der neuesten Auflage der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ von *Herzog-Hauck*[4]) wird Pr. nur in ganz allgemeiner Form „Sympathie für die ihm

---

[1]) Vergl. *Cabrol*, Dictionnaire d'archéologie et de liturgie I 1084—1087.

[2]) *Riggenbach*, Historische Studien zum Hebräerbrief (Leipzig 1907) S. 18 ff.

[3]) S. Hilarii Opera (Maurinerausgabe Paris 1693) col. 1377.

[4]) 19. Bd.[3] Leipzig 1907 S. 663, unterzeichnet von *Bonwetsch*. Auch die Ausführungen über Pr. in dem Artikel „Rußland“ (Bd. 17 S. 250) bieten in dieser Hinsicht nichts Bestimmteres.

vertraute lutherische Dogmatik“ zugeschrieben. Die russische theologische Literatur weist zwar einige Arbeiten auf, welche sich mit dem sachlichen Verhältnis einzelner theologischer Traktate des Pr. zum protestantischen Lehrsystem befassen[1]; doch fehlt auch dort noch, soweit wir wissen, eine eingehendere Untersuchung, in welchem Umfange Pr. aus protestantischen Quellen geschöpft hat.

Gelegentlich haben wir schon Pr.s Rechtfertigungslehre charakterisiert[2]. Nunmehr ist es uns — bei der (demnächst zu veröffentlichenden) Bearbeitung der russisch-orthodoxen Lehre von der Erbsünde — gelungen, festzustellen, daß die Abhandlung „De statu hominis corrupti“, welche in Pr.s System der „Christiana orthodoxa theologia“ das 6. Buch bildet, ohne Angabe der Quelle zum größten Teil wörtlich protestantischen Auktoren entnommen ist. Das ganze VI. Buch umfaßt mit seinen 14 Kapiteln 238 Seiten. Davon sind 7 Kapitel (6 teilweise, 7 u. 10—14 ganz) mit zusammen 126 Seiten teils aus den „Loci theologici“ von *Johannes Gerhard*[3] (108 Seiten), teils aus der „Theologia didactico-polemica“ von *Johannes Andreas Quenstedt*[4] (18 Seiten) wörtlich oder fast wörtlich herübergenommen.

Nach außen hin erscheint die Entlehnung verschleiert durch eine abweichende Gliederung, sowie durch andere Kapitelüberschriften. Außerdem ist vielfach der einleitende Satz eines neuen Abschnittes geändert und wiederholt auch am Schlusse ein oder der andere Satz fortgelassen. Wegen dieser Vertuschungsmittel erforderte die Feststellung der Übereinstimmung nicht geringe Mühe. Einige Abschnitte, welche wir bei *Gerhard* lange Zeit ver-

---

[1]) Vgl. *A. Palmieri,* Theologia dogmatica orthodoxa I. Florentiae 1911 p. 164.

[2]) In unserer Schrift „Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie“ (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. XI 1) Paderborn 1911 S. 54 f.

[3]) *Johannes Gerhard,* geb. 1582, lehrte vorzüglich in Jena, wo er 1637 starb. Er gilt als der „gelehrteste und berühmteste altprotestantische Dogmatiker“. Die „Loci theologici“, welche im J. 1625 in 9 Bänden vollendet wurden, sind „dasjenige Werk, welches am meisten *Gerhards* theologischen Ruf begründet und erhalten hat“. Vgl. Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche von Herzog-Hauck. 6. Bd.[3] Leipzig 1899 S. 554 f.

[4]) *Johannes Andreas Quenstedt,* ein Neffe von *Joh. Gerhard,* starb nach langer Lehrtätigkeit als Professor der Dogmatik zu Wittenberg im J. 1688. Die „Theologia didactico-polemica“, sein Hauptwerk, erschien in erster Auflage im J. 1685 in Wittenberg.

geblich gesucht, haben wir später bei *Quenstedt*, wiederum an verschiedenen Stellen, gefunden. Ob wir damit alles Entlehnte eruiert haben, können wir natürlich nicht versichern; im Gegenteil, wir vermögen uns nicht des Eindrucks zu erwehren, daß der Verfasser noch andere Werke, die uns nicht zur Hand sind, ausgebeutet hat.

Wir müssen jedoch bemerken, daß der größere Teil der erwähnten Abhandlung, allem Anscheine nach, nicht von Pr. selbst herrührt. In der kurzen „vita auctoris", welche der Leipziger Ausgabe der „Christiana orthodoxa theologia" vorangestellt ist, wird nämlich gesagt, daß *Prokopovič* über den Zustand des gefallenen Menschen nur 4 Kapitel fertig gestellt habe[1]). Daraus zieht der russische theologische Literarhistoriker *Philaret von Černigov*[2]), wie es scheint mit Recht, den Schluß, daß die übrigen 10 Kapitel vom Herausgeber *Samuel Mislavskij* hinzugefügt wurden. Es muß jedoch auffallen, daß dies in keiner Weise weder in der Vorrede noch im Texte vermerkt ist, während an einer anderen Stelle ein Abschnitt ausdrücklich durch eine eigens eingeschobene Randbemerkung als von anderer Hand stammend gekennzeichnet ist[3]), und auch der dritte Band, der ganz vom Herausgeber herrührt, schon durch den Titel sich als fremdes Werk zu erkennen gibt[4]).

Wenn aber auch die entlehnten Kapitel nicht *Prokopovič* selbst zugeschrieben werden können, so liefern sie doch einen sehr interessanten Beleg für den Grad des Einflusses, welchen die protestantische Theologie im 18. Jahrhundert in Rußland gewonnen hatte. Denn der Herausgeber *Samuel Mislavskij* († 1796) war nicht bloß selbst ein angesehener Theologe, sondern bekleidete auch als Rektor der geistlichen Akademie und späterer Metropolit von Kiew eine der höchsten Würden in der russisch-orthodoxen Kirche, und gerade in der von ihm veranstalteten Ausgabe erlangten die dogmatischen Schriften des *Prokopovič* ihre große Verbreitung[5]). Wie

---

[1]) Es heißt doch wörtlich: „Huius ultimi tractatus quatuor tantum capita habentur, et praeterea nihil. Kiovia enim Mosquam evocatus, telam inchoatam non pertexuit".

[2]) Überblick über die russische geistliche Literatur (Obsor etc.)[3] St. Petersburg 1884 S. 291.

[3]) Christianae orthodoxae theologiae, Lipsiae 1782 vol. 1 p. 270. Die Randbemerkung lautet: Hactenus Theophanis: sequentia ab alio auctore sunt concinnata.

[4]) Der Titel des 3. Bandes hat folgenden Wortlaut: Christianae orthodoxae theologiae eadem serie ac methodo, qua Theophanes Prokopovič usus est . . . Lipsiae 1784.

[5]) Nach Čistovič (Theophanes Prokopovič und seine Zeit, St. Pe-

Theophanes Prokopovič Christ. orthod. theologiae vol. II, t. VII				Johannes Gerhard Loci theologici, t. II				Charakter der Übereinstimmung der einzelnen Kapitel
L	Cap.	Paragr.	Pagina	Loc.	Cap.	Paragr.	Pagina	
								Willensfreiheit des Menschen
VI	VII	53—54	366—370	VII	I–III	1-32. 108	204—207. 238	stimmen vollständig sachlich u. teilw. wörtlich überein
		55	371—372		IX	115—118	239	wörtlich
		56, 1°	372—374		IV	34—36	208	teilweise wörtlich
		2°	374—378			37—40	209—210	wörtlich, unter Umstellung von § 38 und 40
		3°–5°	378—386			41—49	210—214	wörtlich
		57 I—IV	386—391			—	—	fast wörtlich aus **Quenstedt,** Theol. didact. pol. P. II [p. 194—196
		V	391—403		VI	84—101	232—236	wörtlich
		58	403—427			67—79	221—230	wörtlich; § 67 ist in einen Satz zusammengezogen
								Tatsache der Erbsünde
VI	X	66	447—448	V	IV	56—57	132—133	wörtlich, mit einigen Kürzungen; die beiden einleitenden Sätze geändert
		67	448—452			61	134	wörtlich; erster Satz geändert und S. 450 einige Vätertexte eingeschoben
		68—69	452—456			62—65	134—135	wörtlich; S. 135 Berufung auf Luther fortgelassen
								Wesen der Erbsünde
VI	XI	70	456—458	V	V	67—68	136—137	wörtlich; erster Satz geändert und einige hebräische und griechische Worte fortgelassen
		71	458—460	—	—	—	—	teilweise (S. 459 ganz) wörtlich aus **Quenstedt** l. c. p. 136—137
		72	460—461	—	—	—	—	wörtlich aus **Quenstedt** l. c. p. 122—123
		73	461—463			90. 92	142—143	wörtlich; Einleitung geändert
		74—75	463—466			93—94	143—144	wörtlich

								Konkupiszenz
VI	VI	52	362—366	V	V	87—88	140—141	wörtlich
	XII	76	466—467	VI	XII	36	166	größtenteils wörtlich
		77	467—468	—	—	—	—	wörtlich aus **Quenstedt** l. c. p. 141
			468—471			64—65	177—178	wörtlich, mit Kürzungen
			471—474			67. 69	179—181	wörtlich
		78	474—477	—	—	—	—	wörtlich aus **Quenstedt** l. c. p. 142—143, unter Auslassung einiger Zitate
		79 1°	477—478	—	—	—	—	wörtlich aus Q. l. c. p. 143, I
		2°	478	—	—	—	—	wörtlich aus Q. l. c. p. 144, III, unter Hinzufügung einiger *confirmationes*
		3°	479	—	—	—	—	wörtlich aus Q. l. c. p. 144, VIII
		4°-20°	479—485	—	—	—	—	wörtlich aus Q. l. c. p. 144, IX—147
								Ausnahmslose Allgemeinheit der Erbsünde
VI	XIII	80	485 -486	—	—	—	—	abgesehen von der kurzen geschichtlichen Einleitung zumeist wörtlich, mit einigen
		81	486—490	V	VII	113—116	150—151	Umstellungen. S. 489 7° wörtlich aus **Quenstedt** l. c. p. 126 IV
		82	490—493			119	152—153	wörtlich
		83	493—498			116—118	151—152	wörtlich, mit Kürzungen der Vätertexte und zwei kleinen Einschiebseln (S. 493 u. 497)
								Praktische Schlußfolgerungen
VI	XIV	84, 1—3	499 - 500	V	X	130	156—157	wörtlich, unter Fortlassung zweier Zitate aus St. Bernhard
		4—9	500—502	VII	X	120—127	240	wörtlich

groß ihr Leserkreis gewesen sein muß, läßt sich aus der Zahl der Auflagen erschließen. Nachdem die einzelnen Traktate zuerst gesondert erschienen waren (in Breslau, resp. Königsberg, Gotha. Moskau 1769—1776), wurden sie zweimal in Leipzig (1782—84; 1793), gesammelt in 2 Bänden, unter Hinzufügung eines 3. Ergänzungsbandes aufgelegt. Dann besorgte der Nachfolger Mislavskijs im Rektorate der Akademie von Kiew und spätere Erzbischof von Mohilew, *Irenäus Falkovskij* († 1827) einen zweibändigen Auszug, welcher gleichfalls 3 Auflagen erlebte[1]). Ferner stellt auch das zweimal aufgelegte „didaktisch-polemische Kompendium" des Rektors der Akademie zu Kasan und spätere Erzbischof von Astrachan *Silvester Lebedinski* († 1808)[2]) nichts anderes als einen Auszug aus der von *Mislavskij* veröffentlichten „Christiana orthodoxa theologia" *Prokopovič* dar. Bei beiden Werken beschränkt sich die Bearbeitung, wenigstens soweit der von uns nachgeprüfte Traktat in Betracht kommt, auf eine einfache Kürzung, unter Beibehaltung desselben Wortlauts. Außerdem bieten noch einige andere angesehene Theologen, wie *Athanasius Volkovskij*, Rektor des Seminars in der Laura des hl. Sergius († 1776) und *Gabriel Petrov*, Erzbischof von St. Petersburg († 1801), in ihren nur handschriftlich erhaltenen Systemen der orthodoxen Glaubenslehre, die aber zweifellos auch Lehr- und Lernzwecken gedient haben, großenteils nur wortgetreue Auszüge aus *Prokopovič-Mislavskij*[3]). Deshalb dürfen wir mit Recht sagen, daß in Rußland während einer langen Periode die „orthodoxe Glaubenslehre" vielfach nach protestantischen Auktoren gelehrt und stu-

---

tersburg 1868, S. 18) wurden die Schriften Pr.s, nachdem unter seinen Nachfolgern im Rektorate und Lehramte wiederum die „scholastische Theologie" die Oberhaud gewonnen hatte, schon seit 1763 den dogmatischen Vorlesungen an der Kiewer Akademie zugrunde gelegt.

[1]) Christianae orthodoxae dogmatico-polemicae theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Prokopovič eiusque continuatoribus adornatae ac in tribus voluminibus primum anno 1782 editae, Compendium in usum rossicae studiosae-inventutis concinnatum atque adiectione sex ultimorum librorum iuxta delineationem eiusdem Theophanis ab archimandrita Kioviensi publicoque s. theologiae in academia Kioviensi professore, nunc vicario Kioviensi episcopo Irenaeo Falkowski completum. Mosquae 1802; 1810; Petropoli 1827.

[2]) Compendium theologiae classicum didactico polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum. Petropoli 1799; Mosquae 1805.

[3]) Vgl. *Palmieri* aaO. S. 165 f.

diert wurde — selbst in Fragen, in denen jene Auktoren sich in einen prinzipiellen Gegensatz zu den symbolischen Schriften der morgenländisch-orthodoxen Kirche stellen (Willensfreiheit des Menschen, Rechtfertigung u. a.).

Um dem Leser einen Einblick in die kurz geschilderte Arbeits- resp. Benützungsmethode zu ermöglichen und zugleich unser Urteil, das wir abgegeben, positiv zu belegen, geben wir eine Übersichtstafel bei (S. 678/79), in welcher die einzelnen Kapiteln der von uns nachgeprüften Abhandlung den entsprechenden Kapiteln der protestantischen Theologen gegenübergestellt sind, unter jedesmaliger Angabe des Grades der Übereinstimmung. Wir zitieren *Prokopovič* „Christiana orthodoxa theologia“ nach der ersten Leipziger Ausgabe vom J. 1782; *Joh. Gerhards* „Loci theologici“ nach der Ausgabe zu Frankfurt-Hamburg 1657 und *Quenstedts* „Theologia didactico-polemica sive systema theologicum“ nach der dritten Auflage zu Wittenberg 1696.

Weidenau in österr. Schlesien. Alois Bukowski S. J.

Zu den Depeschen des venezianischen Gesandten Alberto Badoer(o), in Sachen der Sixtusbibel. Anfangs Mai d. J. hatte ich Gelegenheit, während eines kurzen Aufenthaltes in Venedig, das dortige Staatsarchiv in der Nähe der schönen Frarikirche aufzusuchen und die jüngst von Dr. *F. Amann* ans Licht gezogenen Depeschen *Badoers* einer näheren Prüfung zu unterziehen. Ich fand, daß die Depeschen in musterhaft deutlicher Kanzleischrift niedergeschrieben sind und dem Leser oder Kopisten keinerlei Schwierigkeiten bereiten. Umso mehr ist zu verwundern, daß der Abdruck bei *Amann* (Die Vulgata Sixtina von 1590 [Freibg. i. B. 1912] S. 141—152), obwohl noch vor der letzten Veröffentlichung von Dr. *E. Lacchin* in Venedig mit dem Original kollationiert, kritischen Anforderungen wenig entspricht. Abgesehen von offensichtigen Fehlern, vielleicht des Druckes (wie S. 141 invassi st. inviassi; S. 143 uadauno st. cadauno; S. 144 affirmano st. affirmavo: S. 147 pregiudicale s. pregiudiciale; S. 148 rassenerò st. rasserenò u. a.) begegnen leider allzu viele Abschreibefehler, die zwar erfreulicher Weise den Sinn nicht ändern, aber doch das Verständnis zuweilen beeinträchtigen könnten. Da die Depeschen von anerkannt hoher Bedeutung sind, so halte ich es für angezeigt, die wichtigsten Versehen hier richtig zu stellen.

Nr. I. Die Depesche ist nicht vom 1. sondern vom 7. Juli 1590 datiert; S. 142 Z. 14 v. o. lies **et** (st. che) li leva il poter mangiar;



Z. 24 v. o. l. Stamparia st. Stamperia; Z. 2 v. u. l. per non **far** (st. dar) danno. — Nr. II. Die Depesche vom 14. Juli (es handelt sich gewöhnlich um Wochenberichte des Gesandten) steht nicht Dispacci, Roma, filza' 25. fol. 295, sondern fol. 325. — Nr. III. S. 144 Z. 8 v. o. l. da (st. di) artefici laici; Z. 18 v. o. l. sappeno st. sappino; Z. 8 v. u. l. **nel** resto st. del; Z. 6 v. u. l. **dalla** S[a] Sua st. della; Z. 4 v. u. l. che lei **lo** (st. li) haveva anche signato. — Nr. IV. S. 145 Z. 11 v. o. l. che lei non **lo** poteva; Z. 7 v. u. der ganze Passus: aperto testimonio della paterna et benigna volontà sua verso la Rep[ca] steht im Original deutlich in Klammern, wodurch das Verständnis gefördert wird. S. 146 Z. 2 v. o. l. **della** S[a] Sua st. di; Z. 5 v. o. l. venderno st. vendevano; Z. 9 v. o l. al che **mi** (st. io) havevo posto per rispondere: Z. 18 v. o. l. che'l si stampasse; Z. 19 v. o. l. fuora d**e**lla (st. dalla) stampa; Z. 23 v. o. l. che voglia accurat**a** (mente ist nicht hinzuzusetzen) et diligentemente; Z. 5 v. u. l. come ho (st. l'ho) fatto; S. 147 Z. 4 v. o. l. nelle presenti st. nelle allegationi (!). — Nr. V. S. 147 Z. 8 v. o. l. dalle (st. della) precedenti lettere; Z. 10 v. o. l. nelle presenti st. nelle punti (!). — Nr. VII. S. 147 Z. 13 v. u. l. con (ohne le) sue lettere; diceva (ohne di) no**n** aver; Z. 9 v. u. l. che coloro la persuadevano **à** far tali ufficij seco; S. 148 Z. 2 v. o. l. vogli**o**no st. vogliano; Z. 21 v. o. l. non (st. no) debbono credere; Z. 7 v. u. l. presso l'amorevole (st. d'amorevole); Z. 4 v. u. l. qualch**e** (st. qualchi) giorni. — Nr. VIII. Der Satz: come scrivo nelle alligate ist nach di Spagna, ohne Andeutung übergangen. — Nr. IX. Z. 20 v. u. l. **che** in tutto il resto d'Italia insieme; S. 151 Z. 17 v. o. l. f**o**rsi st. des sinnstörenden farsi (auch sonst schreibt der Kanzlist forsi, nicht, wie Amann, fors**e**); Z. 3 v. u. l. ess**a** st. esso. — Nr. X. Die Depesche steht nicht fol. 424, sondern **430**. — Die im Original reichlich und sinngemäß verwendeten Interpunktionszeichen hat A. großenteils ausgelassen.

Im Übrigen ist aber, abgesehen von dem sinnstörenden *farsi* (s. o.), der Text auch bei *Amann* sprachlich vollkommen klar und ich kann nicht begreifen, wie *Baumgarten* (*Theol. Revue* 11 [1912] 610) sagen kann, daß „selbst für den guten Kenner des Italienischen sich eine Anzahl Überraschungen finden". *Amann* allerdings, der begreiflicher Weise besondere Vertrautheit mit dem Italienischen zur Arbeit nicht mitbringen konnte, hat (aaO. S. 88—94) eine sehr unzureichende Inhaltsangabe der Depeschen geboten, den Sinn einzelner Sätze gänzlich verfehlt, manches Wichtige einfach weggelassen. Im Folgenden soll neben die unrichtige Wiedergabe bei A. zunächst das Original, dann eine getreue deutsche Übersetzung gestellt werden.

S. 89 Z. 9 v. u. „Man hätte sich grundlos so sehr über sie (die Bulle) aufgehalten, er (Sixtus) habe ja nicht gewollt, daß der Inquisitor oder sonst jemand sie vorderhand durchführe" (che non si ponesse tanto pensiero per quella Bolla perche lei non voleva che l'Inquisitor ne altri s'impedissero nella sua essecutione): Man solle sich nicht (so der Papst) soviel Gedanken machen wegen jener Bulle, weil er nicht wolle, daß der Inquisitor noch andere sich mit deren Ausführung befaßten[1]. — S. 91 Z. 7 v. o. „Der Nuntius soll rückgängig machen . . . und erklären, daß niemand an die Bestimmungen der Bulle sich gebunden erachten oder dazu verpflichten darf" (scrivendo fra tanto al Nuntio dell'annullare l'intimation dell'Inquisitore, et de non s'impedir, ne lasciar impedir alcuno nel essecution di quella Bolla, fin altr' ordine, et Sua S^tà se ne contentò): Der Papst möge dem Nuntius schreiben, die Intimation des Inquisitors aufzuheben und sich nicht zu befassen, noch jemand sich mit der Ausführung der Bulle befassen zu lassen, bis auf weitern Befehl und S. Heil. gab sich damit zufrieden. — S. 93 Z. 5 v. u. „Er (Rovere) habe an den Inquisitor in Venedig . . . geschrieben, durch die Ausführung der Bulle sich nicht Verwickelungen zu schaffen" (haveva scritto all' Inquisitor di Venetia et a molt' altri . . . che non s'impedissero nell' essecutione di essa): Er (Rovere) habe an den Inquisitor von Venedig und viele andere geschrieben, sich mit der Ausführung der Bulle nicht zu befassen. — S. 90 Z. 80 v. o. „Es gebe noch viele andere Fälle, wo zu überlegen sei, ob er als Papst kompetent sei oder nicht" (che s'haveriano da considerar molte cose se fosse o non fosse sua iurisdittione et altri particulari di momento): Man müsse vieles in Erwägung ziehen, (zB.) ob es zu seiner (des Papstes) Jurisdiktion gehöre oder nicht und andere Einzelnheiten von Bedeutung. — S. 90 Z. 10 v. u. „Danach bezeichnete es der Papst als bare Unmöglichkeit, die Bulle irgendwie abzuändern, da er sie lange schon in die ganze Welt habe versenden lassen" (che lei non lo poteva fare (rivocar la sua Bolla) in alcuna maniera, havendola mandata hormai per tutto il mondo): Der Papst könne in keiner Weise seine Bulle zurücknehmen, da er sie nunmehr in die ganze Welt gesendet habe. — S. 90 Z. 3 v. u. „Die Verbesserung habe sich nicht auf Punkt und Komma bloß erstreckt und der Kirche Interesse verlange, daß die Bibel so bleibe, wie sie jetzt sei (!?) und dies sei nur möglich, wenn der Druck so erfolge, wie er in der Bulle ge-

[1] Die Unterstreichung soll die Richtigstellung des Sinnes hervorheben.

regelt sei“ (importava troppo . . . alla sua particulare riputatione. ch' egli non andasse fuora alterato pur in un, et in un punto o in una coma, et che perciò non solamente voleva che 'l si stampasse in Roma etc.): Für seinen (des Papstes) Ruf sei es von höchster Wichtigkeit, daß das Buch (die Bibel) nicht verändert hinausgehe, auch nicht in einem einzigen Punkt oder Komma, und deshalb wolle er, daß es in Rom gedruckt würde. — S. 94 Z. 11 v. o. Rovere sagte: „man habe sich deshalb dazu entschlossen, die Verbesserungen der Sixtina auf einem oder zwei Blättern zusammenstellen zu lassen, damit sie den alten Bibeln .. anhangsweise beigegeben werden könnten“ (et perciò s' haveria dovuto forsi in loco di prohibir li Messali, Breviarij, et altri libri sacri, che non fossero coretti, far che se ui aggiongessero nel fine di essi un foglio o doi con le correttioni): Man hätte vielleicht anstatt die Missalien, Breviere und andere heilige Bücher, die nicht korrigiert wären, zu verbieten, anordnen sollen, daß am Ende derselben ein oder zwei Blätter mit den Korrekturen beigefügt würden. — S. 94 Z. 7. v. o. „Als der Gesandte bemerkte,“ daß die Bulle eine vollständige Änderung der bisherigen Praxis zur Folge haben müßte und daß sie deshalb unbedingt abgeändert oder zurückgenommen werden müsse, erwiderte der Kardinal (Rovere): vor einigen Monaten hätte dies vielleicht geschehen können, jetzt aber zweifele er sehr daran; denn es werde gar schwer halten, den Papst, der zäh festhalte an seinen ersten Entschließungen, soweit zu bringen. Er glaube, daß die bisher gestatteten Bibeln nicht verboten werden, daß die Sixtina aber allein maßgebende Bedeutung bekomme“. (Ma io (Badoer) dissi, la cosa essere in stato molto diverso da prima, perche estava una bolla . . . la quale si doueria regular o annullar in ogni maniera . . . et il Card^le^ rispose, che fino qualche mese forsi S. S^tà^ l'haveria potuto fare, ma che per hora dubitava dovervi essere molta difficultà nel persuadere la S^tà^ S. assai ferma nel principio delle sue risolutioni. et che lei sentiria che le altre Biblie fin hora permesse non fossero prohibite, ma che a questa coretta sola fosse lasciata l'autorità di terminare): Badoer sagte, die Sache verhalte sich ganz anders wie früher[1]), da eine Bulle allzu nachteiliger Natur vorhanden sei, die annulliert werden müsse . . . und der

[1]) Es ist nicht ganz klar, worauf sachlich der Gesandte hier hinweist. Wahrscheinlich will er sagen, wenn man vor Erlaß der Bulle veranlaßt hätte, daß Basa von dem Dogen das Druckprivilegium erbitte, so hätte sich darüber reden lassen; aber jetzt habe die Bulle ohne weiteres dem Rechte des Dogen präjudiziert.

Kardinal (Rovere) antwortete, daß bis in einigen Monaten S. H. das vielleicht würde tun können, daß es aber für jetzt vermutlich sehr schwer sein werde, S. H., die überaus fest im Grunde ihrer Entschließungen sei, dazu zu überreden, daß er (der Kardinal) der Ansicht wäre, die andern bisher erlaubten Bibeln sollten nicht verboten werden, aber der korrigierten Bibel sollte die entscheidende Autorität belassen werden.

Baumgarten will (aaO.) den Satz A.s (S. 92 Z. 10 v. u.): „vorläufig (dies die Äußerung des Kard. *Colonna*) müsse man sich damit begnügen, daß sie (die Bibelbulle) inhibiert sei", dahin korrigieren: daß „die executio suspendiert sei". Beides ist unrichtig. *Colonna* sagte: „daß der Papst, der selbst die Unmöglichkeit der Ausführung in Erwägung gezogen, vorläufig sich damit zufrieden gebe, daß man von der *Executio* der Bulle nicht rede" (che per l'impossibilità dell' essecutione . . . sarà la Stà Sua astretta regulare la Bolla della Biblia il che considerato da lei stessa, fin' hora si contentava, che non si parlasse dell' essecutione di essa). Das stimmt damit überein, daß der Papst selbst schon erklärt hatte, daß er noch keinen Befehl zur *Executio* gegeben habe — sie vielmehr hinausschieben wolle; von „Suspendierung" ist also nicht die Rede; der Ausdruck „inhibiert" ist richtiger; nur ist zu beachten, daß die Haltung des Papstes selbst in Rede steht. — B. gibt als Inhalt der Venezianischen Beschwerden an (aaO.): „Die Serenissima beschränkte sich lediglich und ausschließlich auf den Widerstand gegen das Druckprivileg der Vatikanischen Druckerei". Das ist nicht richtig. Nicht nur das Druckprivileg machte der Signoria Sorgen, wenn es auch die schwerste war, sondern auch die andere Bestimmung der Bulle, daß unter schwerer Strafe der Gebrauch anderer Bibeln u. liturg. Bücher verboten sein sollte, außer unter den von der Bulle vorgesehenen Bedingungen: „cadauno resteria sospeso nel comprar et nel vender li libri non stampati con tutti li requisiti contenuti in essa" (Bolla). *Amann* S. 143. *Baumgarten* möchte im Texte *Amanns* S. 176 Z. 2 v. u. *mortificarla* in *modificarla* korrigieren. Das Original hat ausdrücklich *mortificarla*. Es ist der allein richtige Sinn; was sollte: *si venirà quasi* virtualmente *modificarla* heißen?

In der wichtigen Depesche Nr. IX hat A. die Ausführungen des Gesandten vor den Kardinälen *Colonna* dem Jüngeren und *Rovere* über den geplanten *Index librorum prohibitorum* ausgelassen. Sie sind aber bedeutsam und sollen hier eine Stelle finden. *Colonna* gegenüber äußerte sich *Badoer* über den Index: „parlai d'un Indice molto copioso de libri, che vogliono prohibire, considerando il danno notabile, che s'apporteria al mondo, et alli po-

veri librari, et anco il scandalo di molta consideratione, prohibendossi libri di persone stimatissime per bontà, et per Dotrina, come le opere del Pre Bellarminio Jesuita, mandato dalla Sta Sua per Theologo del Legato Gaetano in Francia, et del Vittoria, che viene tenuto per quello, che abbia portato la buona Theologia in Spagna et altre, perchè, trattando dell' auttà (autorità) del Pontefice, tengono, che essa non si estendi direttamente nel dominio temporale de gl'altri Principi, ma solamente per quello, che può toccare al beneficio dell' anime".

Der von *Rovere* versuchten Verteidigung des Index gegenüber machte *Badoer* seine Gründe geltend. „Rovere . . . diffendendo prima l'indice con diverse ragioni, alle quali fu anco da me risposto, et dicendo, che li libri d'alcuni non sariano del tutto prohibiti, ma fino, che fussero corretti; al che non mi potei contenir di dire, che se si voleva correggere qualche parola, pareva quasi non ragionevole, che si prohibissero tutte l'opere, ma se si voleva alterar li sensi, et l'opinioni principali, non sarebbe piu stata l'opera di quell' autore approbatissimo per tanti secoli da Sommi Pontefici, et da tutte le scole del Mondo, ma de chi le avesse acconcie in quel modo, con dar largo campo à gl' heretici di parlare; alche S. S. Illma in fine rispose, che tutto ciò era considerato alla (dalla?) Sa Sua, ma che lei voleva cosi, et sperava, che non sarebbe seguito tanto disordine, perchè le cose s'erano molto moderate".

Der wesentlichste Inhalt der Depeschen ist kurz folgender. Auf die erste Beschwerde des venezianischen Gesandten wegen der Bestimmungen der Bibelbulle, erklärte *Sixtus* sogleich, er habe die „*essecuzione*" der Bulle noch niemandem aufgetragen, damit die Drucker ihre Bestände los werden könnten, zeigte sich aber einigermaßen erschüttert und versprach seine Bulle zu revidieren (7. Juli). In einer folgenden Audienz beschwichtigte *Sixtus* den Gesandten wiederum mit der Versicherung, die Bulle sei eine „Form seines Wunsches", die nicht exequiert werden solle ohne ausdrückliche Weisung, machte aber Schwierigkeiten, die Druckbestimmungen der Bulle zurückzunehmen (21. Juli). In der dritten Besprechung der Sache wiederholte der Papst, daß er den Befehl zur *essecuzione* der Bulle niemandem gegeben habe, verteidigte aber das Druckprivileg für die Bibel, die von ihm korrigiert, also sein Buch sei und überdies das Fundament des Glaubens (28. Juli). Als sich dann herausstellte, daß der *Inquisitor* von Venedig die Behauptung, er habe eine „*intimazione*" bezüglich der Bibelbulle erlassen, entschieden leugnete, und die Venezianer mit ihrer Klage ins Unrecht gesetzt waren, trat *Sixtus* entschiedener auf, verlangte

Bestrafung der Ankläger und wollte überhaupt einstweilen von einer Änderung nichts hören (18. Aug.). Die Kardinäle, mit denen dann *Badoer* sprach, deuteten die Stimmung des Papstes dahin, daß er jetzt zwar keine Änderung vornehmen wolle, aber doch, weil er schon die Unmöglichkeit der Ausführung in Erwägung gezogen, einstweilen mit Nicht-Exekution sich zufrieden gegeben habe, woraus der *Kardinal Nepote*, *Colonna* und der Gesandte selbst die Hoffnung schöpften, der Papst werde selbst doch noch die Bestimmungen zurücknehmen oder verändern (25. Aug.).

Wir haben schon in der Salzburger Kirchenzeitung (1912 Nr. 51) die Bedeutung der Depeschen für die Frage nach der Promulgation der Bibelbulle kurz gewürdigt und werden bei gegebener Gelegenheit ausführlicher darauf zurückkommen. Hier möchten wir nur aus den Depeschen *Badoers* selbst einen kleinen Beitrag zur Erklärung des Ausdruckes *„essecuzione“* anführen, aus dem man schließen kann, wie Sixtus denselben in den obigen Äußerungen verstand. Unterm 8. April 1589 berichtet *Badoer* über eine Audienz bei *Sixtus*, in der die Angelegenheit der *Koadjutorie* von *Aquileja* zur Sprache kam. *Sixtus* erzählte ihm, kaum daß er Papst geworden, hätten ihn die Kaiserlichen wegen der Koadjutorie von Aquileja bestürmt: che'l Card^e di Trento ... ch' era Ambassator dell' Imperatore, et doi altri mandati qua per questo negotio li furono attorno mostrandoli una cedula sottoscritta da Gregorio della coadiutoria d'Aquilegia nel Card^e d'Austria, et li fecero gagliardissima instantia, perche lei la sottoscrivesse, ma che li disse, che sebene la cedula era sottoscritta, non era però stata esseguita, et che in consequentia era di niun valore, et che non ne voleva far niente, et con tutte le repliche, che li fecero non si mutò di proposito; ma finalmente per liberarsi da quella molestia disse, che li haveria pensato, con che si partirno, et dipoi li portorno la capitulatione di Bologna, li mostrorno ciò, che segui in tempo di Paulo terzo et di Giulio secondo, li dissero la cosa di Marano, et altre molte; ma che lei doppo lette tutte quelle scritture disse liberamente non ne voler far niente, et essendoli detto, che si faceva torto all' Imperatore, li rispose, che anzi amava l'Imperatore, ne li voleva cosa alcuna, ma che non era honesto, che se le tolesse ciò, ch'era suo, di disponer del Coadiutore come li havesse parso, et all' hora lo ricercorno à far dunque questo favore alla Casa d'Austria di nominar, et espedir il Card^le, ma che li rispose, che le trovava la Ser^ta V^a in questa possessione“ ... (Arch. Ven. Dispacci Roma 1589 Badoer filza 23 fol. 57 s.). Die *„intimazione“* des *Inquisitor* von Venedig, die in den Depeschen erwähnt und auch gelegentlich *„essecuzione“* ge-

nannt wird, hat natürlich, als von der untergeordneten kirchlichen Behörde ausgehend, eine andere Bedeutung, als die vom Papste selbst anzuordnende *„essecuzione“*. Eine solche „Intimation“ war zur Rechtsgiltigkeit der Bulle, gemäß deren Wortlaut, nicht erforderlich. „Volumus autem praesentes literas in valvis Basilicae Lateranensis , . . de more publicari et intra quatuor menses, eos, qui citra montes sunt; qui vero ultra montes intra octo menses a die publicationis huiusmodi numerandos perinde arctare, et afficere, ac si eorum cuilibet personaliter intimatae fuissent“. Die angeführte Depesche *Badoers* trägt ohne Zweifel, wie wir später noch näher zeigen werden, zum Verständnis der Depeschen in Sachen der Bibelbulle bei.

Soviel die kurz bemessene Zeit gestattete, habe ich auch die übrigen Depeschen *Badoers* und seines Vorgängers aus den Jahren 1589 u. 1590 (bis August), die in den filze 22. 23. 24. 25 enthalten sind, durchgesehen. Sie sind leider nicht ganz der Zeitfolge nach in den Konvoluten zusammengeheftet. Große Erleichterung bietet aber der Umstand, daß die meisten mit genauer Inhaltsangabe, am Rande der einzelnen Abschnitte und auf dem Rücken des letzten Blattes, versehen sind. Der Löwenanteil fällt in den Mitteilungen der Gesandten den politisch-religiösen Wirren in Frankreich zu. Bezüglich der Sixtusbibel findet sich nur noch die schon von *Hübner* ungenau abgeschriebene Notiz über die Revisionsarbeit des Papstes (vgl. Amann S. 57 Anm. 2). Hervorzuheben ist aber, daß in den Depeschen um die Zeit des April 1590 keinerlei Andeutung von einer etwa erfolgten Publikation der Bibelbulle sich findet, worin die venezianischen Depeschen mit den spanischen und den Avisi di Roma übereinstimmen.

Die Frage um die Bibelbulle Sixtus' V steht seit geraumer Zeit wieder im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Aber auch die ganze Geschichte der Vulgatarevision im 16. Jhdt. wird mit großem Eifer durchforscht. Für die erste, vielfach noch umstrittene Frage sind die Depeschen *Badoers* von hoher Bedeutung. Andere, neue Quellenbelege zur Sache scheinen kaum in Aussicht zu stehen. Nur im Archiv der Indexkongregation könnten wohl neue Aufschlüsse gefunden werden. Neben die verdienstvolle Schrift *Amanns* tritt jetzt die umfangreichere von *Hildebr. Höpfl O. S. B.* „Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata“ (Bibl. Studien 18 [1913] 1/3. Heft). Sie geht im Großen und Ganzen der Schrift Amanns parallel und behandelt auch den ganzen an die Bibel und Bulle Sixtus' V sich knüpfenden Fragenkomplex. Die Darstellung ist, das sei hier schon bemerkt, sachkundig und umsichtig und darf wohl in allem Wesentlichen

auf die Zustimmung der mit dem Gegenstand Vertrauten rechnen Es ist dies umso erfreulicher, als die meisten zu den Schriften *Baumgartens* und *Lebachelets* bisher erschienenen Rezensionen obige Eigenschaften allzusehr vermissen lassen, worüber später noch ein Wort zu sagen sein wird. Mit wie wenig Sachkenntnis viele dieser Besprechungen geschrieben sind, dafür liefert die letzte mir zu Gesichte gekommene von *H. J. White,* einem sonst tüchtigen Gelehrten, in The Journal of theol. Studies XIV (April 1913 p. 472—74) ein betrübendes Beispiel. Neben andern Unrichtigkeiten, wiederholt *White* noch einmal den von *Baumgarten* aufgebrachten. längst zurückgewiesenen Irrtum, daß Bellarmin im Nov. 1591 (statt 1590) von Paris nach Rom zurückgekehrt sei. Wir behalten uns vor, in einem zusammenfassenden Artikel (vgl. Jhg. 36 [1912] 1 ff. 209 ff) die Leser dieser Zeitschrift über die Schlußergebnisse sowohl der Forschung bezüglich der Vulgatarevision, als auch der Kontroverse über die Bibelbulle Sixtus' V zu orientieren.

Wien. J. B. Nisius S. J.

Zwei staatsrechtliche Fragen des hohen Mittelalters. 1. Papst Innozenz III. und die „Kaiserwahl". Wenn es in chronikalen Quellentexten heißt: Principes Alamanie Fredericum . . . imperatorem elegerunt; Rogerium Fredericum pro imperatore et domino elegerunt; in imperatorem eligere volebant; wenn Friedrich II selbst im Jahre 1212 vom böhmischen Könige Ottokar sagt: A primo inter alios principes specialiter pre ceteris in imperatorem nos elegit, so stimmt diese Redeweise genau überein mit der Innozenz des III, von dem Otto genannt wird rex in Romanorum imperatorem electus.

Mit Unrecht hat *Winkelmann* diesen Titel auffallend gefunden. Man vergesse doch über den Worten die Bedeutung der Tatsachen nicht. Wie Innozenz III über das deutsche Königtum und über das Kaisertum, über das Recht der Wahlfürsten und über das Recht des Heiligen Stuhles gedacht, hat er klar niedergelegt in seiner Dekretale *Venerabilem* vom Jahre 1202. Die Bezeichnung *rex in Romanorum imperatorem electus* steht damit im besten Einklang. Ähnlich Innozenz IV im Jahre 1245. Die charakteristischen Worte lauten: Aliud est de reliquis regibus, quibus per hereditariam successionem suorum proveniunt jura regnorum, aliud de imperatore Romano, qui per liberam Germaniae principum electionem assumitur, in quos jus et potestas eligendi regem in imperatorem

a nobis promovendum, sicut ipsi non abnuunt, sed fatentur, ab apostolica sede pervenit, quae olim imperium a Graecis transtulit in Germanos (vgl. meine „Geschichte des deutschen Volkes“ I 272).

Nun heißt ja *elegerunt eum imperatorem* oder *in imperatorem* wörtlich ganz gewiß: Sie haben ihn zum Kaiser gewählt; daran zweifelt niemand. Trotzdem ist der Ausdruck: „Kaiserwahl“ für diesen Akt irreführend und daher eine unglückliche Übersetzung. Denn das Wort „Kaiser“ deckt sich heute mit dem Worte *imperator* in obigem Zusammenhange keineswegs. Das Wort „Kaiser“ bezeichnet den Kaiser schlechthin. Nicht so *imperator* in den angeführten Wendungen und andern ähnlichen. Hier hat es den Sinn eines präsumtiven Kaisers, des Kaisers, insofern der von den Fürsten gewählte König erst durch die Krönung seitens des Papstes Kaiser wurde. Dieses Rechtsverhältnis kommt in jenen Stellen zum Ausdruck, welche dem *imperator* ein *futurus* oder ein *coronandus* beisetzen.

Zum König wurde der Betreffende, um die Terminologie der Logik zu gebrauchen, von den Fürsten gewählt, im reduplikativen Sinne, zum Kaiser nicht im reduplikativen, sondern im spezifikativen Sinne. Das mittelalterliche *imperator* kann also, gleich dem entsprechenden deutschen Worte, den wirklichen Kaiser bedeuten, muß es aber nicht. Daß dieser Unterschied tatsächlich gemacht wurde, beweisen gewisse Wendungen, deren man sich bediente, um den Vollbesitz der kaiserlichen Gewalt, das wirkliche Kaisertum, nicht bloß das präsumtive, zu markieren. So sagt Innozenz III im Registrum imp. n. 33: A nobis tamen imperator imperii recipit diadema in plenitudinem potestatis (MSL. CCXVI 1036 B). Ein sehr lehrreicher Text findet sich bei *Salimbene*, dem zufolge Friedrich II der letzte Kaiser gewesen ist. Dieser habe wohl *successores*, ja sogar *successores in imperio* gehabt, wie Heinrich Raspe, Wilhelm von Holland, Rudolf von Habsburg. Dann heißt es: Nec aliquis istorum potuit prosperari, ut ad plenam dignitatem imperii perveniret[1]). Sie waren also in dem Sinne Kaiser, als sie die Bestimmung hatten, Kaiser zu werden durch die Krönung des Papstes und sie waren doch keine wirklichen Kaiser, weil sie tatsächlich nicht gekrönt worden sind. Da aber die mit dem Sprachgebrauch jener Zeit gegebene Zweideutigkeit des Wortes *Imperator* sich heute mit dem Worte „Kaiser“ nicht verbindet, so ist die notwendige Folge, daß das Wort „Kaiserwahl“ den betreffenden Vorgang nicht richtig wiedergibt, und daß der moderne Mensch durch dieses Wort fast notwendig in die

[1]) *E. Michael*, Salimbene und seine Chronik, Innsbruck 1889, 143.

Irre geführt wird. Für den mittelalterlichen Leser, der das Rechtsverhältnis kannte, bestand diese Gefahr nicht.

Wenn nun Innozenz III mit dem Ausdruck *electio imperatoris* den deutschen Fürsten nie das Recht zugesprochen hat, den Kaiser schlechthin zu wählen, so ergibt sich daraus auch der geschichtliche Gehalt folgender Sätze Hermann Blochs, Die staufischen Kaiserwahlen und die Entstehung des Kurfürstentums, Leipzig und Berlin 1911, 37 f: Innozenz „nimmt jetzt sogar die Auffassung der staufischen Partei an, als ob die deutsche Wahl bereits dem Kaiser gelte. Was Innozenz niemals vorher offen zugestanden hatte, was der kurialen Lehre der früheren Zeit geradezu widersprach, das gibt er in dem Zwange des Augenblicks zu; in den entscheidenden Briefen vom Frühjahr 1201 spricht er nie von einer Königs-, sondern ausschließlich von einer Kaiserwahl[1]) durch die Fürsten. Ja, er wirft sich zum Verteidiger dieses ihres Wahlrechts gegen die staufischen Gelüste einer Erbmonarchie auf". Dazu die Reflexion:

„Es gibt kein glänzenderes Zeugnis für die Bedeutung des staufischen Reichsgedankens, als daß sein größter Gegner [Innozenz III] — um ihn niederzuzwingen — sich ihm zunächst selbst anpassen mußte, um dann erst ihn seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Es ist der Beweis für die Gewalt, welche die imperiale Idee über die Geister in Deutschland gewonnen hatte".

Nur schade, daß das Fundament dieser Theorie, der Satz: „In den entscheidenden Briefen vom Frühjahr 1201 spricht Innozenz III nie von einer Königs-, sondern ausschließlich von einer Kaiserwahl durch die Fürsten", falsch ist. Registrum imp. n. 33 heißt es: Cum autem charissimus in Christo filius noster Otto vir sit industrius, ... cum etiam electus in regem[1]), ubi debuit et a quo debuit, fuerit coronatus et ipse ... ad regendum et exaltandum imperium idoneus esse nullatenus dubitetur, nos ... eum in regem recepimus et regalem ei praecepimus honorificentiam exhiberi ipsumque ad coronam imperii, sicut decet, vocare curabimus ... Nos cum eodem et pro eodem rege ad honorem et exaltationem imperii efficaciter intendemus (MSL CCXVI 1040). Das Schreiben, dem dieser Text entnommen ist, wurde allen deutschen Fürsten und mit geringer Abänderung den Ministerialen zugesendet. In anderen Briefen derselben Zeit kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck.

Nach Innozenz hat also die deutsche Wahl nicht im Sinne *Blochs* bereits „dem Kaiser gegolten". Durch die deutsche Wahl

[1]) Diese 6 Worte sind von mir gesperrt worden.

war Otto König geworden, allerdings nach altem Gewohnheitsrecht, mit der Bestimmung durch den Papst Kaiser zu werden. So Innozenz III im Jahre 1201.

Mit dem Fundament fällt aber auch die ganze ziemlich komplizierte Theorie, welche *Bloch* über die Stellung dieses Papstes zur „Kaiserwahl", sowie über das Verhältnis der Nürnberger Wahl im September 1211 zur Frankfurter am 5. Dezember 1212 aufgestellt hat: eine Theorie, die in dem Satze gipfelt, daß die „Königswahl von 1212 die Reaktion gegen die Kaiserwahl von 1211" gewesen ist, „deren demütigende Form Innozenz III auferlegt hatte" (*Bloch,* Kaiserwahlen 100[1]).

2. In welchem Verhältnis stand die Nürnberger Wahl Friedrichs II 1211 zu seiner Frankfurter Wahl 1212? *Karl Rodenberg,* Über wiederholte deutsche Königswahlen im 13. Jahrhundert, Breslau 1889 (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausgegeben von *Otto Gierke,* Heft 28), S. 37, hat vollkommen Recht, wenn er die Wahl Friedrichs II in Nürnberg 1211 „eine *electio in regem Romanorum,* vielleicht mit dem Zusatze et in *futurum imperatorem*" nennt, oder wenn er S. 38 „die Nürnberger Wahl auf eine einfache Königswahl reduziert". Aber *Rodenberg* war nicht in der Lage, diesen Standpunkt konsequent zu vertreten. Daran hinderte ihn das bei *Huillard-Bréholles,* Historia diplomatica I 230 f, erwähnte Schreiben des Reichskanzlers Konrad, „wo es auf das Bestimmteste ausgesprochen ist, daß Friedrich durch die Frankfurter Wahl etwas Anderes wurde, als er bisher gewesen war: er war erwählter Kaiser und wurde König" (S. 40). Also nach *Rodenberg* war die Wahl in Nürnberg eine *electio in regem Romanorum,* eine Königswahl, und doch soll er König erst in Frankfurt geworden sein. Das ist ein Widerspruch. *Rodenberg* hilft sich damit, daß er S. 39 die Nürnberger Wahl als keine definitive und abschließende bezeichnet, sondern nur als eine Designation; die definitive Wahl habe in Frankfurt stattgefunden: „Die Fürsten [in Nürnberg] beriefen Friedrich zur Regierung nach Deutschland, sie einigten und verpflichteten sich, daß sie ihn, sobald er komme, wählen würden, wobei wohl die Vorstellung, sei es bewußt, sei es unbewußt, wirksam war, daß zur richtigen Wahl die Anwesenheit des zu Wählenden gehöre". Davon steht aber in den Quellen nichts.

[1]) Also ebenso wie im Jahre 1200: Cum duo fuissent per discordiam in reges electi. Otto in regem electus et coronatus. Reg. imp. 21.27 (MSL CCXVI, 1019 B. 1023 D).

Es ist klar: Existierte jener Brief des Reichskanzlers an den französischen König nicht, so würde *Rodenberg* ohne Bedenken den Nürnberger Akt als eigentliche Wahl aufgefaßt haben.

Ist nun der Brief des Reichskanzlers in der Tat ein Beweis dafür, daß Friedrich nicht schon in Nürnberg zum König gewählt wurde? — Antwort: Er ist ein Beweis für das Gegenteil. Denn wenn der Kanzler schreibt, daß Philipp von Frankreich ihn energisch aufgefordert habe, die Ehre Friedrichs, „des ganz ausgezeichneten Königs der Römer und Königs von Sizilien", zu fördern, und wenn er im Folgenden dem französischen Könige mitteilt, worin er, der Kanzler, und die Fürsten dieser Aufforderung nachgekommen sind, so ist, falls man bei dem klugen und gewandten Konrad geordnetes Denken voraussetzen muß, Friedrich schon vor seiner, erst noch zu berichtenden Förderung nicht bloß König von Sizilien, sondern auch König der Römer, d. h. deutscher König gewesen. Ein in der ersten Hälfte jener Titulatur ausgesprochenes Vorwegnehmen dessen, was Friedrich später geworden ist und was dann dem König Philipp als Neuigkeit gemeldet werden soll, ist als wenig verständige Annahme ausgeschlossen. Damit ist der Schwierigkeit, welche der Brief des Reichskanzlers gegen eine wirkliche Nürnberger Königswahl enthalten soll, die Spitze abgebrochen.

Man frägt weiter: Worin bestand nun in Frankfurt am Main die Förderung Friedrichs, wenn er schon König war? — Der nächste Satz des Reichskanzlers gibt den erwünschten Aufschluß. Die Förderung der Ehre Friedrichs war eine mehrfache. Konrad berichtet, daß Friedrich am 5. Dezember 1212 auf einer allgemeinen Reichsversammlung zu Frankfurt von den geistlichen und weltlichen Fürsten einstimmig zum römischen König gewählt, bald danach auf das Feierlichste gekrönt und von den Vertretern der Nation mit solcher Begeisterung begrüßt worden sei, daß der dem französischen König verhaßte Otto als völlig ausgeschaltet gelten könne[1]).

Darin also bestand die Förderung der Ehre Friedrichs. Er, der zu Nürnberg 1211 in seiner Abwesenheit nur von einem Teil der Fürsten zum König und künftigen Kaiser gewählt worden war, ist zu Frankfurt 1212 in seiner Gegenwart auf einer allgemeinen Reichsversammlung einstimmig gewählt und bald danach feierlichst gekrönt worden, mit der Versicherung unverbrüchlicher Treue seitens der Wähler und anderer Großen. Der Brief des

[1]) *Léopold Delisle,* Catalogue des Actes de Philippe-Auguste. Paris 1856, 517.

Reichskanzlers vom Dezember 1212 enthält mithin nicht die geringste Schwierigkeit, ist vielmehr ein Beweis für die Tatsache, daß Friedrich schon in Nürnberg wirklich zum König gewählt und nicht bloß designiert worden ist.

Daß Friedrich erst nach der Frankfurter Wahl den Titel „römischer König“ führt, ändert an der Rechtsfrage nichts. Er konnte dabei die Absicht haben, einer allgemeinen Reichsversammlung nicht vorzugreifen. Daher nannte er sich bis dahin „erwählter römischer Kaiser“. Dieser Titel stammt von Innozenz und ist der juristisch prägnante Ausdruck für das Gewohnheitsrecht des deutschen Königs auf die Kaiserkrone. Durch denselben Akt also, durch welchen die in Nürnberg versammelten Fürsten Friedrich zum deutschen König wählten, haben sie ihn auch zum künftigen Kaiser gewählt[1]).

Vom Standpunkt des rein theoretischen Rechts, demzufolge gerade der deutsche König seit langem zum Kaisertum berufen wurde, konnte man auch sagen, daß Friedrich in Frankfurt nochmals und zwar von der Gesamtheit der Fürsten zum künftigen römischen Kaiser gewählt worden sei[2]). Doch scheint dieser Ausdruck minder glücklich. Denn bei der Frankfurter Wahl handelte es sich nicht darum, für Friedrich die Kaiserkrone sicher zu stellen — das war sie durch die Erklärung des Papstes — sondern es handelte sich um die offiziell noch nicht erfolgte Anerkennung seines Königtums durch die ganze Nation in deren Vertretern.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

---

[1]) Wenig zutreffend heißt es bei *Mario Krammer*, Der Reichsgedanke des staufischen Kaiserhauses, Breslau, 1908, in den von Gierke herausgegebenen „Untersuchungen“ Heft 95, S. 55: Friedrich II „war von deutschen Fürsten [in Nürnberg] dem Namen nach zum Kaiser. der Sache nach zum Könige erkoren worden“. Er wurde in Nürnberg auch „der Sache nach“ zum künftigen Kaiser gewählt. *Karl Hampe*, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, Leipzig 1909, S. 197 f und in der offenbar durch das genannte Buch von *Bloch* beeinflußten abgeänderten 2. Auflage 1912, S. 213 f ist im Ausdruck zu knapp, als daß sich eine klare Vorstellung von seiner Auffassung gewinnen ließe.

[2]) So *Reiner von Lüttich* in den Mon. Germ. SS XVI 665, 40. 43.

Zu Mark 3,20. 21. Wir lesen LXX 4 Kg 4,8:

καὶ ἐγένετο ἡμέρα καὶ διέβη Ἐλισαῖε εἰς Σουμάν, καὶ ἐκεῖ γυνὴ μαγάλη καὶ ἐκράτησεν αὐτὸν φαγεῖν ἄρτον.	Eines Tages ging Elisäus nach Sunem hinüber; dort wohnte eine wohlhabende Frau; diese nötigte ihn, (bei ihr) zu speisen. (Oder: behielt ihn [bei sich] zum Essen. *Crampon* übersetzt: qui le pressa d'accepter à manger).

Mit dem Zeitwort ἐκράτησεν αὐτόν (וַתַּחֲזֶק־בּוֹ) ist jedenfalls gemeint, daß die Frau den Propheten mit dringenden Bitten zum Essen einlud, mitnahm und bei sich behielt. Wie wir einen lieben, des Wegs daherkommenden Freund oder Verwandten — familiär anschaulich ausgedrückt — „abfassen, mit Beschlag belegen, mit Gewalt mit heimnehmen oder bei uns behalten" (lauter Ausdrücke, die in anderm Zusammenhang auch die Anwendung von physischer Gewalt oder gar feindliche Maßnahmen besagen können), so können auch Ausdrücke, wie κρατεῖν (s. o.), παραβιάζεσθαι (Luk 24,29) u. dgl. nicht nur von gewaltsamem Ergreifen, sondern unter Umständen von freundschaftlich dringendem Zureden und Bitten gebraucht werden. Der Infinitiv φαγεῖν ἄρτον gibt an, wozu der Prophet dringend eingeladen wurde.

Nun lesen und übersetzen wir einmal, als käme heute die Stelle zum erstenmal uns vor Augen, ganz unbefangen Mark 3,20, 21!

καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν. καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.	Sie kamen in ein Haus; da strömte wiederum [das] Volk zusammen, dergestalt, daß es ihnen nicht einmal möglich war, ihr Mahl zu nehmen. Als das die Seinigen erfuhren, kamen sie herbei, um ihn [dazu] zu nötigen (oder: um ihn zu Tische zu laden); denn sie sagten: Er ist ja ganz von Kräften gekommen.

Wir sehen: die gleichen Ausdrücke ἄρτον φαγεῖν und κρατεῖν τινα kommen auch hier nebeneinander vor. Zu κρατῆσαι αὐτόν nach Analogie von 4 Kg 4,8 den Zweckinfinitiv ἄρτον φαγεῖν in Gedanken zu ergänzen, ist grammatisch möglich, umso mehr als dieser Ausdruck soeben noch den vorigen Satz abschloß und wohl deswegen hier als selbstverständlich wegblieb, weil dessen ausdrückliche Wiederholung stilistisch unschön wäre. Da zum Partizip ἀκούσαντες als Objektsatz offenbar das eben vorher Gesagte zu denken

ist (Jesus sei so vom Volke in Anspruch genommen, daß er und seine Apostel nicht einmal zum Essen kämen), so muß man sich unter κρατῆσαι jedenfalls eine dieser Sachlage entsprechende Maßnahme der Verwandten vorstellen. Das tun wir aber, wenn wir es im selben Sinne fassen, wie es in der Elisäusgeschichte genommen wird (= zum Essen drängen, dringend einladen). Das Verbum ἐξέστη ist dann in einem Sinn zu fassen, daß die Verwandten es unter diesen Umständen von Jesus behaupten und als Beweggrund ihrer Handlungsweise angeben konnten, mit Hoffnung auf Erfolg bei dem für Jesus begeisterten Volk. Wenn sie diesem Volk gesagt hätten: „er ist irrsinnig geworden", wären sie wohl selber übel davon gekommen; sagten sie aber: „er ist von Kräften gekommen; er ist ja ganz ohnmächtig geworden, laßt ihn doch zum Essen gehen", so war das sachentsprechend und konnte Eindruck machen. Mit dem etwas farblosen ἐκστῆναι läßt sich eben, wie ein Einblick in die Literatur zeigt, jederlei „Von-Sinnen-kommen, außer sich kommen" bezeichnen (durch Erstaunen, Schrecken, Verzückung, Krankheit, also wohl auch durch Ohnmacht). An unserer Stelle wird es hyperbolisch jenes „Ohnmächtig-werden, Von-Kräften-kommen" ausdrücken sollen, das die natürliche Folge von Überanstrengung und Hunger sein kann. Wir brauchen nicht zu unterstellen, daß der Heiland in der Tat ohnmächtig geworden ist, sondern dürfen den Ausdruck als wohlgemeinte Hyperbel im Munde der Verwandten auffassen: diese mußten so sprechen, wollten sie ihr Ziel bei der Volksmenge erreichen.

Unsere Fassung der zwei Ausdrücke κρατῆσαι und ἐξέστη ist sprachlich möglich. Das geht daraus hervor, daß Euthymius (MSG 129,792) dieser Auslegung Erwähnung tut, ohne ihr zu widersprechen: ἢ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν, τουτέστι, παραβοηθῆσαι· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη, ὅ ἐστι, παρελύθη τὸν τόνον τοῦ σώματος, ἄγαν κοπιάσας. „oder: Sie kamen heraus, ihn zu halten, d. i., ihm zu Hilfe zu kommen; denn sie sagten: Er ist außer sich gekommen, d. h., er ist durch Übermüdung in der Spannkraft seines Leibes geschwächt worden".

Wie kontextgemäß diese Auslegung wäre und wie viele Schwierigkeiten sie heben würde, dürfte einleuchten. Jeder Schatten und falsche Schein weicht von der Handlungsweise Jesu, als sei sein Auftreten als abnorm und ungehörig aufgefaßt worden; — wie rührend ist es vielmehr zu vernehmen, wie der Heiland bis zur Erschöpfung, fast bis zur Ohnmacht, apostolisch arbeitet! Jeder Schatten schwindet von der Denk- und Handlungsweise der Verwandten: wir sehen sie (vielleicht zu rein natürlich, aber

immerhin wirklich) liebevoll für Jesus besorgt! die Tat gereicht ihnen zur Ehre! Wir brauchen uns nicht einmal mehr zu wundern, 3,31 selbst Maria bei ihnen zu sehen. Hier, am Ende des Kapitels wird das Endschicksal des Versuches der Verwandten berichtet.

Widerspricht diese Auslegung der Stelle etwa einer uns bindenden Tradition? Schwerlich. — Die Itala wendet (wie cod. D und Ulfilas) den ganzen Text so, daß sich ἀκούσαντες auf die Pharisäer bezieht, sagt also ganz etwas anderes; ἐξέστη läßt sie aus. Erst seit Hieronymus so kräftig übersetzte in furorem versus est, war der Okzident an die Auslegung angewiesen nach der Jesus von den Seinen als geisteskrank abgeführt werden sollte. Daß bei den Griechen verschiedene Auffassungen umgingen, ist bei Euthymius zu sehen. Was die alten Übersetzungen betrifft, so sind die dem κρατῆσαι entsprechenden Verba auch etwas unbestimmt (halten, behalten, festhalten); und wer ist der einzelnen Sprachen so mächtig, daß er uns sicher sagen kann, ob die Wiedergabe von ἐξέστη durch „e mente sua exiit" (Peschitta), „cor ejus emigravit" (Kopt.) nicht auch bedeuten kann „er ist ohnmächtig geworden"?

Somit scheint es statthaft und ratsam, einmal die Zulässigkeit und Haltbarkeit dieser für uns Abendländer neuen, für die Griechen dereinst nicht unbekannten Erklärung von Mark 3,20. 21 zur Diskussion zu stellen.

Valkenburg. Franz Zorell S. J.

Ein symmetrischer Psalm. Die Psalmen bestehen nicht alle aus lauter gleichen Versen, Psalmen dieser Art gibt es sogar sehr wenige; wer lauter „glatte Metra" in der Bibel sucht, ist zu zahlreichen Textänderungen gezwungen. Formlos und regellos sind die Psalmen aber auch nicht. Durch einfaches Festhalten am überlieferten Texte und übersichtliches Verzeichnen der Metra der einzelnen Verse ist es gelungen, in den (über 130) Psalmen mit gemischtem Metrum folgende 6 Kunstformen festzulegen: 1) alternierendes Metrum, wo zwei Metra sich regelmäßig abwechseln (zB. IX, IV; IX, IV; IX, IV); 2) kongruente Strophen, wo mehrere Metra sich in derselben Reihenfolge wiederholen (zB. VI, V, V; VI, V, V; ...); 3) gleiche, aber nicht kongruente Strophen, wenn dieselben Metra wiederkehren, jedoch nicht in gleicher Reihenfolge (zB. VI, IX, VIII, VII; VI, IX, VII, VIII; IX, VI, VIII, VII); 4) buntwechselnde, teils aneinander gereihte (VII, VII; VI, VI; VIII, VIII; IX, IX; V, V) teils zu

zweien oder dreien ineinander geschobene Verspaare verschiedener Metra (VI, V, VI, V; VI, VIII, VI, VIII; VII, V, V, VII); 5) symmetrische Psalmen, in denen ungleiche Verse so gestellt sind, daß der erste und letzte, der zweite und zweitletzte usf. einander gleich sind; 6) endlich gemischte Formen.

Man sieht leicht ein, von welcher Wichtigkeit die Erkenntnis der Formen ist und welche kritische Sicherheit sie dem einzelnen Vers, ja oft dem einzelnen Wort zu geben vermag. Wenn einmal ein Psalm in dem uns überlieferten Text klar eine dieser Kunstformen aufweist, würde die Streichung eines Verses, ja oft eines Wortes die Kunstform zerstören. Ein Beispiel möge das erläutern. Gewählt sei dafür der 137. Psalm „Super flumina Babylonis". Die den einzelnen Versen vorgesetzten Punkte geben die Anzahl der Hebungen im Vers an; sie machen dem Auge die Anlage des Psalms anschaulich und zeigen wie die symmetrischen Verse hier selbst die Zäsur an gleicher Stelle haben. Die symmetrisch einander entsprechenden Verse sind überdies mit *a a′ b b′* ... bezeichnet. Die Akzentuation richtet sich nach der im Cursus Scripturae Sacrae (Anhang zum Proverbienkommentar) vertretenen Metrik.

a .. ... 1 ʿAl-nahrôth Babèl, * šam-jašàbnu gàm bachînu.
b .... B.zochrénu eth-Çijjôn 2 ʿal-ʿărabîm b.thocháh, * talînu chinnôrothênu.
c .... 3 Ki-šám š.ʾelûnu šobênu dibre-šîr, * w. tholalénu śimxá. * šîru lánu miššîr Çijjôn!
d .... .. 4 Êch našîr eth-šîr Jahwè * ʿal-admàth nechár?
e ... .. 5 Im-èškaxéch J.rušalém, * tiškàx j.minî!
e′ ... .. Tidbàq l.šonî l.xikkî, * im-lô ezk.réchi,
d′ .... 6 Im-lô aʿlè eth-J.rûšalém * ʿal-rôš śimxathî.
c′ .... 7 Zĕchór, Jahwè libnê Edôm * eth-jôm J.rušalém, * haʾom.rîm! ʿarû ʿarû ʿad-hajsôd-bah!
b′ .... 8 Bath-Babèl hašš.dudá, ašrê šejj.šallém-lach * eth-g.muléch šeggámalt-lánu!
a′ .. ... 9 Ašrê šejjoxéz. * w.nippéç eth-ʿol.làjch el-hassál'!"

Zu deutsch, in derselben Kunstform:

a (5) An Babels Flüssen, * da saßen wir traurig und weinten.
b (7) Wenn wir dort bei den Weiden an Sion dachten, * dann hingen wir hin die Harfen.
c (10) Dort baten uns wohl die Häscher, die Quäler * um heitre Lieder: * „Singt uns einmal ein Lied von Sion!"
d (6) Wie?! ein Jahwelied soll'n wir singen * hier in der Fremde?

e (5) Wenn ich dein je, Salem, vergesse, * dann verdorr' mir die Rechte!
e' (5) Es kleb' mir die Zunge am Gaumen, * wenn ich dein nicht mehr denke,
d' (6) Wenn Jerusalem mir nicht auch fürder gilt * für die Krone der Freuden!
c' (10) Gedenke, Jahwe, den Edomiten * Jerusalems Schicksal, * die da riefen: Legt bloß, legt sie bloß bis zum Grunde!
b' (7) Todwürd'ges Babel! dem Manne Heil, * der dir zahlt, was an uns du gefrevelt!
a' (5) Ihm Heil, der die Kinder * dir nimmt und am Felsen zerschmettert!

Die Satzabteilung in V. 1. 2 „An den Flüssen Babels, da saßen wir und weinten. Als wir bei den Weiden in jener Gegend Sions gedachten, da hingen wir die Harfen auf (= da verging uns vor Schmerz jede Lust zu singen)" empfiehlt sich, weil sie die Symmetrie erst vollständig macht; von Seite der Grammatik oder des Inhalts steht ja nichts im Wege. In V. 4 ist *êch*, weil einer starken Negation (nie und nimmer!) gleich bedeutend, emphatisch betont, Zu *'ol.làjch* vgl. עֹולְלִים Ps. 8,3. — Wie kunstvoll schön, wie rein durchgeführt ist die symmetrische Anlage! Wird, wer sie erkannt hat, noch zu zweifeln wagen an der Echtheit des letzten Verses? Und zur Herstellung dieser Form war keine Textänderung nötig! Psalmen dieser Form gibt es etwa neun.

Valkenburg. Franz Zorell S. J.

Zur Irrtumslosigkeit der biblischen Geschichte. In der Zeitschrift *Recherches de Science religieuse IV (1913) 1 S. 73 ff.* findet sich eine kurze Notiz über die Irrtumslosigkeit der Bibel, die mit der Bemerkung schließt: *„Avec plus de réserves et de nuances la 7e édition du Compendium Introductionis du P. Cornely montre, d'après le P. Ch. Pesch, que ce genre historique assez libre dans les détails ne répugne pas à l'inspiration"*. Es ist hier jene Art von Geschichtsschreibung gemeint, nach welcher „der Evangelist, obwohl er wußte, daß Herodes nicht wirklich traurig gewesen, dennoch schrieb, daß er traurig war, weil dies allen Umstehenden so vorgekommen ist".

Man braucht nicht einmal zwischen den Zeilen zu lesen, um zu erkennen, daß der Verfasser nicht so sehr sagen will, eine derartige Geschichtsschreibung sei der Inspiration nicht entgegen — was unter gewissen Voraussetzungen zugegeben werden kann

— als vielmehr, sie finde sich wirklich in den heiligen Geschichtsbüchern, vorab in unseren heiligen Evangelien. Da sollte man nun meinen, Condamin — denn er ist der Verfasser jener Zeilen — habe etwas entdeckt, das die bisher umstrittene Frage in ein neues Licht gerückt, sie vielleicht gar zum Abschluß gebracht hätte. Was das wohl sein mag?

Ein einziger hl. Kirchenlehrer und seine Autorität ist es, auf die er sich beruft, der hl. Beda. Die Autorität Bedas mag groß sein; einen theologisch ausschlagenden Beweis dürfte sie wohl schwerlich ergeben. Doch sehen wir einmal zu! Unter zwei Gesichtspunkten führt *Condamin* seinen Gewährsmann ein: Beda macht sich die bekannten Worte des hl. Hieronymus zu eigen, mit denen dieser *in Mt. 14,9* zum erstenmal jene sonderbare Doktrin ausgesprochen haben soll, und Beda beleuchtet dieselben Worte neu und lichtvoll durch einige ihm eigene Lehrstücke.

I. Nach der Meinung Beda's, so interpretiert ihn unser Verfasser, macht sich der inspirierte Schriftsteller keines Irrtums schuldig, wenn er hin und wieder landläufige, wenngleich irrige oder ungenaue Anschauungen in seine Erzählungen aufnimmt — l'écrivain sacré ne commet pas une erreur, quand il rapporte parfois (sans l'approuver, ou même sans rien dire, et sur un point de peu d'importance) l'opinion du vulgaire, même erronée ou inexacte". Die Parenthese — wir müssen dies im Auge behalten — ist von *Condamin.* Es dürfte schwer fallen, dieselbe aus den von ihm angezogenen Stellen Beda's zu erhärten; sein Prinzip lautet, wie wir im folgenden hören werden, ganz allgemein: „mos est historicorum ita res narrasse sicut tunc a praesentibus facta fuisse videbantur". Dadurch, daß *Condamin* seine Einschränkungen beifügt, zeigt er zwar, daß er selbst vor den Konsequenzen des angezogenen Grundsatzes zurückbebt; aber auch, daß er sich mit Unrecht auf den hl. Beda beruft.

Welches sind nun die Gründe, die C. seinen Gewährsmann bringen läßt? — Zu *Act 13,21:* „et dedit Deus illis Saul... annis quadraginta", bemerke der hl. Beda folgendes: „Credo, quia liber Regum non aperte quot annis Saul regnaverit exponit, Apostolum vulgo loquentem hoc quod fama crebrior haberet dicere voluisse". Dasselbe wiederhole Beda nach reiflicher und eingehender Überprüfung in seinem *liber retractationis in Actus apostolorum* zur nämlichen Stelle: „Et hoc in loco de regno Saulis videtur apostolus vulgi opinionem secutus, sicut in praecedenti libro jam diximus". — Was beweist aber diese Stelle? etwa, daß der inspirierte Autor *(l'écrivain sacré)* in seiner Schreib-

weise sich den herrschenden Gerüchten anbequemt habe? Gewiß nicht; denn der Apostel kommt ja hier gar nicht als inspirierter Autor in Betracht, sondern als einer, dessen Rede vom inspirierten Lukas getreu berichtet wird. So berichtet auch *Condamin* allsogleich ganz richtig von einem ähnlichen Falle mit den Worten: „Une erreur dans le discours de saint Étienne *(Act 7)* ne serait pas contre l'inspiration, puisque saint Luc rapporte fidèlement ce discours".

Freilich muß auch diese letztere Stelle unserem Autor als Beleg dienen, daß die Schrift als solche, ihrer ganzen Art nach, mit falschen Berichten belastet sein könne; wenigstens glaubt er, daß sie der hl. Kirchenlehrer, auf den er sich beruft, so verstanden habe, wo er sagt: „Non emit ergo Abraham sepulcrum ab Hemor Sichemita, sed ab Ephron Hethaeo, in quo duodecim patriarchae non sunt sepulti, sed in Sichem, ut diximus; verum beatus Stephanus vulgo loquens, vulgi magis in dicendo sequitur opinionem". Doch auch Stephanus war kein inspirierter Schriftsteller und in jener seiner Rede auch kein Geschichtsschreiber von Profession; darum ist auch diese Stelle nicht zur Sache; auch aus ihr kann nicht bewiesen werden, daß nach der Meinung Beda's „l'écrivain sacré ne commet pas un erreur, quand il rapporte parfois l'opinion du vulgaire". Aber noch mehr! Die Stellen, die C. bisher aus Beda gebracht hat, beweisen gegen ihn, beweisen, daß er den Sinn seines heiligen Gewährsmannes nicht getroffen hat. Wenn dieser nämlich dartun will, daß Stephanus in seiner historischen Angabe geirrt hat, woher bringt er sein Argument? Aus der heiligen Geschichte. Er setzt also offenkundig voraus, daß dort die historische Wahrheit zu finden sei.

II. Doch Beda macht sich die Sentenz des heiligen Hieronymus zu eigen; ja seine Interpretation soll viel Licht und Aufklärung über den Sinn der Worte des Einsiedlers von Bethlehem verbreiten. — Der Aufklärung bedürfen dessen Worte nun allerdings. Was er uns hier an der von Beda angezogenen Stelle *in Mt 14,9* sagt: „consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur", das kleidete er ein andersmal sogar in die Worte: „historiae veritas et ordo servatur, sicut praediximus, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur" *(in Jer 28,5 sq)*. Man beachte wohl: es ist ein allgemeines Gesetz, von dem Hieronymus hier spricht: „Historiae veritas et ordo servatur non juxta id quod erat". In Wahrheit aber zu glauben, daß Hieronymus keine wahre und eigentliche Geschichte anerkannte, die mit Umgehung der Fabeln

und Gerüchte der Menge den objektiven Tatbestand im Auge behielte: wäre doch etwas zu abnorm, um es kurzer Hand als seine Meinung zu erklären.

Aufklärung tut also not in dieser Frage; aber bringt sie uns Beda? Wo er direkt von den Texten des Heiligen redet, bringt er lediglich ihren Wortlaut seiner exegetischen Art gemäß: „sanctorum Patrum doctrinis adeo inhaesit, ut nihil proferret nisi illorum judicio comprobatum, eorundem etiam fere verbis usus". Auch das bewahrheitet sich nicht, was *Condamin* sagt, daß Beda hier die Worte „hinzufügt: ‚Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant'"; diese finden sich in demselben Wortlaut und in demselben Kontext hier wie dort. Hören wir den Wortlaut der Stellen:

Hieronymus *comm. in Mt II c. 14:*

„Et contristatus est rex". Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Jesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suae et artifex homicida, tristitiam praeferebat in facie cum laetitiam haberet in mente".

Beda *expositio in Mc l. II:*

„Et contristatus est etc." Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria appellatur pater Jesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suae et artifex homicida, tristitiam praeferebat in facie cum laetitiam haberet in mente".

Das ist klar, Beda schreibt hier seinen Gewährsmann Wort für Wort ohne irgend etwas hinzuzufügen oder wegzulassen einfach ab. Noch schwerer aber wird *Condamin* jemand überzeugen, daß die Ausführungen Bedas im Matthäuskommentar ausführlicher seien und mehr zur Erklärung des heiligen Hieronymus beitragen werden; sie lauten: „Nequaquam enim Herodes pro huiusmodi petitione contristatus est; sed *mos est historicum ita res narrasse sicut tunc a praesentibus facta fuisse videbantur;* simulabat enim tristitiam in facie, cum laetitiam haberet in mente". Etwas anderes hinter diesen Worten zu suchen als ein gekürztes Zitat der obigen Stelle, dürfte schwerlich angehen. Von einer Erläuterung der Worte des hl. Hieronymus kann bisher keine Rede sein.

Vielleicht glaubt Condamin eine Erläuterung in den oben berührten Stellen *in Act 13,21* und *7,16* gefunden zu haben. Die

reden aber von etwas ganz anderem. Was bleibt aber dann von dem Beweise Condamins für eine freiere Geschichtsauffassung für die Bibel übrig. Nichts, als daß nun auch die Autorität Bedas für eine Lieblingsmeinung einer neuen Exegese in die Wagschale fiele. Was aber bedeutet diese?

Seit dem Tode des hl. Hieronymus bis zum Augenblicke, da Beda dessen Interpretation von Mt 14,9 ausgeschrieben, sind etwa dreihundert Jahre verflossen. Wieder vergehen weitere siebenhundert Jahre, und ein dritter Zeuge, Tostatus, schließt sich ihm an. Auch auf ihn beruft sich *Condamin* in seiner Notiz und macht uns aufmerksam auf dessen Worte: „Dicendum, quod consuetudo Scripturarum est ponere quasi asserendo in narrationibus non solum id, quod vere gestum est, sed etiam id, quod ab omnibus putabatur sic esse .. Herodes ostendit vultum tristati, ita quod ab omnibus putaretur vere dolere; licet ergo non vere doluerit, asseruerunt evangelistae quod tristatus fuerit, quia ita omnes circumstantes putaverunt". Drei so fern auseinander stehende Zeugen können wohl wenig bedeuten. Ja ich meine, es dürfte sich im Laufe der Jahrhunderte noch manch einer um Hieronymus geschart und sich seine Worte, sei es im mündlichen Vortrage oder in Schriften zu eigen gemacht haben. Alles dies könnte jenem offenkundigen Väterkonsens keinen wirksamen Eintrag tun, den wir bereits in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche in einer seltenen Allgemeinheit sich manifestieren sehen (vgl. diese *Ztschft., Jahrg. XXIX—XXXI)*. Umsoweniger als Hieronymus selbst, der angebliche Bannerträger der Richtung, sollte er je an etwas ähnliches gedacht haben, dies in einer ganz verwandten, um nicht zu sagen in derselben Sache zurückgenommen hat, gedrängt durch die wuchtige Argumentation, die ihm der hl. Augustinus entgegengestellt hatte; vgl. hiezu *Zeitschrift fkTh XXXV (1911) S. 655 ff.*

Es bleibt also lediglich die private Autorität jener Männer; und diese gilt nicht mehr als die Gründe, die sie für ihre absonderliche Anschauung vorbringen. Um diese Gründe ist es aber schlecht bestellt; es bleibt fast nur die Behauptung, daß es Sitte oder Gewohnheit der Geschichtsschreiber sei, die Dinge nach den Anschauungen ihrer Zeit zu berichten oder wenigstens so wie sie zur Zeit ihres Geschehens von der Menge aufgefaßt wurden.

Diese Behauptung gilt nun sicher nicht auf dem Gebiete der weltlichen Geschichtsschreibung, noch hat sie hier je gegolten. Weder Herodot noch Thukydides, weder Theodoret noch Eusebius haben einem ähnlichen Grundsatz gehuldigt; sie alle ver-

sichern uns, daß sie die Dinge, wie sie sich zugetragen, der Nachwelt überliefern wollten, wissen genau zu unterscheiden in ihren Berichten zwischen Volksmeinungen oder leeren Gerüchten und wahrhaften Geschehnissen, und verfehlen nicht, ihre Leser des öfteren auf diesen Unterschied aufmerksam zu machen; vgl. Delattre, *Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique § 5 S. 54 ff.* Hieronymus kennt das eigentliche und wahre Grundprinzip der Geschichte selbst sehr genau, wenn er an anderen Stellen klipp und klar feststellt: „Historia, quid factum sit, refert" (*ep. 121,8;* ebenso *tract. in Is 6,1—7).*

Noch viel weniger kann der dem Heiligen zugeschriebene Grundsatz für die heilige oder inspirierte Geschichtsschreibung Geltung haben; Hieronymus stünde im flagrantesten Gegensatz zur übereinstimmenden Lehre aller übrigen Väter mit seiner Behauptung: „Historiae veritas et ordo servatur non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur" *(in Jer. 28).* Und wollte man dies Prinzip in seiner Allgemeinheit und wie er es hier ausgesprochen, aufrechthalten, so stellte es eine Abnormität dar, die man mit Recht verachten würde, sollte sie auch aus dem Munde des größten Exegeten unter den Vätern stammen.

Im allgemeinen ist also das Prinzip des Heiligen unhaltbar; aber er beweist es vielleicht für einen besonderen Fall, für die Stelle, für die er es anspricht! Der heilige Text, auf den er es anwendet, ist seiner Auslegung schnurstraks zuwider: „à peu près tous les commentateurs — so meint *Condamin* selbst — l'entendent d'une vraie tristesse; et rien dans le texte, ni dans le contexte, n'indique autre chose". Die Stellungnahme des Heiligen in dieser Frage, so wie sie eine neuere Exegese auffaßt, ist also schlechthin verzweifelt; nichtsdestoweniger wird man immer und immer wieder hören müssen, daß der *maximus in exponendis sacris Scripturis doctor* hier eine Entdeckung gemacht habe.

Doch der Heilige spricht seinen Grundsatz auch sonst noch aus! Aber beweist er ihn dort besser? Soweit er ihn dort beweist, nimmt er den einzigen vernünftigen Sinn an, den er überhaupt noch haben kann, den nämlich, daß der heilige Schriftsteller, wie auch in der Tat alle übrigen Geschichtsschreiber oder Erzähler die Dinge bei jenem Namen nennen, unter dem sie in der Mitwelt bekannt waren; vgl. *diese Ztschrft XXXV (1911) S. 657 ff.*

III. Doch nun zur Hauptsache! Es ist nicht notwendig, den heiligen Lehrer im erwähnten Sinne zu verstehen; man muß ihm eine derartige Abnormität durchaus nicht unterlegen. Man denke, wenn man bei ihm obige Sätze liest, nur nicht gleich an

eine besondere Art von Geschichte, der die kuriose Eigentümlichkeit zukäme, die man ihn dort aufstellen läßt. Man beachte, daß der Heilige da, wo er sein sogenanntes Gesetz am prägnantesten ausspricht, kurz vorher die Bemerkung vorausgeschickt hatte: „Multa (Manch etwas) in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat“ *(in Jer 28,5)*. Zugleich lasse man nicht außer acht, daß diese Dinge, wie Delattre nachgewiesen hat, in der Anschauung des hl. Hieronymus derart sind, daß sie aus der Schrift selbst als solche erkannt werden können und müssen, also ihr notwendiges Korrektiv dort finden: und wir haben hier in der Tat ein Gesetz oder besser eine Gepflogenheit der Geschichtsschreibung, gegen die sich nichts einwenden läßt. Vgl. Delattre, *Autour de la question biblique S. 58 ff.*

Will man aber um jeden Preis die Worte des Heiligen im Sinne seiner neuesten Verehrer pressen, so bedenke man auch, daß er sein Prinzip ganz allgemein ausspricht und verstanden wissen will: *„Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur“*. Er würde also nicht sagen, daß der hl. Geschichtsschreiber etwa nur hin und wieder eine Episode in dieser Weise erzähle *„sur un point de peu d'importance“*, wie *Condamin* willkürlich ergänzt, sondern daß sich die ganze Geschichte in diesem Geleise bewege. So schließen ja auch unsere modernen freier gerichteten Exegeten gleich ganz allgemein, daß die biblische Geschichte ihrer ganzen Art nach so gestaltet sei. Hieronymus spricht ferner zunächst und unmittelbar von den Geschichtsschreibern des Neuen Testamentes, den Erzählungen der Evangelisten.

Nun erklärt uns Loisy: „In den Evangelien bleibt von den Worten Jesu nur ein notwendigerweise geschwächtes und gemischtes Echo; es bleiben der allgemeine Eindruck, den er auf seine günstig gestimmten Zuhörer hervorgebracht hat, sowie die wirkungsvollsten seiner Sprüche in der Art, wie sie verstanden und interpretiert worden sind; es bleibt endlich die Bewegung, deren Urheber Jesus gewesen ist“. Ganz allgemein erklären die Rationalisten einer gewissen Richtung: die Evangelien seien überhaupt nicht geschichtliche Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu, sondern der Niederschlag dessen, was die Gläubigen zur Zeit der Entstehung der Evangelien über Jesus und seine Lehre dachten. „Nicht den Jesus, wie er wirklich gewesen war, so meint Jülicher, sondern den Christus, wie er dem Herzen seiner Gemeinde erschien, wie die Gläubigen

ihn brauchten, haben sie — natürlich ohne von der Möglichkeit solch eines Gegensatzes etwas zu ahnen — beschrieben" *(Einleitung in das NT[5] 327).*

Da könnten sich, wären die neuesten Interpreten des hl. Hieronymus im Recht, Modernisten und Rationalisten recht wohl auf ihn berufen; ein wesentlicher Unterschied zwischen der Auslegung, die jene dem Heiligen zubilligen und der Auffassung, die diese den heiligen Evangelien zukommen lassen, würde jedenfalls nicht bestehen. Wir aber würden verdientermaßen von ihm abrücken, wollten wir die Grundlage aller christlichen Apologetik nicht untergraben, die diesbezüglichen Bestimmungen des Dekretes *Lamentabili sane exitu* nicht ignorieren, die jüngsten Bestimmungen der Bibelkommission nicht in den Wind schlagen, wollten wir nicht Breschen legen in die Mauern der Stadt, die wir verteidigen sollten.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Bulla „edita" et non „publicata". *Baumgarten* suchte bekanntlich (*Die Vulgata Sixtina von 1590,* S. 110 f.) aus dem in den Breven Sixtus' V vom 29. Mai 1590 enthaltenen Ausdruck: *constitutione perpetua super hoc jam edita* nachzuweisen, daß der Papst seine Bibelbulle damals regelrecht publiziert hatte. „Für den Kundigen", so meinte er, „besagt der Ausdruck jam edita alles." Wir lehnten (ds. Ztsch. 36 [1912] S. 32) den Beweis mit der Begründung ab, daß die Bulle sehr wohl als *„edita"* auch deshalb bezeichnet werden konnte, weil sie sowohl mit der Bibel, als auch separat gedruckt und öffentlich bekannt gegeben war. Wie berechtigt diese Auffassung ist, ergibt sich aus dem Schicksal der *Conclavebulle Julius' III,* das dem der *Bibelbulle Sixtus' V* überraschend ähnlich ist. Vor dem *Conclave Marcellus' II* erörterte das Kardinalskollegium die Frage, ob die Conclavebulle publiziert und rechtsverbindlich sei. *Massarelli* berichtet darüber (Conc. Trid. tom. II [ed. *Merkle*] p. 249 s.): „Bulla enim super reformatione conclavis a b i p s o J u l i o III a e d i t a in dubium revocatur . . . aliis eam adhuc non publicatam asserentibus, quia in valvis Campi Florae et basilicarum Urbis, ubi publica aedicta et leges affigi solent, affixa et publicata non fuerit, aliis eam ut publicatam atque ideo observandam conclamantibus." Massarelli tritt mit Eifer für die vollzogene Publikation und Rechtsgültigkeit der Bulle ein. Das Kardinalskollegium aber beauftragte den *Kardinaldekan Carrafa,* das Gutachten hervorragender Kanonisten einzufordern. Über das Resultat dieser Konsultation berichtete Carrafa im Konsistorium vom

3. April 1555. „Card. Decanus, cui Collegium commiserat, ut consuleret aliquos peritos, a quibus expeteret, an Bulla edita per fel. rec. Julium III super reformatione Conclavis ligaret Cardinales, retulit in ipsa Congregatione, putantibus ipsis Consultoribus, uti Decano Rotae et Peregrino Fabio, eiusdem Rotae locumtenente, ac Federico Fansuccio, eiusdem Rotae Auditore, Antonio Gabriolo, Advocatorum Decano, et Joanne Baptista Osio, utriusque juris doctore, pro maiori parte inter ipsos Consultores conclusum fuisse, Bullam praedictam in utroque foro Cardinales non ligare“ (Bibl. Vallic. Konsistorialakten C. J. 60 fol. 90; bei *J. B. Sägmüller*, die Papstwahlbullen [Tübingen 1892] S. 35, Anm. 1). (Vgl. auch *Pallavicini* Istoria del Conc. di Trento p. II l. 13. c. 10. n. 1). Hier haben wir also den Fall, daß eine Bulle, die nicht an den Publikationsorten Roms angeschlagen, nicht gesetzmäßig publiziert war und schließlich auch als nicht verbindlich erklärt wurde, dennoch nicht nur vom Sekretär Massarelli, sondern auch in den Konsistorialakten, im Anschluß an ein kanonistisches Gutachten „Bulla edita (aedita)“ genannt wird. Hiermit ist das erwähnte, an sich schon sehr zweifelhafte Argument für die erfolgte Publikation der Bibelbulle, das manchem Unkundigen bisher imponierte, auch positiv und endgültig abgetan. Die Bulle Aeternus ille konnte noch mit viel mehr Recht als „edita“ bezeichnet werden, weil sie, was bei der Bulle Julius III nicht der Fall gewesen zu sein scheint, durch den Druck allgemein bekannt geworden war.

Sixtus nennt seine Bulle eine *„constitutio perpetua“*. Wir bemerkten (aaO), daß der Papst allerdings damals an eine Änderung seiner Bulle nicht dachte; sie sollte jedenfalls einmal als constitutio perpetua Rechtsgültigkeit erlangen. Wir wissen jetzt aus den Depeschen des venezianischen Gesandten *Badoer* (s. oben S. 681), wie diese Willensmeinung Sixtus' allmählich erschüttert wurde. Gegenüber dem scharfen und nachhaltigen Drängen der *Signoria* gab er sich zunächst damit zufrieden, von der „Executio“ der Bulle abzusehen, bis die Buchhändler ihre alten Bestände verkauft hätten. Das hieß doch in Wirklichkeit die Ausführung ad Calendas Graecas hinausschieben. Der geschäftskundige Gesandte hegte denn auch die gewiß nicht unbegründete Hoffnung, daß auf diese Weise die Bulle „potentiell ertötet werde“ („si venirà quasi virtualemente à mortificarla“).

Zwei wichtige Reflexionen möchten wir dem Gesagten beifügen: 1. Im Hinblick auf den Vorgang bezüglich der Conclavebulle im Kardinalskollegium scheint es uns fast ausgeschlossen, daß die Kardinäle im Konsistorium, das in der ersten Woche nach Sixtus' Tod statt hatte, die Bulle des Papstes einfach unterdrückt

d. h. deren Verkauf verboten hätten, wenn man der Überzeugung gewesen wäre, sie sei gesetzmäßig am 10. April publiziert und also am 10. August für Italien rechtsgültig geworden. 2. Es müssen vor jenem Verbote, worüber die Avisi di Roma unterm 5. Sept. berichten, Besprechungen über die Rechtsverhältnisse der Bulle unter den Kardinälen stattgefunden haben. Wem es also gelingt, die hierauf bezüglichen Akten im Konsistorialarchiv aufzufinden, der dürfte wohl die erwünschte, endgültige Entscheidung in der Kontroverse bezüglich der Publikation der Bibelbulle beibringen können.

Wien. J. B. Nisius S. J.

Kleine Mitteilung. Römische Titelkirchen in altchristl. Zeit. In den Pfarrbezirken Roms hatten die Titelkirchen für die Betätigung des christlichen Lebens eine große Bedeutung. Diejenigen, welche wahrscheinlich vor Konstantin entstanden sind, verteilen sich auf die bevölkerten Stadtviertel. Von den 14 Regionen bleiben nur diejenigen ohne Kirche, welche meist öffentliche Bauten aufweisen (1. 4. 8. 9. 10. 11.). Die Existenz für folgende Kirchen ist erwiesen: in der 2. Region (Celimontium) tit. Aemilianae (? Quattuor Coronatorum); in der 3. Region (Isis et Serapis) tit. Clementis und tit. Apostolorum; in der 5. Region (Esquiliae) tit. Pudentis und tit. Praxidae; in der 6. Region (Alta Semita), tit. Gaii; in der 7. Region (via Lata) tit. Marcelli; in der 12. Region (Piscina publica) tit. Fasciolae; in der 13. Region (Aventinus) tit. Priscae; in der 14. Region (Trans Tiberim) tit. Callisti und tit. Caeciliae. Zu ihnen kommen zur Zeit Konstantins „Aequitius" unter Sylvester und „Markus" hinzu. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts war es Brauch', daß die Presbyter für den ihnen zugewiesenen Sprengel die hl. Eucharistie feierten. Im Liber Pontificalis wird die Einrichtung der 25 Titelkirchen begründet mit der Rücksicht auf Taufe und Buße. Hier dürfte es sich nur um die Vorbereitung auf Taufe und Rekonziliation durch den Bischof handeln. Die eigenen Baptisterien in Titelkirchen stammen aus späterer Zeit; auch die Rekonziliation nahm der Papst im 4. Jahrh. wohl noch selbst vor. (Vgl. *F. J. Doelger*, Konstantin d. Gr. u. s. Z. Rom-Freiburg 1913. *J. P. Kirsch*, S. 315—339, Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konst. d. Gr.). H. B.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs

Von **Anton Prešeren** S. J.—Innsbruck

Zweiter Artikel

B) Von Augustinus bis heute

I. Die Erklärung des 3. Gebotes bei Augustinus

1. Mit *Augustinus* fängt für die Erklärung und Stellung des Dekalogs im christlichen Sittenunterricht eine neue Periode an[1]). Vor *Augustinus* hat man — einige unbedeutende Versuche ausgenommen — nichts spezifisch christliches in den Dekalog hineingezogen; die christlichen Sittenvorschriften werden selbständig gruppiert. Das war eine Folge der Stellung des Christentums den Juden und Heiden gegenüber. Die Verhältnisse haben sich nun geändert; *Augustinus* bricht mit der traditionellen Auffassung des Dekalogs und stellt eine neue auf. Er streicht aus dem alttest. Dekalog das spezifisch Mosaische weg und entwickelt

[1]) Über die Einteilung, Auffassung und Stellung des Dekalogs bei *Augustinus* vgl. *P. Rentschka,* Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus 127—157; über die Geschichte der Einteilung des Dekalogs vgl. *E. Dublanchy,* Décalogue in Dict. de Théol. cath. IV 164—167.

aus den Geboten des Dekalogs die ganze christliche Sittenlehre. Dadurch wurde der Dekalog in gewisser Hinsicht christlich; erst jetzt konnte er der Ausgangs- und Mittelpunkt des christlichen Sittenunterrichts werden. Damit wurde aber auch die Möglichkeit gegeben, die christliche Sonntagsfeier in Beziehung zu diesem christlichen Dekalog zu bringen. Von desto größerer Bedeutung für unsere Untersuchung — ob die Feier eines von 7 Tagen auf ein Naturgesetz oder ein positiv-göttliches Gebot zurückzuführen sei — ist die Tatsache, daß auch *Augustinus* die Sonntagsfeier in gar keine Beziehung zum 3. Gebot bringt. Auch er faßt das 3. Gebot im allegorischen Sinn auf und hält sich dabei fast ganz an die Gedanken der älteren Schriftsteller; nur die Beziehung des 3. Gebotes zum hl. Geist, die schon *Clemens von Alex.* und *Macarius von Ägypten*[1]) angedeutet, führt *Augustinus* selbständig aus.

2. Die allegorische Sabbaterklärung war für die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte auch eine Waffe gegen die Gnostiker; *Augustinus* gebraucht dieselbe, um die Angriffe der Manichäer auf das A. T. zurückzuweisen. Diese behaupteten, daß das A. T. von einem bösen Engel ausgegangen sei, deswegen hat Christus dasselbe abgeschafft. Ein Beweis für diese letzte Behauptung war für sie die Tatsache, daß die Christen das Sabbatgebot nicht beobachteten. *Augustinus* antwortet darauf, daß die Christen den Sabbat nicht halten, weil Christus dasjenige, was durch den Sabbat vorausgesagt war, erfüllt hat. Denn in ihm haben wir den Sabbat, der gesagt hat: „Kommet alle zu mir“ usw. (Mt 11,28 sq.)[2]). Hier haben wir den ersten Grund, warum *Augustinus* trotz seiner neuen Auffassung des Dekalogs doch bei der allegorischen Erklärung des

---

[1]) Oben S. 588 u. 593.

[2]) C. Faustum l. XIX 9 CSEL 25 VI 1, 507. Cum quaeris. sabbati otium cur non observat christianus, si Christus non venit legem solvere, sed adimplere, respondeo: immo id propterea non observat christianus, quia, quod ea figura prophetabatur, iam Christus implevit. In illo quippe habemus sabbatum, qui dixit: venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis etc. Vgl. l. IV ib. 268—271.

3. Gebotes bleibt: er benötigt sie als eine vorzügliche Waffe im Kampf gegen die Manichäer.

3. Dieser Kampf führte ihn auch auf die neue Einteilung des Dekalogs[1]), aus der sich dann die Beziehung des 3. Gebotes auf den hl. Geist ergab. Um die Manichäer gleichsam mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, geht *Augustinus* die einzelnen Gebote des Dekalogs durch und zählt bei jedem die Sünden auf, welche die Manichäer gegen dasselbe begehen[2]). Um dieses desto wirksamer zu gestalten, faßt er die drei ersten Gebote als Glaubensgebote auf, die sich auf die drei göttlichen Personen beziehen. Sie enthalten das Gebot der Gottesliebe oder näher bezeichnet unser Verhältnis zu Gott Vater, Sohn und hl. Geist, die anderen 7 Gebote erläutern das Gebot der Nächstenliebe[3]). Diese Beziehung der ersten drei Gebote des Dekalogs auf die Trinität hat bei *Augustinus* und durch ihn bis *Thomas* hinauf bestimmend auf die Erklärung des 3. Gebotes eingewirkt. Nach derselben war der innere und äußere Kult im ersten Gebot befohlen, das sich zwar in erster Linie gegen jede Art der Abgötterei richtet, aber auch die wahre Verehrung des Vaters gebietet. Vom öffentlichen und gemeinsamen Kult redet *Augustinus* wie auch die Schriftsteller bis *Thomas* nicht ausdrücklich in der Erklärung des Dekalogs; *Thomas* ist der erste, der eine neue Auffassung der ersten 3 Gebote aufstellt, nach welcher er den öffentlichen Kult in das 3. Gebot verlegt. Das 2. Gebot richtet sich nach *Augustinus* gegen diejenigen, die Christus ein Geschöpf nennen: denn dieses heißt den Namen Gottes eitel nennen. Das 3. Gebot bezieht er auf den hl. Geist, denn er verspricht uns die ewige Ruhe, die durch den Sabbat vor-

[1]) Quaest. in Heptat. l. II 71 CSEL 28 III 3, 135—140.

[2]) C. Faustum, l. XV 4—8 CSEL 25 VI 1, 421—432.

[3]) Vgl. die 8 Dekalogkatechesen, d. h. Serm. 9, 109, 33, 8, 248—251 (MSL 38). Die ersten vier Serm. beziehen sich auf die antimanichäische Periode (bis 412); Serm. 33 und 8 sind auch gegen die Donatisten gerichtet, und somit stehen sie am Übergang zur antipelagianischen Periode (413—430), zu der die Serm. 248—251 gehören. *P. Rentschka* o. c. 63—99.

gebildet war[1]). So bilden die ersten drei Gebote nach der augustinischen Auffassung ein einheitliches Ganze; die allegorische Sabbaterklärung bildet einen wesentlichen Teil dieses Ganzen. Erst dann, als diese Auffassung der ersten drei Gebote durch *Thomas* ganz durchbrochen wurde, konnte auch eine andere Erklärung des 3. Gebotes aufkommen.

4. Die Ruhe, die uns der hl. Geist verspricht und die durch den Sabbat vorgebildet war, ist die ewige Ruhe im Himmel. Um aber zu dieser ewigen Ruhe zu gelangen, muß der Christ schon hier auf Erden die Ruhe des Gewissens behalten, indem er sich der eigentlichen knechtlichen Arbeit der Sünde enthält. Aber *Augustinus* verlangt noch mehr. Alles was der Christ tut, muß er in der Hoffnung auf die ewige Sabbatruhe tun; ohne diese gute

---

[1]) Sermo 33,3 MSL 38,208: Credo, propter Trinitatem tria praecepta pertinent ad dilectionem Dei. Unitas enim divinitatis a Patre habet exordium, inde primum praeceptum de uno Deo maxime loquitur. Admonemur autem secundo praecepto, ne Filium Dei creaturam putemus, si eum acceperimus inaequalem Patri. „Omnis enim creatura", sicut dicit Apostolus, „vanitati subdita est" (Rom 8,20); ibi autem praecipitur, ne nomen Domini Dei nostri in vanum accipiamus. Jam vero donum Dei, quod est Spiritus sanctus, promittit requiem sempiternam, quae sabbato figuratur: unde nos sabbatum spiritualiter observamus, si non faciamus opera servilia. Ab his enim etiam carnali intellectu Judaei sabbato prohibentur. Quia autem spiritualia vult intelligere opera servilia, audiat Dominum dicentem: „Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati" (Jo 8,34). So auch in den anderen Dekalogkatechesen: Sermo 8,1—3; 9,5; MSL 38,67—69: 79. In den Serm. 248—251 betont *Augustinus* gegen die Pelagianer die Notwendigkeit der Gnade des hl. Geistes, um die Gebote erfüllen zu können; um dieses auszudrücken, verbindet er die Zahl 7 mit dem hl. Geist und die ersten drei Gebote bezieht er nicht ausdrücklich auf die Trinität, sondern einfach auf die Liebe Gottes. Sermo 248,4; 249,3; 250,3; 251,6—8 MSL 38,1160; 1162, 1165. 1166. 1170. — In Enarr. in Ps 32, sermo 1,6 MSL 36,281 drückt er die Beziehung der ersten 3 Gebote auf die Trinität mit folgenden Worten aus: Haec tria pertinent ad dilectionem Dei, cuius cogita unitatem, veritatem et voluptatem. Est enim quaedam voluptas in Domino, ubi verum sabbatum, vera requies.

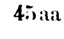
Absicht ist jedes Werk eine Sünde, d. h. ein mangelhaftes Werk. Nur derjenige, der aus Liebe zu Gott alles tut, beobachtet wirklich den Sabbat und wird einst in der Liebe Gottes die ewige Sabbatruhe genießen[1]). Durch eine solche Beobachtung des 3. Gebotes wird auch die schlimmste Begierde ertötet, die Liebe zur Welt[2]).

Durch diese Auffassung des 3. Gebotes wurde von selbst jede Beziehung zur Sonntagsfeier, die er nach dem Vorbild seiner Vorgänger vor allem durch die Auferstehung Christi begründet, abgeschnitten. Das 3. Gebot ist nach *Augustinus* ein allgemeines Gebot, das alle Tage, ja alle Augenblicke des Lebens zu halten ist. Gegen

---

[1]) Sermo 9,3 MSL 38,77: Dicitur tibi, ut spiritualiter observes sabbatum, non quomodo Judaei observabant sabbatum carnali otio; vacare enim volunt ad nugas atque luxurias suas. Melius enim faceret Judaeus in agro suo aliquid utile, quam in theatro seditiosus existeret; et melius feminae eorum die sabbati lanam facerent, quam toto die in maenianis suis impudice saltarent. Tibi autem dicitur; ut observes spiritaliter sabbatum in spe futurae quietis, quam tibi promittit Dominus. Quisquis enim propter illam quietem futuram agit, quidquid potest, quamvis laboriosum videatur, tamen si ad fidem promissae quietis id refert, nondum quidem sabbatum habet in re, sed habet in spe. — Sermo 8,3 MSL 38,69: In tertio isto praecepto insinuatur vacationis quaedam indictio, quae est cordis tranquillitas ac mentis, quam facit bona conscientia. Ibi sanctificatio, quia ibi Spiritus Dei. — Sermo 33,4 MSL 38,208: Peccatum autem non solum illud est, quod in turpi aut iniquo facto apparet hominibus; sed etiam si habeat speciem boni operis, et tamen propter mercedem temporalem fiat, non propter requiem sempiternam. Quodlibet enim quisque facit, si hoc animo facit, ut terrenum emolumentum consequatur, serviliter facit, et ideo sabbatum non observat. Gratis enim amandus est Deus; nec anima potest nisi in eo, quod diligit, requiescere. Aeterna autem requies ei non datur, nisi in dilectione Dei, qui solus aeternus est; et ipsa est perfecta sanctificatio et spirituale sabbatum sabbatorum. Vgl. de Gen. ad litt. l. IV 13—18 CSEL 28 III 2, 110—114.

[2]) Sermo 9 c. 9. n. 13 MSL 38,85: Tangis tertiam chordam, ubi pro spe futurae quietis facis, quidquid facis; interficitur crudelior caeteris bestiis amor saeculi huius. Propter amorem enim saeculi huius laborant homines in omnibus negotiis suis; tu autem in omnibus bonis operibus tuis labora non propter amorem saeculi huius, sed propter sempiternam requiem, quam promittit Deus.



dieses Gebot versündigt man sich mit jeder Sünde, aber vor allem durch die Sünden der Zwietracht, die der Seele die innere Ruhe des hl. Geistes rauben[1]). Ganz dieser Auffassung gemäß erklärt der Heilige von Hippo auch die Schöpferruhe Gottes am 7. Tag. Durch diese wollte Gott den Menschen, die gute Werke verrichten, die ewige Ruhe im Himmel versprechen. Dieses habe auch Christus durch seine Ruhe im Grabe bestätigt[2]). An diese Erklärung der Sabbatruhe Gottes schließt sich bei Augustinus eine andere an, nach welcher Gott durch seine Ruhe den Menschen zeigen wollte, daß sie nur in ihm und nicht in den Geschöpfen die wahre Ruhe finden, da auch er nicht in seinen Werken, sondern in sich ruht, d. h. selig ist[3]). *Augustinus* betont daher in dieser Erklärung weder ein positiv-göttliches Gebot noch ein Naturgesetz der Heiligung je eines von 7 Tagen.

Augustinus hat die Gedanken über das Sabbatgebot, die schon die früheren Schriftsteller vorgebracht, zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt und dann dasselbe in sein Dekalogsystem hineingefügt. Dieses ist im Kampf gegen die Manichäer und Pelagianer ausgebildet worden und

---

[1]) Sermo 8.3 MSL 38,69; c. Faustum, l. XV 7 CSEL 25 VI 1, 429.

[2]) De Gen. ad litt. l. IV 11 CSEL 28 III 2, 107: Et dici quidem probabiliter potest observandum sabbatum Judaeis fuisse praeceptum in umbra futuri, quae spiritalem requiem figuraret, quam Deus exemplo huius quietis suae fidelibus bona opera facientibus arcana significatione pollicebatur. Cuius quietis et dominus Jesus Christus, qui nonnisi, quando voluit, passus est, etiam sepultura sua mysterium confirmavit. — Sermo 9,5 MSL 38,80: Nam quia Spiritus sanctus dicitur, propterea septimum diem sanctificavit Deus, quando fecit omnia opera sua, sicut in Genesi scriptum legimus. Non ibi habes nominatam sanctificationem, nisi illo die, ubi dicitur: „Requievit Deus ab operibus suis". Vgl. de Gen. c. Manich. l. I 32 MSL 34, 189 190.

[3]) De Gen. ad litt. l. IV 17 CSEL 28 III 2, 114: In quodam quippe incommutabili bono requiescere debemus, quod ille nobis est, qui nos fecit. Haec erit igitur summa minimeque superba et vere pia requies nostra, ut, sicut ipse requievit ab omnibus operibus suis, quia non ei opera sua, sed ipse sibi bonum est, quo beatus est, ita et nos ab omnibus operibus non tantum nostris, verum etiam ipsius nonnisi in illo requieturos esse speremus. Vgl. ib. n. 15. 16.

trägt deswegen deutliche Spuren der Periode, in der es entstanden ist. Ohne Rücksicht auf diese zeitliche und lokale Färbung wird der augustinische Dekalog bis Thomas fast ohne Veränderung reproduziert. Wie nun die augustinische Erklärung des 3. Gebotes nur im Zusammenhang mit der vorhergehenden Literatur und den zeitlichen Umständen zu verstehen ist, so kann auch die neue Auffassung des 3. Gebotes, die Thomas aufstellt, nur als Endresultat der Weiterbildung, welche die augustinische Auffassung im Laufe der Jahrhunderte erfahren, richtig verstanden werden.

II. Von Augustinus bis zu den Anfängen der Scholastik

1. Der Zeitabschnitt, den wir jetzt behandeln sollen, ist zwar sehr groß — über ein halbes Jahrtausend — aber für die Frage über die Auffassung des 3. Gebotes findet sich fast gar nichts Neues. Es ist das die Zeit, in der die neubekehrten Völker Europas[1]) in das praktische Christentum eingeführt werden; erst allmählich wurde der Boden für die theoretischen Erörterungen vorbereitet, die eigentlich erst mit dem 12. Jahrhundert ansetzen. Die literarische Tätigkeit dieser Periode besteht meistens nur im Exzerpieren und Kommentieren der Kirchenväter und vor allem des hl. *Augustinus*. Dieses tritt besonders deutlich gerade in der Erklärung des 3. Gebotes zu Tage. Theoretisch bleibt in dieser Zeit die Auffassung und

---

[1]) Durch *Augustinus* wurde die Einführung der lateinischen Sprache in die abendländische Kirche vollendet und besiegelt; der literarische Austausch zwischen der lateinischen und griechischen Kirche hört allmählich ganz auf. Deswegen werden wir von *Augustinus* an nur die theologische Literatur der lateinischen Kirche berücksichtigen; über das 3. Gebot und die Sonntagsfeier in der orientalischen Kirche seit der literarischen Trennung der beiden Kirchen müßte eine eigene Arbeit geschrieben werden. — Hier sei nur bemerkt, daß *Johannes Damascenus,* der durch sein Werk πηγὴ γνώσεως auch auf die theologische Literatur des Abendlandes eingewirkt, noch ganz die allegorische Auffassung des Sabbatgebotes vertritt. Vgl. De fide orthodoxa, l. IV 23 MSG 94,1201—1205.

die Begründung des 3. Gebotes ganz dieselbe, wie bei *Augustinus* und seinen Vorgängern; praktisch aber wurde gerade in dieser Zeit (wie wir im II. Teil näher begründen werden) das Sonntagsgebot ganz ausgebildet und durch die Kirchen- und Staatsgesetze in die christlichen Gemeinden eingeführt[1]).

---

[1]) Nach *Th. Zahn* wurde gerade in dieser Periode die neue theoretische Lehre über die Sonntagsfeier ausgebildet und durch die Staatsgesetze in den germanischen Ländern eingeführt. „Dieser (d. h. staatlichen) Gesetzgebung", schreibt *Th. Zahn* in Skizzen[3] 198, „zur Seite geht eine neue theologische Lehre vom Sonntag oder liegt ihr von Anfang an zu Grunde. Es ist die auf dem Boden der alten Kirche unerhörte Lehre, daß die christliche Sonntagsfeier geradezu die von Gott durch Moses gebotene Sabbatfeier sei. Der Abfall von denjenigen Anschauungen, welche den Sonntag ins Leben gerufen hatten und von Paulus bis über Augustinus hinaus in der Kirche alleinherrschend gewesen waren, springt in die Augen. Aber wie es überhaupt schwer ist, die Geburtsstunde solcher Ideen nachzuweisen, welche keines schöpferischen Geistes zu ihrer Entdeckung oder Erfindung bedurften, sondern leicht der Meditation eines Predigers sich aufdrängten, oder beim Vortrag eines geistlichen Ratgebers mit unterliefen, der seinem Fürsten einen Josias als Regentenspiegel vorhielt, so weiß ich Zeit und Ort nicht genau anzugeben, wo diese Theorie zuerst laut geworden ist". — *Zöckler* behauptet (Art. Sonntagsfeier in *Herzog-Hauck's* PRE[3] XVIII, 523): „Erst seit der Karolingerzeit dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den alttest. Sabbat im christlichen Abendland zur Herrschaft durch und wird demgemäß die Begründung aller die Sonntagsfeier betreffenden Vorschriften mit dem Sabbatgebot des Dekalogs allgemein üblich". — Die Beweise für seine Behauptung entnimmt *Th. Zahn* aus den Konzilsbeschlüssen jener Zeit und aus den strengen Verordnungen über die Feier des Sonntags, die von den christlichen Fürsten erlassen wurden (*J. Irmischer*, Staats- und Kirchenordnungen über die christl. Sonntagsfeier 1839, gibt eine bequeme Übersicht der gesamten Verordnungen). Daß in den Staatsgesetzen dieser Zeit die strengen Vorschriften des alttest. Sabbatgebotes auf den Sonntag übertragen und dabei oft sogar übertroffen wurden, läßt sich nicht leugnen. Doch aus dieser Tatsache darf man noch nicht ohne weiteres den Schluß auf die volle Substitution des Sonntags für den Sabbat ziehen. Die Strenge jener Gesetze erklärt sich aus den Kulturzuständen jener Zeit, die allgemein in ihrer Gesetzgebung den Charakter einer großen Härte getragen. Daß man manche Vorschriften

2. In Frankreich ist in Bezug auf die Sonntagsheiligung gegen Ende des 5. Jahrhunderts eine strenge Praxis aufgekommen. Es ist deswegen von desto größerer Bedeutung, daß der große Volksprediger *Caesarius von Arles* († 543), der einen großen Einfluß auf das religiöse Leben seiner Zeit ausgeübt, nichts von einer Begründung der Sonntagsfeier durch das alttest. Sabbatgebot weiß[1]). Er führt die Sabbatfeier der Juden den Christen als ein beschämendes Beispiel mit folgenden Worten vor: „Wenn die unseligen Juden den Sabbat mit solchem Eifer feiern, daß sie an demselben keine Arbeiten verrichten, wie sollen dann erst die Christen am Sonntag nur für Gott den Feiertag halten und wegen des Heiles ihrer Seele in der Kirche zusammenkommen!" [2]) Auch in anderen Reden, die mit Sicherheit *Caesarius* zugeschrieben werden, finden sich

---

über die Arbeitsruhe dem alttest. Sabbatgebot nachgebildet hat, wird auch denjenigen nicht befremden, der sich auf den Standpunkt stellt, daß das A. T. eine Offenbarung Gottes bleibt, die, wenn auch im N. T. nicht mehr verpflichtet, doch in gewissen Sachen als eine Direktive gelten kann (vgl. *S. Aichner*, Comp. iuris eccl.[11] S. 21 f). Man darf deswegen nicht auf die Ähnlichkeit der Gesetze schauen, sondern muß vielmehr die eigentliche Begründung derselben berücksichtigen. In den Beschlüssen der Konzilien wird die Sonntagsfeier unseres Wissens niemals mit dem 3. Gebot des Dekalogs und noch viel weniger mit dem mosaischen Sabbatgebot begründet (was im II. Teil näher ausgeführt wird): von den Staatsverordnungen finden sich in der Sammlung von *Irmischer* nur drei, in denen die Sonntagsvorschriften mit dem Sabbatgebot begründet werden, aber diese hatten auf die eigentliche Lehre über die Sonntagsfeier gar keinen Einfluß. Das zeigt sich mit voller Klarheit aus der Tatsache, daß das 3. Gebot in dieser Periode ohne Ausnahme allegorisch erklärt und in gar keine Beziehung zum Sonntag gebracht wird.

[1]) Dieses gibt auch *Th. Zahn* zu (Skizzen[3] 373[54]).

[2]) Sermo (Pseudo-Aug.) 265,3 MSL 39,2238: Omni die dominico ad ecclesiam convenite. Si enim infelices Judaei tanta devotione celebrant sabbatum, ut in eo nulla opera terrena exerceant. quanto magis Christiani in die dominico soli Deo vacare et pro animae suae salute debent ad ecclesiam convenire.

für eine neue Auffassung oder Begründung der Sonntagsfeier keine Anhaltspunkte[1]).

---

[1]) Wenn *A. Villien* (Histoire des commandements de l'Église. 63—65) *Caesarius* die neue Theorie über die Feier des Sonntags zuschreibt, nach welcher die strengen Sabbatvorschriften auf den Sonntag appliciert werden, so stützt er seine Behauptung auf den pseudoaugust. sermo 280 (MSL 39,2274—2276), der aber einerseits mit der größten Wahrscheinlichkeit nicht von *Caesarius* stammt (vgl. *Th. Zahn*, Skizzen³ 373⁵⁴) und in dem anderseits keine neue Theorie über den Sonntag entwickelt wird. In dieser Rede heißt es vom Sonntag (n. 2 MSL 39,2274): „Dominicum ergo diem Apostoli et apostolici viri ideo religiosa solemnitate habendam sanxerunt, quia in eodem Redemptor noster a mortuis resurrexit; quique ideo Dominicus appellatur, ut in eo a terrenis operibus vel mundi illecebris abstinentes tantum divinis cultibus serviamus: dantes diei huic honorem et reverentiam propter spem resurrectionis nostrae, quam habemus in illa. Nam sicut ipse Dominus Jesus Christus et Salvator resurrexit a mortuis, ita et nos resurrecturos in novissimo die speramus. Apparet autem hunc diem etiam in Scripturis sanctis esse solemnem. Ipse enim est primus dies saeculi, in ipso formata sunt elementa mundi, in ipso creati sunt Angeli, in ipso quoque a mortuis resurrexit Christus, in ipso de coelis Spiritus sanctus super Apostolos descendit, manna in eodem in eremo primum de coelo datum est. (Diese Stelle findet sich fast wörtlich bei *Isidor von Sevilla* De eccles. offic. l. I c. 24 u. 25 MSL 83,760. 761 und im pseudoalkuinischen Buch De div. officiis 27, Ed. *Frobenii*, Ratisbonae 1777, II 487 f.) Dann folgt weiter: His enim speciebus ac talibus iudiciis Dominica dies, exstat insignis. Ac ideo sancti doctores Ecclesiae decreverunt omnem gloriam Judaici sabbatismi in illam (sc. Dominicam) transferre, ut quod ipsi in figura, nos celebremus in veritate; quia tunc erit requies nostra vera, quando resurrectio fuerit perpetrata et remuneratio in anima et corpore simul perfecta. Den Gedanken von der Übertragung der Sabbatfeier auf den Sonntag haben wir schon bei *Pseudo-Athanasius* (hom. de sem. 1 MSG 28,144) vorgefunden; das Weitere (bis n. 3) ist dem Sinn nach aus *Isidor* genommen (ib.) n. 3. Observemus ergo diem dominicam fratres et sanctificemus illam, sicut antiquis praeceptum est de sabbato dicente Legislatore: „A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra“ ... a vespera diei sabbati ad vesperam diei Dominici sequestrati e rurali opere et ab omni negotio soli divino cultui vacemus. Sic quoque rite sanctificabimus sabbatum Domini dicente Domino: „Omne opus in eo non facietis“ (Lev 23,35). — *Th. Zahn* (Skizzen³

3. Papst *Gregor der Große* ist ein zuverlässiger Zeuge, daß die Auffassung des 3. Gebotes trotz der strengen Kirchen- und Staatsordnungen dieselbe geblieben ist. In seinem Briefe „*ad Romanos cives*" tritt er der Lehre derjenigen — er nennt sie „Prediger des Antichrist" — entgegen, welche die Arbeitsruhe am Sabbat von den Christen verlangten. Nachdem Jesus Christus gekommen ist, kann man nicht mehr die Vorschriften des Gesetzes dem Lite-

---

373[34]) führt auch diese Rede als einen Beweis für seine Theorie an; man kann aber aus derselben wohl keinen allgemein gültigen Schluß ziehen, da sie nur eine Kompilation der späteren Zeit ist. Wenn wir sie aber auch für sich betrachten, können wir doch keine neue Sonntagstheorie darin finden. Es wird hier zwar behauptet, daß von den Lehrern der Kirche der Sonntag an die Stelle des Sabbats gesetzt wurde, aber die Sonntagsfeier wird doch nicht durch das Sabbatgebot begründet. Der Sonntag ist wegen der Auferstehung des Herrn ein heiliger Tag, auch wegen anderer Vorzüge steht er hoch über dem Sabbat. Er erinnert uns auch an unsere eigene Auferstehung, durch welche wir zur vollen Ruhe bei Gott, die durch den Sabbat vorgebildet war, gelangen werden. So ist hier nach *Isidorus von Sevilla* der Sonntag als die Erfüllung dessen, was durch den Sabbat vorgebildet war, hingestellt und so eine Verbindung zwischen dem Sabbat und dem Sonntag geschaffen. Wenn dann weiter der Redner die Christen auffordert, den Sonntag so zu feiern, wie es den Juden geboten war, den Sabbat zu feiern, so ist dieses nur ein *argumentum a minore ad maius.* Das Sabbatgebot der Juden wird nur als ein Vorbild für die Sonntagsfeier der Christen angeführt (observemus ... sicut antiquis praeceptum est). — Als eine Ergänzung zu der hier besprochenen Rede seien zwei Staatsgesetze angeführt, in denen die Sonntagsfeier mit dem Sabbatgebot begründet wird. *Lex Alamannorum Chlotarii II* (inter a. 613—622) MG Legum III (Ed. *Pertz* Hanov. 1863) 57 XXXVIII 1. Ut die dominico nemo opera servilia praesumat facere, quia lex prohibuit et sacra Scriptura in omnibus testatur (Lex = das Zivil-Gesetz). — *Lex Baiuvariorum* ib. 336. Et si noluerit custodire praeceptum Domini (im Vorhergehenden werden sehr strenge Vorschriften über die Sonntagsfeier erlassen und grausame Strafen verfügt), quia Dominus dixit: Nullum opus [servile] facies in die sancto, neque tu, neque servus tuus, neque ancilla tua neque bos tuus, neque asinus tuus, neque ullus subjectorum tuorum. — Diese Gesetze hatten auf die theoretische Auffassung des 3. Gebotes oder der Sonntagsfeier keinen Einfluß.

ralsinn nach halten. Was über den Sabbat geschrieben steht, fassen wir im geistigen Sinn auf. Sabbat bedeutet Ruhe; deswegen ist der Heiland unser wahrer Sabbat: wer an ihn glaubt, der weiß, was die alttest. Sabbatvorschriften im N. T. bedeuten[1]). In demselben Brief verwirft er auch die allzu strenge Auffassung der Sonntagsruhe, nach welcher es verboten sein sollte, am Sonntag zu baden. Zum Schluß sagt er, daß man sich am Sonntag der Arbeit enthalten und dem Gebete eifrig obliegen solle, damit dasjenige, was durch die Nachlässigkeit in sechs Tagen gefehlt wurde, am Tage der Auferstehung des Herrn gesühnt werde[2]).

---

[1]) L. XIII ep. 1 MSL 77,1253: At postquam gratia omnipotentis Dei Domini nostri Jesu Christi apparuit, praecepta legis, quae per figuram dicta sunt, iuxta litteram servari non possunt. Nam si quis dicit hoc de sabbato esse servandum, dicat necesse est etiam carnalia sacrificia esse persolvenda . . . Nos itaque hoc, quod de Sabbato scriptum est, spiritaliter accipimus, spiritaliter tenemus. Sabbatum enim requies dicitur. Verum autem Sabbatum ipsum redemptorem nostrum Jesum Christum Dominum habemus. Et qui lucem fidei eius agnoscit, si peccata concupiscentiae ad mentem per oculos trahit, in die Sabbati onera per portas introducit. Non ergo in die Sabbati per portas introducimus onera, si in redemptoris nostri gratia constituti, pondera peccati ad animam per sensus corporeos non trahamus. Nam idem Dominus ac Redemptor noster multa in die Sabbati legitur operatus . . . Si ergo ipsa per se Veritas non custodiri iuxta litteram Sabbatum praecepit, quisquis otium Sabbati secundum legis litteram custodit, cui alteri nisi ipsi Veritati contradicit?

[2]) Ib. Dominicorum vero die a labore terreno cessandum est atque omni modo orationibus insistendum, ut, si quid negligentiae per sex dies agitur, per diem resurrectionis Dominicae precibus expietur. — *Martin von Bracara* (um 560) verlangt in seiner Schrift de correctione rusticorum 18 (Ed. *C. P. Caspari* 40 f) eine ziemlich strenge Arbeitsruhe am Sonntag, aber in der Begründung derselben macht er gar keine Andeutung auf das alttest. Sabbatgebot sondern hebt nur die Auferstehung des Herrn als den Grund der Sonntagsfeier sehr stark hervor. — Noch auffälliger tritt dieses in „dicta abbatis Priminii" 23 (Ed. *C. P. Caspari,* Kirchenhistor. Anecdota I 177 f) zu Tage. Da werden zwei Stellen des A. T. für die Sonntagsfeier angeführt (Ex 12,16; Ps. 118 (117), 24); es wäre

4. *Isidor von Sevilla* († 636), der so eifrig exzerpierte, hat in seiner Dekalogerklärung und ganz besonders in der Erklärung des 3. Gebotes den hl. Augustinus fast wörtlich kopiert[1]). Die Gedanken, die Augustinus in verschiedenen Werken ausgesprochen, hat er in ein Ganzes zusammengefaßt. Wie Augustinus, so bezieht auch er das 3. Gebot auf den hl. Geist wegen der Heiligung und der ewigen Ruhe, die eine Gabe des hl. Geistes ist. Auch für ihn besteht die Sabbatfeier in der guten Meinung, durch die alle Werke auf die ewige Ruhe hingeordnet werden. Die sechs Tage bedeuten für *Isidor* 6000 Jahre; wenn die vorbei sind, kommt der 7. Tag, die ewige Seligkeit[2]). Dadurch hat *Isidor* die augustinische Erklärung der „7 aetates mundi" angedeutet[3]).

Ganz dieselbe Auffassung des Sabbatgebotes vertritt *Isidor* in seinem Werk De ecclesiasticis officiis. Es werden in demselben der Sonntag und der Sabbat in Verbindung gebracht, aber nicht in dem Sinn, als ob der

---

nahe gelegen, das Sabbatgebot als Begründung der Sonntagsfeier hinzustellen, was aber nicht geschieht.

[1]) Vgl. *P. Rentschka* o. c. 160—163.

[2]) Quaest. in Ex c. 29 de decem verbis, MSL 83,301. 302: 4. Tertio praecepto legis insinuatur de observatione sabbati, quod ad Spiritum s. pertinet, cuius dono requies sempiterna promittitur. Nam quia Spiritus sanctus dicitur, in quo vobis requies aeterna promittitur, propterea et septimum diem sanctificavit Deus . . . 5. Proinde igitur hoc mandatum pertinet ad Sp. s., tam propter nomen sanctificationis, quam etiam propter aeternam requiem ad donum Sp. s. pertinentem . . . 6. In sex dierum opere sex millium annorum operatio continetur. In septimo vero requies illius beati regni et tempus ostenditur, quod carnaliter Judaei sapientes et celebrantes peccant . . . 7. Quomodo ergo sanctificata erunt sabbata illa, quae odivit Deus (cf. Is 1,14)? Illud ergo sabbatum est sanctificatum, ubi post bona vitae huius opera requies nobis aeterna promittitur. Ideoque quidquid agimus, si propter futuri saeculi requiem facimus, veraciter sabbatum observamus, non ut iam in ista vita nos requiescere aestimemus, sed ut omnia, quae bene operamur, non habeant intentionem nisi in requiem sempiternam.

[3]) *August.* de Gen. c. Manich. l. I c. 23 MSL 34,190—193. — *Isidorus,* Quaest. in Gen 2,1—13 MSL 83,213—215.

Sonntag nur ein mit einem anderen Namen genannter Sabbat wäre. Der Sabbat war den Juden gegeben zum Zeichen der Ruhe; diese Ruhe hat Christus durch seine Auferstehung (am Sonntag) der Kirche gebracht, deswegen feiern die Christen den Sonntag. Es werden dann auch andere Vorzüge des Sonntags vor dem Sabbat aufgezählt, um die Erhabenheit des Sonntags desto stärker herauszuheben[1]).

5. Der erste große Lehrer des Mittelalters, *Beda der Ehrwürdige* (674—735), hält sich in der Erklärung des 3. Gebotes und der Schöpferruhe Gottes am 7. Tag ganz an die Auffassung des hl. Augustinus. Er bringt nichts wesentlich Neues; deswegen brauchen wir nicht näher auf seine Lehre einzugehen[2]).

---

[1]) De eccles. offic. I. I c. 25,1 MSL 83, 761: Sabbatum autem datum est priori populo in otio corporaliter celebrandum, ut figura esset in requiem, unde et Sabbatum requies interpretatur. Dies tamen Dominicus non Judaeis, sed Christianis per resurrectionem Domini declaratus est et ex illo coepit habere festivitatem suam . . . 2. Primo enim solum celebrandum sabbatum traditum est, quia erat antea requies mortuorum. Nullius erat usque ad Christum Dominum, qui resurgens a mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Jam postquam facta est talis resurrectio in corpore Domini, ut praeiret in capite Ecclesiae, quod corpus Ecclesiae speraret in finem, dies Dominicus, id est octavus, qui et primus in festivitate, successit . . 4. Sabbatum autem dies septimus est, quem sequitur Dominicus, in quo primum manna de coelo venit. Unde intelligant Judaei iam tunc praelatam esse iudaico Sabbato Dominicam nostram; jam tunc indicatum est quod in sabbato ipsorum gratia ad eos de coelo nulla descenderit, sed in nostra Dominica, in qua primum manna Dominus pluit.

[2]) Comm. in Ex 20 MSL 91,318: Tertium mandatum de sabbato ad Spiritum sanctum pertinet, cuius dono requies nobis sempiterna promittitur. Per donum autem Spiritus sanctificamur: unde et hic dicitur: „Memento, ut diem sabbati sanctifices“. In sex ergo aetatibus huius mundi operamur, quasi in sex diebus; in septima die, hoc est in fine huius mundi requies nobis aeterna tribuetur. Vgl. Comm. in Gen c. 2 MSL 91,202—204. — Der Einfluß *Isidors* auf die Folgezeit, der auch in *Bedas* echten Werken bemerkbar ist, zeigt sich besonders stark in dessen unechtem Werk Quaest. super Ex c. 30 MSL 93,374 (de

6. In der gleichen englischen Klosterschule, in der Beda gewirkt hatte, erhielt später *Alkuin* (735—804) seine Ausbildung. An den Hof Karls des Großen gerufen, stand er als Lehrer der Hofschule vor[1]). Seine Auffassung des 3. Gebotes ist deswegen von großer Wichtigkeit, da die strengen Sonntagsgesetze Karls des Großen nach dem Vorbild seiner Vorgänger an die jüdischen Sabbatvorschriften sich anlehnend den Gedanken an eine Substitution des Sonntags für den Sabbat sehr nahe legen konnten[2]).

---

decem verbis), das fast eine Wiedergabe der entsprechenden Schrift *Isidors* ist. — Unter den unechten Werken *Bedas* findet sich die allegorische Erklärung des Sabbatgebotes noch in: De sex dierum creatione, de die septima MSL 93,218; In Psalm. Praefatio altera MSL 93,481. 482. Vgl. *P. Godet,* Art. Bède le Vén. in Dict. de Théol. cath. II 523—527.

[1]) Vgl. *Jos. A. Endres,* Gesch. der mittelalt. Philosophie (Sammlung Kösel), 12—16; *F. Vernet,* Art. Alkuin, in Dict. de Théol. cath. I 687—692.

[2]) *Alkuin* wird für die strengen Sonntagsgesetze Karls des Großen verantwortlich gemacht. So schreibt *H. Meinhold* (Sabbat u. Sonntag 73): „Man kam augenscheinlich diesen wilden Stämmen gegenüber nur mit der Berufung auf ein direktes göttliches Gebot und Verbot vorwärts. Das sehen wir auch bei Karl dem Großen. Was Alkuin ihn gelehrt hatte, daß nämlich die christliche Sitte die Beobachtung des Sabbates zutreffender auf den Sonntag übertragen hätte, das führte Karl der Große praktisch durch". *H. Meinhold* stützt sich hier, wie es scheint, auf die Homil. XVIII post Pentec., die auch *Zöckler* (Art. Sonntagsfeier in *Herzog-Haucks* PRE[3] XVIII 523) als den Beweis für dieselbe Behauptung zitiert: „cuius (i. e. sabbati) observantiam mos christianus ad diem dominicum competentius transtulit". In der Gesamtausgabe der Werke Alkuins von *Frobenius* (2 vol. Ratisbonae 1777), die mir zu Gebote stand, findet sich weder diese, noch überhaupt eine echte Homilie Alkuins und so kann auf dieselbe nicht näher eingegangen werden; aber aus der Auffassung des 3. Gebotes dürfen wir wohl schließen, daß Alkuin damit nicht die volle Substitution, sondern nur die bloße Tatsache gemeint hatte. Es sei hier das Gesetz Karls des Gr. angeführt, in welchem er sich auf das alttest. Sabbatgebot zu berufen scheint: „Admonitio generalis 789: Statuimus quoque secundum quod et in lege Dominus praecipit, ut opera servilia diebus dominicis non agantur, sicut et bonae memoriae genitor meus

Die Sabbatruhe Gottes nach der Schöpfung erklärt *Alkuin* als ein Zeichen der ewigen Ruhe der Heiligen im Himmel bei Gott[1]). Seine Abhandlung „de decem verbis legis seu brevis expositio decalogi" ist fast eine wörtliche Wiedergabe der Dekalogerklärung *Isidors*, wo auch das 3. Gebot ganz nach der augustinischen Auffassung erklärt wird ohne irgend welche Beziehung auf den Sonntag[2]). Daraus ergibt sich, daß man keinen Grund hat, bei *Alkuin* eine andere Theorie des Sonntagsgebotes anzunehmen.

7. Der größte Schüler Alkuins, der Abt von Fulda. *Hrabanus Maurus* († 856), gibt in seiner schönen Dekalogerklärung fast mit denselben Worten wie Isidor und Alkuin die allegorische Deutung des 3. Gebotes wieder[3]). Nach dem Vorbild Augustins vergleicht er die Sünden gegen den Dekalog mit den 10 Plagen Ägyptens und führt die allegorische Erklärung des 3. Gebotes — ganz im Sinne Augustins — noch näher aus[4]).

8. *Remigius von Auxerre* († ca. 910) der bedeutendste Theolog seiner Zeit, stellt in seiner Erklärung der hl. Messe[5])

---

in suis synodalibus edictis mandavit" (Capitularia regum Francorum. ed. *A. Boretius*, Hanov. 1883 in MG Legum sect. II t. I 61). Wenn man die Auffassung des 3. Gebotes jener Zeit berücksichtigt, so wird man vielleicht sagen können, daß hier nicht das göttliche Gebot als Grund der Verpflichtung angeführt werde; es wird nur **nach** dem Vorbild des alttest. Sabbatgebotes die Sonntagsruhe angeordnet.

[1]) In l. Gen, Interr. 43 (Opp. I 308): Inter. Cur die Sabbati dicitur: „Benedixit Deus diei septimo et sanctificavit illum", cum de aliis diebus non legatur hoc eum dixisse? Resp. Ut ostenderet, sanctorum requiem post sex huius saeculi aetatum labores in aeterno sabbato et benedicta requie quieturam, sicut dicturus est: „Venite benedicti Patris mei, percipite regnum". Ideo et ille dies sine vespera legitur, quod ultima requies sanctorum sempiterna est. Vgl. ib. inter. 42 (Opp. I 307).

[2]) Opp. I 341. Eine kurze Abhandlung über den Sonntag findet sich in der pseudo-alkuinischen Schrift *De div. offic.* c. 23 MSL 101. 1230. 1231, die aber fast unverändert aus *Isidor*. De eccl. off. l. I c. 24 u. 25 MSL 83,760. 761 abgeschrieben ist.

[3]) Comm. in Ex l. II 12 MSL 108,99.

[4]) Ib. MSL 108,102.

[5]) Diese findet sich in der pseudo-alkuinischen Schrift De di-

eigens die Frage auf, warum die Christen am Sonntag und an anderen Festtagen in die Kirche kommen. Seine Antwort ist ein klarer Beweis dafür, daß die Sonntagsfeier in jener Zeit nicht durch das 3. Gebot begründet wurde. Durch die Sonntagsfeier ahmen die Christen die Juden nach. Auch diese strömten in den Tagen des Heils zum Tempel Gottes; sie arbeiteten 6 Tage, um sich am 7. Tag der knechtlichen Arbeit, aber nicht der Betrachtung des Gesetzes zu enthalten. Was die Juden am Sabbat, da Gott an diesem Tag geruht, getan, das tun die Christen am Sonntag, um die Auferstehung des Herrn zu ehren. Die Arbeitsruhe am Sonntag begründet der Verfasser mit folgenden Worten: „Es ist nötig, daß das Volk Gottes an jenem Tag, an dem der Herr auferstanden, sich der Feldarbeit enthalte, damit es unterrichtet werde, wie es die ganze Woche geistiger Weise für Gott leben soll. Wenn es die ganze Woche für den sterblichen Leib gesorgt, so soll es am Sonntag für die unsterbliche Seele sorgen“[1]).

---

vinis off. c. 40 de celebratione missae et eius significatione (Opera Alcuini II 497—508), wird aber *Remigius von Auxerre* zugeschrieben. Vgl. *H. Hurter*, Nomenclator I³ 876—878; *R. Schmid*, Art. Rem. von Auxerre in *Herzog-Haucks* PRE³ XVI 634; *M. Chevalier*, Répertoire II 3926.

[1]) De div. off. 40 (II 497 f): Quod autem populus Dominico die, sive solemnitatum, ad ecclesiam confluit, ad imitationem Israelitici populi creditur fieri, qui temporibus salutis ad templum Domini confluebat, et sex diebus operans septimo ab omni opere servili requiescere iubebatur, non tamen a meditatione legis. — Et quod illi faciebant in sabbato, qui primus apud illos in diebus hebdomadis habebatur, quoniam in ipso requievit Deus ab operibus suis; nos propter reverentiam dominicae resurrectionis die dominica agere curamus. Necesse est enim, ut populus Dei eo die, quo Dominus resurrexit, a ruralibus vacans operibus instruatur, quomodo per totam hebdomadam spiritaliter Deo vivere debeat; et qui per totam hebdomadam curam corporis morituri indesinenter egit, eo die curam animae in perpetuum victurae agere curet. — In seinem Kommentar zur Genesis bringt er auch die bekannte augustinische Deutung der 7 Tage als „septem aetates mundi“ und sagt vom 7. Tag: „Septima die requievit Deus, quia septima aetas est animarum requiescentium in

III. Die scholastische Periode bis Thomas

1. Durch die Scholastik bekommt die Frage über die Auffassung des 3. Gebotes des Dekalogs eine andere Wendung. Die Kirchenväter und Schriftsteller vor Augustinus haben die allegorische Erklärung des Sabbats ausgebildet. man kann sagen ohne Rücksicht auf den Dekalog, da sie das Sabbatgebot als einen Teil des mosaischen Zeremonialgesetzes betrachten, welches sie den Verhältnissen der Zeit entsprechend allegorisch erklären. *Augustinus* übernimmt diese Erklärung des Sabbatgebotes, fügt sie in seine Dekalogerklärung ein, ohne aber dabei die Frage über das Verhältnis des 3. Gebotes zum Naturgesetz irgendwie zu berühren. Diese wurde durch seine Auffassung der 3 ersten Gebote des Dekalogs als christlicher Glaubensgebote, in denen der Glaube an die drei göttlichen Personen zum Ausdruck kommen soll, gleichsam ausgeschaltet. Das Mittelalter hat bis ins 12. Jahrhundert in dieser Frage nichts wesentlich Neues hervorgebracht. Erst durch die Scholastik wurde diese Frage gerade vom Standpunkt des Verhältnisses zum Naturgesetz erörtert und so zur endgültigen Lösung gebracht.

Zwei Momente sind es hauptsächlich, die dazu den Anlaß gaben. Durch den Einfluß der bekannten Einleitung in die bibl. Theologie (Instituta regularia divinae legis, libri duo), welche *Junilius* aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte, sowie im 13. Jahrh. durch die aristotelische Philosophie verliert sich aus der Schrifterklärung immer mehr die Allegorese. Dieses führte dazu, daß man die 3 ersten Gebote nach dem Literalsinn zu erklären bestrebt war, was aber zu einer neuen Erklärung des 3. Gebotes den Anstoß geben mußte. Dazu führte das Bestreben, das der Scholastik von ihren Anfängen an eigen ist, nämlich das überlieferte Material selbstständig spekulativ zu durchdringen und in ein einheitliches System zu bringen, bald zur Frage über das Verhältnis

Christo et expectantium generalem corporum resurrectionem" (MSL 131,59).

des Dekalogs zum Naturgesetz[1]). Damit war aber auch ein näheres Eingehen gerade auf das 3. Gebot von selbst gegeben, da dasselbe eine Ausnahme zu sein schien. So kam es, daß die Erklärung des 3. Gebotes von allen Geistesheroen der Scholastik vor Thomas versucht wurde; dadurch waren die Prämissen gegeben, aus welchen Thomas als das Endresultat seine Erklärung gezogen. Diese Entwicklung, die die Erklärung des 3. Gebotes des Dekalogs in der Scholastik durchgemacht, wollen wir jetzt in den Hauptlinien zeichnen.

2. Den ersten Anstoß zu einer neuen Auffassung der ersten drei Gebote gab *Hugo von S. Victor* († 1141)[2]). In seiner Abhandlung „Institutiones in decalogum legis dominicae" hält er sich zwar noch ganz an *Augustinus*, indem er die drei ersten Gebote auf die drei göttlichen Personen bezieht, unterscheidet aber doch im 2. Gebot den Literalsinn (simplicem litterae sensum) und den mystischen Sinn *Augustins*, nach dem derjenige den Namen Gottes eitel nennt, der den Sohn Gottes für ein Geschöpf hält[3]). Bei der Erklärung des 3. Gebotes

---

[1]) Vgl. *W. Stockums*, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik (Freiburg. theol. Stud. 4. H.) 29—53 u. aaO.

[2]) Über *Hugo von St. Viktor* vgl. *M. Grabmann*, Die Gesch. der schol. Methode II 229—309.

[3]) Institutiones in decalogum legis dominicae 1 MSL 176, 9—11. In c. 3 de ordine praeceptorum derselben Abhandlung bezieht *Hugo* die drei ersten Gebote auf Gott und nicht ausdrücklich auf die Trinität. Von Bedeutung für die spätere Erklärung der drei ersten Gebote sind folgende Worte: „Post hoc secundum praeceptum sequitur: Ut nomen Dei tui in vanum non assumas, quatenus verbum veritatis in ore tuo sit propter veritatem, ut post fidem cordis sequatur confessio oris. Primum devotio ad bonam conscientiam, postea exemplum operis ad bonam famam, novissime verbum praedicationis ad doctrinam". Ib. c. 3 MSL 176,14. — *Hugo* nimmt in den hl. Schriften einen dreifachen Sinn an: historicus, allegoricus, anagogicus, vgl. De Scripturis, praenot. 3 MSL 175,11. 12. — Auch das Verhältnis des Dekalogs zum Naturgesetz hat *Hugo* schon berührt. In seinem Dialog de sacramentis legis naturalis et scriptae antwortet er auf die Frage: „Quae fuerunt illa, quae lex naturalis fa-

versucht *Hugo* alle Deutungen des Sabbats in ein System zu bringen. Nach seiner Auffassung spricht die hl. Schrift von 4 Sabbaten: von je zwei Sabbaten Gottes und der Menschen. Der erste — äußere — Sabbat ist Gottes-Ruhe am 7. Tag; dieser ist ein Zeichen (sacramentum) des inneren Sabbats Gottes, seiner ewigen Glückseligkeit in sich selbst. Der äußere Sabbat der Menschen ist der „fleischliche“ Sabbat der Juden, der ein Zeichen des inneren Sabbats ist, den das gute Gewissen, von der Knechtschaft der Sünde frei, in der Freude des hl. Geistes feiert. Wer diesen inneren Sabbat hier auf Erden hält, der wird zum ewigen Sabbat Gottes im Himmel gelangen[1]).

cienda aut vitanda proposuerat? Illa septem quae postea lex scripta in secunda tabula de dilectione proximi mandabat“. MSL 176,39. — In der Summa sententiarum, tract. IV c. 3 MSL 176,120 schreibt er: In praeceptis comprehenduntur naturalia et figurativa. Naturalia dicuntur illa decem, quae a naturali manant lege; nec in scripta sunt lege inchoata, sed renovata, quia per peccatum erant deleta. Haec sunt illa decem mandata, quae et moralia dicuntur, nec sunt terminata in nova lege, imo praefectius adimpleta. — Er bezieht aber doch die ersten drei Gebote auf die Trinität. Tertium ad Spiritum s. pertinet. Observa diem sabbati (Ex 20): id est expecta requiem per bonitatem Dei, id est Spiritum sanctum.

[1]) Inst. in dec. leg. dom. c. 1 MSL 176,11. 12: Tertium praeceptum est: „Observa diem sabbati“. Quatuor sabbata commemmorare videtur Scriptura. Primum illud, in quo Deus perfectis operibus suis requievisse dicitur. Secundum illud, quod filiis Israel carnaliter custodiendum mandatur. Tertium illud, quod populo Dei spiritualiter servandum praecipitur. Quartum illud, quo in repromissione Sabbatum pro Sabbato suis Deus dilectoribus pollicetur. Duo igitur sunt Sabbata exterius, unum Dei et unum hominis: et duo interius, unum Dei et unum hominis. Sabbatum Dei illud, quo exterius ab opere cessasse dicitur, sacramentum est illius interioris sabbati eius, in quo ipsius aeterna immortalitas ... nullo unquam labore fatigatur. Sabbatum hominis, quod ei exterius visibiliter servandum praecipitur, sacramentum est interioris Sabbati, ubi mens sancta per bonam conscientiam a servitute peccati quiescens in gaudio Spiritus sancti iucundatur. Hoc Sabbatum quisquis in praesenti vita ita servaverit, ut nullis consentiat malis, perveniet in futura vita ad illud internum et aeternum Dei sabbatum, ubi nulla sentiet mala. Istud itaque praeceptum specialiter ad Spiritus sancti personam referri vi-

3. *Gratianus* hat durch sein Dekret (Concordia discordantium canonum), das um 1150 vollendet wurde, einen großen Einfluß auf die theologischen Wissenschaften ausgeübt. Für uns kommt hier nur seine Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Naturgesetz und dem geoffenbarten Gesetz des A. u. N. T. in Betracht. In diesen letzten unterscheidet er die moralischen und die mystischen Gebote. Die moralischen Gebote gehören zum Naturgesetz und sind deswegen unveränderlich; in den mystischen unterscheidet er den äußeren buchstäblichen Sinn und die innere moralische Bedeutung, nach welcher auch diese an der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes teilnehmen[1]). *Gratian* spricht zwar hier nicht ausdrücklich vom Sabbat, doch muß auch derselbe zu den mystischen Geboten gezählt werden, in denen er den Literal- und Moralsinn unterscheidet. Dadurch hat Gratian den Ausdruck geprägt, der — wie es uns scheint — in der folgenden Zeit, als ausdrücklich die Frage über das Verhältnis des 3. Gebotes zum Naturgesetz erörtert wurde, gleichsam die Direktive gab.

4. *Petrus Lombardus* (Magister Sententiarum † 1164), der neben *Abälard*[2]) das meiste *Hugo von St. Victor* ver-

---

detur, cum dicitur: „Observa Sabbatum“, ut videlicet in praesenti suscipiamus eum et custodiamus intra nos, quatenus eum in futuro suscipere et possidere mereamur in gaudium vitae aeterna. Vgl. desselben Autors De sacr. 6 MSL 176,354; In Ex 20 MSL 175,68.

[1]) C. 3 D. 6 (ed. *Ae. Friedberg*): (*Gratianus*) In lege et evangelio naturale ius continetur; non tamen quaecunque in lege et evangelio inveniuntur, naturali iuri cohaerere probantur. Sunt enim in lege quaedam moralia, ut: non occides et cetera, quaedam mystica, utpote sacrificiorum praecepta et alia his similia. Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. Mystica vero, quantum ad superficiem, a naturali iure probantur aliena, quantum ad moralem intelligentiam inveniuntur sibi annexa; ac per hoc, etsi secundum superficiem videantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentiam mutabilitatem nescire probantur. — Vgl. *W. Stockums* o. c. 27.

[2]) *Abälard* (1079—1142) gibt in seiner Expositio in Hexaëmeron (MSL 178,731—784) zuerst die Erklärung der 7 Tage nach dem Literalsinn, zum Schluß fügt er noch die expositio moralis

dankt, unterscheidet im 2., aber dann auch im 3. Gebot den Literalsinn vom allegorischen Sinn. Im 3. Gebot wird dem Literalsinn nach den Sabbat zu halten befohlen; nach dem allegorischen Sinn wird angedeutet, daß man hier auf Erden die Ruhe von den Sünden und in der zukünftigen Welt die Ruhe in der Anschauung Gottes durch den hl. Geist zu erwarten habe[1]). Er führt auch näher aus, warum die Ruhe dem hl. Geist zugeschrieben wird. Die Kirche läßt im hl. Geist die Sünden nach, deswegen wird die Rechtfertigung und die Ruhe ihm zugeschrieben[2]). Auf die Frage, ob und inwiefern das 3. Gebot auch nach dem Literalsinn im N. T. eine Geltung habe, geht der Magister sententiarum nicht ein. Es ist bekannt, welche hohe Bedeutung die Sentenzen des Lombardus in der Scholastik gehabt. Der große Einfluß, den *Petrus Lombardus* durch seine Sentenzen auf die Scholastik ausgeübt[3]), zeigt sich, wie wir sehen werden, auch in der Erklärung des 3. Gebotes.

5. In der eigentlichen theologischen Literatur wird die Sonntagsfeier bis ins 13. Jahrhundert hinein theore-

---

et mystica (allegoria) an (ib. 770). Eine Andeutung auf die allegorische Sabbaterklärung findet sich in der Erklärung des 7. Tages nach der Allegorie: „Sexta aetate homo renovatur, in paradiso collocatur, quia post passionem Dei tantum aditus coelestis hominibus patuit, ut primo sabbatum in anima, postmodum octavam in corpore simul et anima celebret (ib. 772 f).

[1]) Sent. l. III dist. 37 c. 2 (nach dem Text in Opera omnia s. Bonaventura, Quaracchi, III 810) Tertium vero est: Memento, ut diem sabbati sanctifices, ubi secundum litteram praecipitur sabbati observantia; allegoriae vero, ut requiem hic a vitiis et in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est ex caritate et dono Dei, non quod Spiritus sanctus sine Patre et Filio hoc operetur.

[2]) Ib. c. 3. Da gibt er auch seine Auffassung der ersten drei Gebote mit folgenden Worten an: „Haec sunt tria mandata primae tabulae ad Deum pertinentia, et primum quidem, quod est de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est unitas vel auctoritas: secundum ad Filium in quo est aequalitas: tertium ad Spiritum sanctum, in quo est utriusque communitas.

[3]) Vgl. *M. Grabmann*, Gesch. der schol. Methode, II 404—407.

tisch in gar keine Beziehung zum 3. Gebot des Dekalogs gebracht: dieses ist das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen. Praktisch wurde die Sonntagsfeier in mancher Hinsicht dem alttest. Sabbatgebot nachgebildet, ja sogar von einigen Staatsgesetzen mit dem Sabbatgebot begründet. Deshalb konnte es nicht ausbleiben, daß diese Frage auch theoretisch erörtert werde. Einige Versuche dieser Art haben wir schon gesehen. Die Ruhe, deren Zeichen der Sabbat ist, war das Bindeglied: Christus brachte die durch den Sabbat vorgebildete Ruhe durch seine Auferstehung, an die uns der Sonntag erinnert. Weiter ging man nicht.

Im Anfang des 13. Jahrhunderts finden wir drei Theologen *E(a)dmundus Rich, Raymundus von Pennaforte* und *Alexander von Hales*, die — wie es scheint ganz unabhängig von einander — auf drei verschiedene Weisen den Sonntag mit dem 3. Gebot verbanden. Zuerst legen wir die Auffassungen des 3. Gebotes der ersten zwei vor, da dieselben in dieser Frage keinen weiteren Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt haben.

6. *Edmundus Rich*[1]), Erzbischof von Canterbury (ca. 1180—1240), gibt in seinem Speculum Ecclesiae auch eine Erklärung des Dekalogs. In den ersten drei Geboten stellt er zuerst den Literalsinn fest, daran knüpft er die Beziehung auf die drei göttlichen Personen an. Im 3. Gebot wird befohlen, jeden Festtag, den die Kirche festgesetzt, durch Ruhe des Herzens und des Leibes zu heiligen. Er nennt die Sonntage die Feste der Heiligen und alle großen Festtage, die in der hl. Kirche gefeiert werden, die Sabbate des N. T. Dann beschreibt er ganz genau die Feier eines christlichen Festtages, aber nicht nach den Sabbatvorschriften des A. T., sondern, nach den Anordnungen der Kirche. Zum Schluß erwähnt er noch

[1]) Er absolvierte seine theologischen Studien in Paris, wurde 1214 zu Oxford Lehrer der Theologie und 1233 zum Erzbischof von Canterbury erwählt. Vgl. *B. Heurtebize,* Art. Edme, Edmond in Dict. de Théol. cath. IV 2103 f; *H. Hurter,* Nomenclator II³ 302; *P. Rentschka* o. c. 166.

die Beziehung dieses Gebotes zum hl. Geist[1]). Wenn auch hier der Sonntag an die Stelle des Sabbats in das 3. Gebot gelangt, so ist doch damit nicht die volle Gleichstellung gemeint, da die Sonntagsfeier mit den anderen Feiertagen in dieselbe Linie gebracht wird und als von der Kirche angeordnet hingestellt wird.

7. *Raymund von Pennaforte* († 1275) hat unserer Frage in seiner Summa eine vollständige theoretische Lösung gegeben[2]). Auch für ihn ist die Sonntagsfeier schon im Dekalog befohlen. Auf den Einwand, im 3. Gebot ist die Sabbatfeier und nicht die Sonntagsfeier angeordnet, antwortet er: was vom Sabbat gesagt war, muß man nach der Auferstehung des Herrn vom Sonntag beobachten[3]). Um dieses auch zu begründen, unterscheidet *Raymund* im Sabbatgesetz einen moralischen und einen zeremo-

---

[1]) Spec. Eccl. c. XI (Maxima bibl. vet. PP, Lugd. 1677 t. 25,320): Tertium praeceptum tale est: „Memento ut diem sabbati sanctifices": hoc est quodlibet Festum, statutum per Ecclesiam, ducas cordis et corporis quiete et requie: nam ita sonat hoc verbum sabbatum. Nam quilibet homo tenetur custodire Sabbata, quae sunt in novo Testamento; videlicet dies Dominicos et Festa Sanctorum et alia festa magna, quae sunt in Ecclesia sancta, statuta et ordinata celebranda. — Et istud praeceptum ordinat hominem ad recipiendum Spiritum sanctum.

[2]) Die Studien hatte er auf der Universität zu Bologna gemacht. — Die Zeit der Abfassung seiner Summa läßt sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Schon um das Jahr 1223 hat er daran gearbeitet; nachher wurde er von Gregor IX nach Rom berufen, wo er die „Decretales Gregorii IX" zusammenstellte (1234). In den nächsten Jahren schrieb er dann auch die Summa ganz fertig. Vgl. Praefatio in Ed. Venetam 1744, IV—IX; *H. Hurter*, Nomenclator II³ 361—365.

[3]) L. I tit. XII § 1 (Ed. Veneta 1744, 110): De diebus autem Dominicis certum est inter summas et praecipuas festivitates contineri, unde in decalogo mandavit Dominus: „Memento, ut diem sabbati sanctifices". Sed forte dicet aliquis, non de die Dominica praeceptum est, sed de sabbato, ad hoc respondeo: Quod dictum est de Sabbato, tenendum est post resurrectionem Domini de Dominica. Sabbatum enim non debemus ab illo tempore colere, ne videamur iudaizare et praedicatores Antichristi esse.

moniellen Teil. Ein zeremonielles Gebot war der Sabbat nur als ein Zeichen jenes großen Sabbat, an dem Christus im Grabe geruht: in dieser Bedeutung hat der Sabbat keine Geltung mehr. Als Moralgebot aufgefaßt, insofern durch dasselbe die knechtliche Arbeit verboten und das Gebet und Beschäftigung mit dem Geistlichen geboten, bestand dieses Gebot immer und ist noch jetzt zu halten[1]). *Raymund* faßt das Sonntagsgebot als ein göttliches Gebot auf, aber, wie es aus der nachfolgenden Abhandlung über die Art und Weise der Sonntagsfeier zu schließen ist, nur in dem Sinn, daß durch dasselbe nur im allgemeinen die Arbeitsruhe geboten ist. Auf die Frage, ob je einer von 7 Tagen als von Gott befohlen zu heiligen sei, geht er nicht ein.

8. *Alexander von Hales* († 1245) hat die drei Größen der Scholastik *Albert den Großen, Bonaventura* und *Thomas* wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar durch seine Schüler und Werke beeinflußt. Wie weit dieser Einfluß gegangen, läßt sich heute noch nicht mit Sicherheit feststellen, da wir noch keine kritische Ausgabe der Werke *Alexanders* und keine allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Studie über ihn besitzen[2]). In der Erklärung

---

[1]) Ib. Item Sabbatum, quo Dominus dicitur requievisse ab omni opere etc. et quod amplius Dominus in lege praecepit custodiri, partim fuit caeremoniale partim morale praeceptum. Caeremoniale fuit quoad hoc, quia erat figura illius sabbati magni, in quo Christus requievit postea in sepulchro. Morale in hoc, quia erat cessandum ab omni opere servili et vacandum orationi et operibus spiritualibus, secundum quod caeremoniale debuit servari ad litteram, quousque venit veritas, secundum quod morale semper fuit et est servandum, non tamen est in sabbato solemnizandum ad litteram, ne videamur iudaizare non credentes Filium Dei incarnatum.

[2]) Im Jahre 1222 (oder wahrscheinlicher 1231) schließt sich *Alexander von Hales*, schon damals als Professor der Theologie sehr angesehen, in Paris den Minoriten an. 1238 tritt *Bonaventura* in den Franziskanerorden ein, wird nach Paris geschickt, wo er wahrscheinlich *Alexander* als Lehrer gehabt. 1245 kommt *Albert der Große*, wahrscheinlich noch zu Lebzeiten Alexanders, nach Paris; man kann wohl annehmen, daß ihm das System des gefeiertsten Lehrers jener Zeit nicht fremd geblieben ist. Man kann auch als ziemlich sicher

des 3. Gebotes läßt sich der Einfluß *Alexanders* auf die genannten Theologen mit einer ziemlich großen Wahrscheinlichkeit feststellen; deshalb kann man auch mit vollem Recht die Behauptung aufstellen, daß durch *Alexander von Hales* und *Thomas* der Sonntag ins 3. Gebot eingeführt wurde.

Entscheidend für die Auffassung des 3. Gebotes bei *Halensis* war das Festhalten an der augustinischen Einteilung und Erklärung des ersten der drei Gebote. An *Augustinus* anknüpfend unterscheidet er die drei ersten Gebote, die das Verhältnis des Menschen zu Gott ausdrücken, nach der dreifachen Ursächlichkeit Gottes. Gott als der Wirkursache, dem ersten Prinzip alles Seins, gebührt Ehre, Anbetung und Kult; dieses wird im 1. Gebot verlangt. Gott, als der Formalursache, dem Vorbild aller Weisheit und Wahrheit, schuldet der Mensch die Wahrheit in seinen Aussagen; dieses gebietet das 2. Gebot. In Gott, als der Zweckursache, dem höchsten Gut, wird der Mensch seine ewige Ruhe und Seligkeit finden, deshalb soll er schon hier in ihm durch die innere Hingabe und Liebe seine Ruhe suchen; dieses ist der Inhalt des 3. Gebotes[1]. Wo *Alexander* vom Dekalog als Natur-

---

die Behauptung aufstellen, daß *Thomas* die Summa Alexanders gekannt habe. Vgl. *A. Vacant*, Art. Alexandre de Halès in Dict. de Théol. cath. I 772—785; *H. Hurter*, Nomenclator II[3] 257—261.

[1]) Summae pars III q. 29 a. 3 res. (Ed. Venetiis 1575 S. 110[b]): Numerus ergo decalogi est ex lege naturae respiciente statum naturae corruptae. Et secundum hoc duplex est dictamen legis naturalis, ut dictum est, dictat enim duplex debitum ad Deum et ad proximum, qui est imago Dei. Dictamen naturae debiti ad Deum necessarium est triplici ratione, quantum comparatur creatura ad Deum tamquam ad suum principium seu causam efficientem, formalem et finalem . . . Et secundum hoc triplex dictamen naturae accipitur triplex mandatum ordinans ad Deum. Primum, quod est de cultu et adoratione, respicit unitatem principii, quia debitum cultus vel honoris respicit ipsam unitatem seu principium. Secundum de reverentia veritatis, quia debitum reverentiae respicit veritatem. Debitum autem vacationis seu sanctificationis respicit bonitatem et penes illud sumitur tertium mandatum. — Vgl. ib. a. 2 res. (S. 109[a]). In tertio praecepto ostenditur debitum Deo sicut causae finali, quod debitum est

gesetz redet, bezieht er die ersten drei Gebote nicht auf die Trinität; dieses tut er in einer eigenen Abhandlung, wo er aber ausdrücklich betont, daß diese Einteilung nur auf die Ökonomie der Gnade ihre Geltung habe[1]).

Durch diese Auffassung der ersten drei Gebote des Dekalogs steht *Alexander von Hales* noch ganz auf dem traditionellen Standpunkt Augustins: der äußere Kult ist im 1. Gebot befohlen, das 3. Gebot fordert das Ausruhen der Seele in Gott als ihrem letzten Ziel. Aber der doctor irrefragabilis bleibt hier nicht stehen, er untersucht weiter das Verhältnis des 3. Gebotes zum Naturgesetz. Wie *Raymund von Pennaforte* unterscheidet auch er im 3. Gebot einen moralischen und einen zeremoniellen Teil. Insofern das Sabbatgebot als ein Zeichen der zukünftigen Ruhe und der Ruhe, die den Heiligen, die sich von den Werken und Sünden der Welt frei halten, schon hier auf Erden zuteil wird, aufgefaßt wird, gehört es zum zeremoniellen Teil des Gesetzes. Als Sittengebot bedeutet dasselbe für *Halensis*: requies et vacatio ad Deum. Unter diesen Worten versteht er aber nicht den öffentlichen Kult, sondern, wie aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich ist, die innere Ruhe d. h. Hingabe an Gott. Jede Zeit des Lebens gehört ganz Gott, deshalb müßte sich der Mensch eigentlich beständig mit Gott beschäftigen, alle Zeit ihm weihen. Da aber dieses wegen der zeitlichen und leiblichen Bedürfnisse dem Menschen unmöglich ist, verlangt das Naturgesetz für diese Ruhe in Gott keine bestimmte Zeit. Das 3. Gebot als Naturgesetz fordert

quantum ad appetitum et intentionem bonitatis: et hoc est praeceptum de sabbato, quod proprie hoc est, ut anima convertatur ad ipsam bonitatem et in ipsa quiescat.

[1]) Ib. m. 2 a. 4 res. (S. 112a): Dicendum quod ordo decalogi sumitur per comparationem ad legem gratiae, ad quam manifestandum ordinatur . . . Primum ergo mandatum quod est de adoratione et honore Patris ratione principii; secundum vero est de honore, qui debet exhiberi ipsi sapientiae vel veritati: quae appropriatur Filio; tertium respicit conformationem ad Spir. s., unde respicit honorem sanctificationis Spiritus sancti: quod significatur per sabbati sanctificationem. Vgl. q. 32 m. 6 res. (S. 134a).

nur, daß der Mensch hie und da (aliquando) in Gott ruhe: dieses nennt Halensis praeceptum morale naturae. Erst das geoffenbarte Gesetz hat für diese Forderung des Naturgesetzes eine bestimmte Zeit, d. h. den 7. Tag, festgesetzt; das nennt er praeceptum morale disciplinae. Unveränderlich, ewig gültig ist das 3. Gebot, insofern durch dasselbe eine unbestimmte Zeit für die requies et vacatio ad Deum gefordert wird[1]).

[1]) Q. 32 m. 2 res. (S. 128a): Praeceptum de sabbato proponitur in lege ut res et ut signum. Ut res semper debita etsi non ad semper, scilicet requies et vacatio ad Deum, .. Aperte dicitur, quod signum est futurae quietis et beatitudinis vel quietis sanctorum in praesenti, quo quiescunt a tumultu mundanorum operum et vitiorum. Primo modo sabbatum est morale et proponitur in decalogo; secundo modo figurale et ponitur inter figuralia ... Unde ad solutionem omnium hinc inde obiectorum notandum, quod praeceptum de sabbato ut res est morale duobus modis. Est enim morale legis naturalis, quantum dicit vacationem Deo aliquando: unde secundum hoc dies sabbati dicitur dies vacationis Deo. Item est morale disciplinae, id est legis scriptae et secundum hoc dies sabbati dicitur talis dies scilicet septima determinata divinae vacationi ... Si autem obiciatur, quod si observantia dierum vacationis moralis est, ergo immutabiliter et semper servanda est. Dicendum quod non sequitur: nam observantia diei potest dici indeterminate et secundum hoc est morale naturae: nam dictamen est legis naturalis, quod aliquo tempore vacandum est deo rationali creaturae viventi in tempore, et hoc modo est immutabile. Alio modo observantia potest dici observantia temporis determinati, et istud est morale disciplinae, hoc est morale determinatum ex addita divina interpretatione. Nam cum secundum omne tempus nos debeamus deo, qualibet parte temporis debemus nos deo et vacare deo. Cum autem propter temporales et corporales necessitates non possimus deo vacare qualibet parte temporis, erit aliquando vacandum, quando autem illud esse debeat, non erit hominis determinare sed dei, determinata est ergo ex causa mystica septima dies. — Die Frage, ob das Sabbatgebot schon vor Moses beobachtet wurde, löst er mit folgenden Worten ib. m. 3 a. 1 res. (S. 128a): Praeceptum de sabbato secundum quod erat morale naturae, semper fuit in lege naturali implicitum et postmodum in lege scripta explicitum. Secundum vero quod erat morale disciplinae, ut in determinatione diei, quo vacaretur Deo, ante legem fuit inspiratum ut honestum et dignum fieri, sed in lege

Dadurch wurde auch schon die Frage, die *Alexander von Hales* eigens stellt, ob auch die Sonntagsfeier im 3. Gebot befohlen sei, gelöst. Das 3. Gebot als reines Naturgesetz aufgefaßt läßt die naturgesetzliche Forderung der Ruhe in Gott unbestimmt; diese wird durch den Sonntag wie im A. T. durch den Sabbat näher bestimmt. In diesem Sinne könnte man nicht nur den Sonntag, sondern auch jeden Festtag einen Sabbat nennen. Der Sonntag ist nicht eine einfache Substitution für den Sabbat: der Sabbat und der Sonntag sind nur eine nähere Bestimmung des Naturgesetzes. Wie der Sonntag zu feiern sei, wird durch die Kirche bestimmt. Zur knechtlichen Arbeit, die am Sonntag verboten ist, gehört vor allem die Sünde und dann jede Beschäftigung, die die Ruhe in Gott stört[1]).

Die Lehre *Alexanders von Hales* über das 3. Gebot kann als Übergang von der alten Auffassung zur neuen, die durch *Thomas* ganz vollendet wird, bezeichnet werden. Er hat zuerst klar und gründlich die Frage untersucht, inwiefern das 3. Gebot zum Naturgesetz gehöre, und dadurch den Weg zur endgültigen Lösung dieser Frage ge-

---

inspiratum ut praeceptum et debitum fieri. Quia ergo ante legem erat observantia sabbati apud Patres secundum determinationem disciplinae et inspirationis divinae, ut esset vacatio tali die, ideo ad istud praeceptum dicitur memento et non ad alia.

[1]) Ib. m. 5 a. 1 res. (S. 130[a]): Hoc praecepto praecipitur tempus vacationis aliquod . . . et hoc modo secundum indeterminationem praecipitur dominica tempore gratiae, et septima tempore legis. — Vgl. ib. m. 4 a. 2 res. (S. 130[a]) — ib. m. 5 a. 2 res. (S. 130[b]): Dicendum, quod die dominica cessandum est ab opere servili, opus autem servile dicit duobus modis. Uno modo peccatum, dicitur opus servile; alio modo opus prohibens vacationem ad Deum, quae determinata est ab Ecclesia vice Dei. Unde etsi peccatum sit damnabile omni tempore, tamen tunc maxime damnabile, cum sit tempore determinato vacationi Dei. — Ib. m. 1 res. (S. 127[a]): Mandatum de sabbato potest intelligi 4 modis: litteraliter: cessatio ab operibus servilibus; spiritualiter vero tribus modis: tropologice (moraliter): cessatio a peccato; allegorice sabbatum significabat: corpus Christi quiescendum in sepulchro; anagogice: quietem animarum in patria futura.

zeigt. Da er aber nach der traditionellen Auffassung im 3. Gebot nicht den öffentlichen Kult, sondern die innere Ruhe der Seele in Gott sieht, verfällt er in eine gewisse Inkonsequenz, wenn er den Sonntag, der doch in erster Linie für den öffentlichen Kult bestimmt ist, als in dem 3. Gebot befohlen hinstellt, in welchem in erster Linie die innere Hingabe der Seele an Gott angeordnet wird.

Aus dieser Inkonsequenz rettet sich *Halensis* scheinbar dadurch, daß er die habituelle und die aktuelle vacatio ad Deum unterscheidet. Für die habituelle wird keine Zeit bestimmt, da dieselbe aus Liebe hervorgehend die ganze Zeit des Lebens Gott aufopfert. Da es aber dem Menschen unmöglich ist, aktuell immer diese „Ruhe in Gott" zu halten, wurde ein bestimmter Tag festgesetzt, im N. T. der Sonntag, an welchem die Gläubigen gleichsam von den irdischen Sorgen befreit, durch die heiligen Gesänge und die Betrachtung der hl. Schriften sich mit Gott beschäftigen sollen[1]). Durch diese Ausführungen hat *Alexander von Hales* gegen seine grundsätzliche Auffassung des 3. Gebotes den öffentlichen Kult in das 3. Gebot verlegt. Dieses folgt noch deutlicher aus der Antwort auf die Frage, warum für das 1. Gebot keine bestimmte Zeit wie für das 3. angeordnet ist. Deshalb, sagt er, weil im 1. Gebot vor allem die innere Anbetung (latria mentis) befohlen ist, die durch die körperlichen Arbeiten nicht verhindert werde, da sie im Glauben, in der Liebe und Hoffnung bestehe; was man aber von der „vacatio", die im 3. Gebot befohlen sei, nicht sagen könne[2]). Diese In-

---

[1]) Q. 32 m. 3 a. 2 res. (S. 128b): Vacatio, quae est ad Deum, intelligitur duobus modis. In habitu non recipit taxationem temporis, quantum ad servientes Deo ex charitate; ille enim, qui est in charitate, in habitu totum tempus vitae suae Deo offert . . . In actu vero vacatio recipit taxationem temporis, quia non est possibile degentibus in vita mortali semper vacare . . . Christianis dies octava, in quo (sicut dicit Jo. Damascenus) ab amplexu, qui est circa materialia, ad Deum congregantur, in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus et meditationibus scripturarum.

[2]) Ib. Dicendum, quod ad vacationem necessarium est tempus determinatum, in quo cessatur a corporali et servili opere, non enim

konsequenzen werden durch die Auffassung des hl. Thomas von selbst gehoben.

9. *Albert der Große* zeigt in seiner Erklärung des 3. Gebotes einerseits die für ihn charakteristische Selbständigkeit, anderseits aber auch eine starke Abhängigkeit von Augustinus.

In der Einteilung der ersten drei Gebote des Dekalogs folgt er insofern der traditionellen Auffassung, als auch er den Kult im allgemeinen in das 1. Gebot verlegt und das 3. Gebot als die Ruhe der Seele in Gott als ihrem höchsten Gut erklärt; in der Begründung dieser Einteilung ist aber Albert ganz selbständig.[1]) Von der Einteilung der ersten drei Gebote nach den drei göttlichen Personen bemerkt er, daß dieselbe für die Christen gut sei, für die Juden und Heiden, die den Unterschied der göttlichen Personen nicht annehmen, nicht passend sei.[2])

Das 3. Gebot ist dem Literalsinn nach in bezug auf die Heiligung ein Sittengebot, in bezug auf die Art und Weise der Heiligung ein zeremonielles Gesetz. Die Heiligung, den moralischen Inhalt des 3. Gebotes erklärt *Albert* ganz im Sinne von Augustinus als Ruhe des Geistes

---

sese compatiuntur operari talia et vacari Deo; sed ad adorationem non est necesse . . . Cum enim adoratio principaliter consistat in latria mentis concurrente devotione fidei et charitatis, bene compatitur secum opus corporale. Vgl. q. 30 m. 1 a. 1 res. (S. 114a), wo auch der äußere Kult an zweiter Stelle in das 1. Gebot verlegt wird.

[1]) In III Sent. d. 37 A a. 3 (Ed. *Borgnet*, Opp. XXVIII 687): Dicendum quod numerus praeceptorum sumitur penes ordinantia ad Deum et proximum. Et penes ordinantia ad Deum communiter reperitur triplex differentia: aut enim praecipit motum ex parte Dei simpliciter relati ad animam nostram, quae movetur in ipsum aut secundum quod invocatur testis conscientiae. Si primo modo aut sumitur penes intellectum aut penes affectum. Si penes intellectum, tunc est primum mandatum . . . Si autem est finis ut finis affectus, tunc est tertium mandatum, quod est de requie affectus in Deo, in quantum est bonus. — In III Sent. d. 37 A a. 3 ad 4 (Opp. XXVIII 688): Ad aliud dicendum, quod unitas Dei praeponitur secundum quod est objectum cultus Dei. Cultus autem supponit interius fidem, spem et dilectionem te exterius adorationem et sacrificia et venerationem. Et haec omnia supponuntur in primo mandato.

[2]) In III. Sent. d. 37 A a. 3 (Opp. XXVIII 687).

in Gott. Wer seine Arbeit auf die ewige Ruhe bezieht. der feiert den Sabbat. Die Ruhe des Geistes in Gott und nicht in den Geschöpfen ist auch der naturgesetzliche Inhalt des 3. Gebotes; die körperliche Ruhe gehört zum zeremoniellen Gesetz[1]).

Ganz dieser Erklärung des 3. Gebotes gemäß lautet auch seine Antwort auf die Frage, wie Gott den 7. Tag geheiligt hat. Durch seine Ruhe wollte Gott den Menschen zeigen, daß keine Ruhe des Herzens in den Geschöpfen zu finden sei, sondern nur in Gott. „Unruhig ist das Herz des Menschen, bis es nicht zu ihm kommt", sagt Augustinus[2]). So weiß auch *Albert der Große* nichts von einem positiven göttlichen Gebot, je einen von 7 Tagen zu heiligen, das am Anfang allen Menschen gegeben wäre, oder von einem diesbezüglichen Naturgesetz[3]).

---

[1]) In III Sent. d. 37 B a. 7 (Opp. XXVIII 696): Dicendum, sine praeiudicio ad primum, quod non dicit: Memento, ut diem sabbati observes, sed: Memento, ut diem sabbati sanctifices. Sanctificatio autem sonat munditiam quietis, et ideo dicendum. quod praeceptum de sabbato sanctificando quoad sanctificationem est morale, et quoad observationis modum fuit caerimoniale. Et ut hoc intelligatur, distinguendum est per hunc modum. Sabbatum quies interpretatur: et secundum rationem et auctoritatem Augustini quies est post laborem, unde cum labor sit per vitam totam... quies post hanc vitam erit; ergo est sabbatum sanctificare idem quod intentionem quietis ab opere abstrahere et in aeterna quiete continue defigere, quemadmodum Deus dimittens omnia opera sua, quievit in seipso ... Quod autem ita sit, accipitur a duabus auctoritatibus Augustini.

[2]) In II p. Summae theol. tr. XI q. 67 ad q. 4 (Opp. XXXII 626): Ulterius quaeritur: Quis fuerit modus sanctificationis, quo sanctificavit diem septimum sive sabbatum? Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod modus sanctificationis alius non fuit, nisi quod indicavit rationali creaturae, quod nulla quies cordis et sanctificatio esset in his, quae Deus fecit ad mundi administrationem, sed in Deo solo, in quo solo fruendum est. Inquietum est enim cor donec ad ipsum perveniat, ut dicit Augustinus in libro Confessionum. Et hoc notatur in ipso modo loquendi cum dicit: „Requievit ab universo opere suo", hoc est, aversus ab opere suo quievit in seipso, indicans homini nihil esse finem desideriorum, nisi seipsum.

[3]) In III Sent. d. 37 B a. 7 (Opp. XXVIII 697): Ad illud quod

Aus dieser Auffassung des 3. Gebotes ergibt sich ganz folgerichtig, daß der Sonntag nicht an die Stelle des Sabbats ins 3. Gebot getreten ist, da auch der Sabbat, der zum zeremoniellen Teil des Gesetzes gehört, nach der Auffassung *Alberts* nicht eigentlich im Dekaloggebot befohlen war, wo nur Moralgebote sich finden. Der Sonntag wurde von der Kirche eingesetzt und zwar als Mittel für die Beobachtung des 3. Gebotes, als Ruhe in Gott aufgefaßt. Die Arbeit zieht nämlich den Sinn des Menschen zum Irdischen hin, somit kommt er leicht in Gefahr auf die ewige Ruhe zu vergessen und das 3. Gebot zu verletzen. Deshalb hat die Kirche die Feste eingesetzt, an welchen durch das Wort Gottes und den Gottesdienst der Gedanke an die ewige Ruhe im Gedächtnis der Menschen erneuert und aufgefrischt werde. Die Auferstehung des Herrn ist der Grund, warum gerade der achte Tag bestimmt wurde[1]). Als knechtliche Arbeiten, die von der Kirche verboten sind, werden sowohl die Sünden als auch die wirklichen Arbeiten genannt[2]).

---

objicitur, dicendum quod septima dies non habuit institutionem divinam, eo quod esset de substantia praecepti moralis: sed quia caerimonialia propter signa statuebantur a Domino; et ideo non fuit ex ausu hominis, quod mutavit Ecclesia, sed potius ut intellectus veritatis esset, post quem intellectum mortiferum fuisset observare umbras futurorum.

[1]) Ib. . . . dicendum, quod dominica dies non successit diei sabbati, quia nec dies sabbati fuit in lege veteri de praecepto, in quantum morale est, sed potius in quantum caeremoniale . . . Sed instituit Ecclesia diem dominicam tribus de causis, et mutavit sabbatum duabus de causis . . . Unde ad hoc, ut homo audiendo solemnia divina excitetur ad cogitandum de futura quiete, et sic discat currere per intentionem ad illam, etiam quando est in opere, salubriter Ecclesia providit dies festos . . . Alia causa est quare dies octava ad hoc electa inter alia festa praecipua est haec, quae saepe assignatur a Sanctis: quia Dominus die octava surrexit, et quietem beatitudinis illius in corpore et in anima demonstravit, promittens nos sibi post resurrectionem conformandos.

[2]) Ib. . . . Dicendum quod dies feriati observantiam ab utilibus et corporalibus negotiis non habent, nisi ab institutione Ecclesiae. Vgl. ib. ad 2 (Opp. XXVIII 698); ad q. 4 (ib.) . . . dicendum quod istud

Vergleicht man die Lehre *Alberts des Großen* mit der Lehre *Alexanders von Hales* über das 3. Gebot, so merkt man gleich, daß sie in der grundsätzlichen Auffassung des 3. Gebotes als der Ruhe der Seele in Gott übereinstimmen, aber in der Ausdrucksweise und in der Beziehung des Sonntag zum 3. Gebot gehen sie auseinander. Auch die ganze Durchführung ist bei *Albert* viel konsequenter, klarer und einheitlicher gehalten. Es ist sehr schwer festzustellen, ob *Albert* in dieser Frage die Lehre *Alexanders von Hales* gekannt habe; an einigen Punkten scheint es, als ob er gegen die Lehre des Franziskaners Stellung nehmen würde[1]).

Es ist interessant, daß *Hugo von Straßburg* im Compendium theol. veritatis[2]), das er nach den Werken *Alberts* zusammengestellt hat, in der Erklärung des 3. Gebotes nicht die Erklärung *Alberts*, sondern die *Alexanders von Hales* fast wörtlich übernimmt[3]).

10. Bei *Bonaventura* († 1274) merkt man in der Lehre über das dritte Gebot zwar ziemlich stark die Abhängigkeit von *Alexander von Hales,* doch hat er die Gedanken, die er von ihm übernommen, ganz selbständig durchgearbeitet und in ein klares System gebracht.

---

mandatum minus habet de lege naturali quam alia et ideo infigitur memoriae per illum modum loquendi (sc. memento). Alii dicunt, quod illud mandatum ante fuit in observatione: et ideo resumens, non de novo instituens, utitur tali modo loquendi. Sed prima solutio melior est. Mir ist kein anderer Schriftsteller vor *Albert* bekannt, der diese letzte Meinung vertreten hätte als *Alexander von Hales*.

[1]) Vgl. *Alex. von H.* Summae p. III q. 28 m. 2 a. 2 res. und *Albertus M.* In III Sent. d. 37 A a. 3 (Opp. XXVIII 686) und dann die Frage, ob der Sonntag an die Stelle des Sabbats getreten sei.

[2]) Vgl. über den Verfasser dieser Schrift *M. Grabmann,* Studien über Ulrich von Straßburg ZfkT XXIX (1905) 322—330 u. *Fr. Pangerl,* Studien über Albert den Großen ib. XXXVI (1912) 525 f.

[3]) Comp. th. ver. l. V c. 62 (Opp. Alberti XXXIV 194): In hoc praecepto quoddam est morale, ut vacatio quae est ad Deum, orando, colendo, meditando: quoddam caeremoniale, ut assignatio diei septimae, quae figurabat tropice cessationem peccati, allegorice quietem corporis Christi, anagogice requiem aeternam in coelo . . . sic dies Dominica potest dici dies sabbati et quaelibet dies statuta ad venerationem divinam.

Den Einteilungsgrund für die ersten drei Gebote entnimmt er ex parte subjecti, objecti et actus medii. Die erste — nach dem Subjekt — ist die von *Alexander* aufgestellte Einteilung nach der dreifachen Ursächlichkeit Gottes, auf Grund deren die ersten drei Gebote auf die drei göttlichen Personen bezogen werden[1]). Die dritte — ex parte actus medii — berücksichtigt die Beziehung des Menschen zu Gott durch Werk, Wort und Herz. Das 3. Gebot, das die Beziehung des Menschen zu Gott in bezug auf das Herz zum Ausdruck bringt, wird durch die Heiligung des Geistes, durch die Hingabe an die höchste Güte erfüllt[2]). Demnach hält sich auch *Bonaventura* in

---

[1]) Sent. l. III d. 37 a. 2 q. 1 concl. (Opp. Quaracchi III 822); Ex parte objecti sic: nam cum in Deo sint tres personae et tria appropriata et triplex genus causarum, secundum quod comparatur ad creaturam; triplex est praeceptum, secundum quod creatura rationalis ordinari habet ad Deum. Nam secundum rationem maiestatis, quae appropriatur Patri et convenit Deo, secundum quod est causa efficiens creaturae, ordinatur per illud praeceptum: Non habebis deos alienos. — Secundum rationem veritatis, quae appropriatur Filio et convenit Deo secundum quod est causa formalis exemplaris creaturae, ordinatur per illud: Non assumes nomen Dei tui in vanum. — Secundum rationem bonitatis, quae appropriatur Spiritui sancto et convenit Deo, secundum quod est causa finalis, ordinatur per illud: Memento, ut diem sabbati sanctifices. Vgl. De decem praeceptis, coll. I n. 22 (Opp. V 510).

[2]) Sent. l. III a. 2 q. 1 concl. (Opp. III 822): Triplex est enim actus, secundum quem habet homo ad Deum ordinari, videlicet actus cordis, oris et operis. Penes actum operis attenditur mandatum adorationis. Penes actum oris attenditur secundum mandatum, quo prohibetur falsa invocatio nominis divini. Secundum actum cordis attenditur tertium mandatum, in quo praecipitur sanctificatio mentis. Etwas anders hat *Alexander von Hales* diese Einteilung aufgefaßt. Summae p. 3. q. 28 m. 2 a. 2 res. (S. 109ª): Est et alia ratio distinguendi ista mandata ordinantia in Deum, quia conversio animae in Deum est triplex sc. corde, ore et opere. In primo ergo mandato ostenditur honor et reverentia secundum actum cordis .... in secundo secundum actum oris, in tertio ostenditur honor et reverentia in actu exterioris operis, cum deter-

dieser Beziehung ganz an die traditionelle Auffassung des 3. Gebotes, in welchem nicht der öffentliche Kult Gottes, sondern das Ruhen der Seele in Gott durch die Liebe befohlen wird[1]).

Im 3. Gebot unterscheidet *Bonaventura* den moralischen und den zeremoniellen Inhalt. Gott hat immer verlangt, daß der Mensch ihm die Wohnung in seinem Herzen bereite, hie und da sich mit ihm beschäftige und sich durch die Liebe mit ihm vereinige: dieses ist nach dem „doctor seraphicus" der moralische, ewig und für alle gültige Inhalt des 3. Gebotes. Die Bestimmung des 7. Tages und der Werke, von denen man sich enthalten soll, gehört zum zeremoniellen Inhalt des 3. Gebotes, welcher, da die Wahrheit erschienen, seine Geltung verloren hat. Deshalb wird der Sabbat im N. T. nicht gehalten. Auch der 7. Tag der Schöpfung wird von *Bonaventura* als Zeichen der Ruhe der Seelen erklärt[2]).

Den Sonntag und die anderen Festtage hat die Kirche aus anderen Gründen eingesetzt. Sie sollen eine Erinnerung an die Wohltat der Erlösung und ein Vorbild der zukünftigen Auferstehung sein. *Bonaventura* führt auch einen dritten Grund an, der sich bei *Albert den Großen* findet[3]), der Sonntag wurde nämlich deswegen von der Kirche eingeführt, damit der falsche Kult der Sonne vernichtet und der Kult des wahren Gottes befördert werde[4]).

---

minatur quies in sabbato, ut vacet anima Deo, haec enim est intentio sabbati. — Vgl. *s. Aug.* In Ps 149,1 MSL 37,1949: Laudemus Dominum in voce, et in intellectu et in opere bono.

[1]) De decem praec. coll. II 17 (Opp. V 513).

[2]) De decem praec. coll. IV 7 (Opp. V 521).

[3]) In III. Sent. d. 37 Ba. 7 ad q. 2 (Opp. XXVIII 697).

[4]) Sent. l. III dist. 37 dub. 3 (Opp. III 831 f.): Dicendum, quod in mandato sabbati erat duo considerare, videlicet cessationem ab opere servili, ut homo Deo libere vacaret et intenderet; aliud erat ibi considerare, videlicet significationem diei et determinationem operum exteriorum, a quibus erat cessandum. Quantum ad primum, mandatum de sabbato erat morale, hoc enim omni tempore Dominus requisivit, ut homo sibi habitaculum cordis praepararet et eidem ali-

IV. Thomas

1. Durch die Scholastik vor *Thomas* wurde die Lehre über das 3. Gebot — wie unsere Untersuchung gezeigt — in zweifacher Beziehung weiter ausgebildet und ihrer endgültigen Lösung näher gebracht. Zuerst wurde durch die Erörterung der Frage über das Verhältnis des 3. Gebotes zum Naturgesetz der moralische, ewig gültige naturgesetzliche Kern des Sabbatgebotes von seiner zeitlichen und vergänglichen Hülle — dem zeremo-

---

quando vacaret, ut per dilectionem eidem adhaereret; et quantum ad hoc non tantum erat morale, sed etiam quodam modo faciebat ad aliorum moralium integram impletionem, quia, dum homo vacat sibi et Deo, melius cognoscit, quid agendum aut quid fugiendum. Et propterea isti mandato specialiter praemittitur memento, quia in eius memoratione cetera memorantur. Aliud vero est diei significatio et determinatio operis et quantum ad hoc caeremoniale est et figurale .... in quantum morale est manet in lege nova; in quantum caeremoniale, evacuatum est veritate adveniente. Unde observantia sabbati evacuata est in Lege nova. Observantia vero dominicae et aliarum solemnitatum alia causa est introducta, videlicet in memoriam beneficii redemptionis et in praefigurationem futurae resurrectionis et in amotionem erroris ... Ut igitur ille error (i. e. cultus solis) excluderetur, et reverentia cultus soli Deo exhiberetur, praefixa fuit dies dominica, in qua populus christianus specialiter vacaret ad cultum Dei et praetermitteret terrena negotia, quae animam distrahunt, ne Deo intendat. — In der Abhandlung De decem praec. coll. IV 7. 8 (Opp. V 521) faßt er das 3. Gebot folgendermaßen auf: Sic igitur in mandato isto (tertio) continetur aliquid, quod est mere morale, sc. ut Deus super omnia diligatur, et aliquid, quod est mere caeremoniale, ut significatio diei septimae. Item continetur aliquid, quod est partim morale et partim caeremoniale, ut cessatio ab operibus. Et hic quaedam sunt intelligenda generaliter quaedam vero specialiter. Si intelligamus generaliter sicut Judaei, qui dicunt, quod debet fieri universalis cessatio ab omni opere servili; sic insinuatur Christiano, quod debet abstinere ab omni peccato. Si autem intelligatur specialiter, quod ab aliquibus debemus abstinere, ab aliquibus non; sic est morale, non sicut in praecepto, sed sicut in bene esse, et remansit, sicut in ecclesiastica institutione est praeceptum.

niellen Teil desselben Gebotes — scharf geschieden. Der moralische Inhalt wurde nach *Augustinus* als Ruhe der Seele in Gott gedeutet; zum zeremoniellen Teil wurde allgemein sowohl die Festsetzung des 7. Tages wie auch die Art und Weise der Sabbatfeier gerechnet. An zweiter Stelle wurde in der besprochenen Periode der Sonntag in Beziehung zum 3. Gebot gebracht; doch diese Beziehung war wegen der augustinischen Auffassung des moralischen Teils des 3. Gebotes etwas gezwungen. So wurden schon vor *Thomas* besonders durch *Alexander von Hales* die Ausdrücke geprägt und die Praemissen gegeben, aus welchen der „englische Lehrer" seine Auffassung des 3. Gebotes gebildet. Wenn man die Lehre des *hl. Thomas* über das 3. Gebot im Zusammenhang mit der vorhergehenden Literatur über diese Frage betrachtet. kann gar kein Zweifel über seine Auffassung aufkommen[1]).

2. Auch *Thomas* vertritt in seinem Sentenzenkommentar, den er in seinen jungen Jahren verfaßt, noch ganz die alte Auffassung, nach welcher im 1. Gebot der äußere Kult und im 3. die innere Ruhe in Gott enthalten sei[2]). Der moralische Kern des 3. Gebotes besteht nach

---

[1]) *Fr. Schmid* hat behauptet (Worin gründet die Pflicht der Sonntagsruhe, TpQ [1900] LIII 16), daß *Thomas* wenigstens nicht grundsätzlich gegen seine Ansicht über das Sonntagsgebot (Vgl. oben S. 565—7) sei. *A. Lehmkuhl* hat die Auffassung des hl. Thomas über das 3. Gebot in der Passauer Monatsschrift 12 (1902) 1—7 dargelegt; durch unsere Untersuchung über die Auffassung des 3. Gebotes vor Thomas wird sein Urteil bestätigt.

[2]) In III l. Sent. d. 37 q. 1 a. 2 sol. 2: Ordinatur autem homo ad Deum tripliciter. Uno modo per meditationem cordis . . . et ad hoc dirigit tertium praeceptum, sc. sanctificatio sabbati, quo aliquod tempus deputatur ad vacandum divinis cessando ab omnibus. quae hoc otium perturbare possint. Alio modo per reverentiam oris, quod fit, dum laudatur et nomen eius cum reverentia enuntiatur . . . Tertio, ut in opere servitium debitum exhibeatur, quod latria dicitur. ib. sol. 2. Et ideo praeceptum, quo prohibetur contrarius cultus, per quem homo quasi totaliter a Deo recedit, prius ponitur quam praeceptum, quo prohibetur irreverentia in vane assumendo divinum nomen; et ultimo ponitur praeceptum de quiete cordis in Deum, in quo homo maxime Deo appropinquat. — Sogar

dem Sentenzenkommentar darin, daß man eine Zeit der Betrachtung der göttlichen Dinge widme[1]). Wenn das 3. Gebot als Sittengebot im genannten Sinne aufgefaßt wird, so ist es im N. T. nicht aufgehoben, im Gegenteil vollendet und vervollkommnet, da ja die Christen gemahnt werden, beständig zu beten[2]).

3. In der Summa hat *Thomas* mit dieser Auffassung des 3. Gebotes ganz gebrochen. Da gibt er eine neue Einteilung der drei ersten Dekaloggebote, die von der Augustinischen abweicht. Die ersten zwei Gebote faßt er negativ auf; durch dieselben werden die Hindernisse der wahren Religion, der Aberglaube und die Unehrerbietigkeit entfernt. Durch das 3. Gebot, in welchem der äußere Kult Gottes, der zum Naturgesetz gehört, befohlen wird, werden die Menschen in der wahren Religion befördert. Dieser Kult wird im äußeren Zeichen

---

in der Summa bringt *Thomas* nach der neuen Einteilung der ersten drei Gebote noch die alte Einteilung, die er aber hier nicht zu seiner macht 1. 2 q. 100 a. 5 . . . et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur: Non facies sculptile: secundum ad os, unde dicitur: Non assumes nomen Dei tui in vanum; tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum.

[1]) In III l. Sent. d. 37 q. 1 a. 5 sol. 2: Praeceptum de sabbato observando, quantum ad aliquid morale est et quantum ad aliquid caeremoniale et quantum ad aliquid potest etiam dici iudiciale. Secundum enim illud eius, quod naturalis ratio dictat, praeceptum morale est, ut sc. aliquo tempore homo contemplationi vacet. Sed taxatio temporis, in quo vacandum sit, non est de dictamine legis naturalis.

[2]) Ib. sol. 3: Sabbati observatio, quantum ad illud, quod de lege naturali habebat, prout morale praeceptum est, tempore gratiae non cessavit, imo perfectius implendum est, sicut et alia moralia praecepta et ideo Apostolus 1 Cor 7 dat Consilium de virginibus, ut extra sollicitudinem existentes semper, quae Dei sunt, cogitent . . . Ad secundum dicendum, quod quia perfectius in nova lege debemus Deo vacare, ideo non fuit taxandum tempus illis, quibus iniungitur, ut sine intermissione orent.

der Erschaffung der Welt befohlen, denn am 7. Tag hat Gott von seinen Werken geruht, und zur Erinnerung an diese Ruhe den 7. Tag zu heiligen befohlen[1]).

4. Durch diese neue Auffassung wurde auch die Frage über das Verhältnis des 3. Gebotes zum Naturgesetz gelöst. Das Sabbatgebot in seinem buchstäblichen Sinn ist teils ein Sitten-, teils ein Zeremonialgesetz. Ein Sittengesetz ist es insofern, als durch dasselbe befohlen wird, daß der Mensch irgend welche Zeit seines Lebens für die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen bestimme. Allein insofern durch dieses Gebot eine besondere Zeit, d. i. der 7. Tag, bestimmt wird als Zeichen der Erschaffung der Welt, ist es ein Zeremonialgesetz. Zum Dekalog als Naturgesetz aufgefaßt gehört demnach das Sabbatgebot nur seinem moralischen Inhalt nach, d. h. insofern durch dasselbe eine unbestimmte Zeit für den öffentlichen Kult ge-

---

[1]) 2. 2 q. 122 a. 4: remotis impedimentis verae religionis per primum et secundum praeceptum decalogi, ut supra dictum est (q. 122 a. 2 et 3) consequens fuit, ut tertium praeceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur: ad rationem autem pertinet cultum Deo exhibere . . . praeceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum; et quia praecepta decalogi sunt quasi quaedam prima et communia legis principia, ideo in tertio praecepto decalogi praecipitur exterior cultus Dei sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad repraesentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septima die, in cuius signum septima dies sanctificanda, idest deputanda ad vacandum Deo. — In 1. 2 q. 100 a. 4 faßt er denselben Gedanken etwas anders auf: Principi autem communitatis tria debet homo: primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum . . . Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum, quae ab ipso percipiunt subditi: et ad hoc pertinet tertium praeceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. — In Opusc. in duo praec. charit. et in decem legis praec. (de tertio praecepto) (Ed. Parmae 1865 XVI 104): Primo enim debemus Deum venerari corde, unde praecipitur quod non colatur nisi unus Deus; secundo ore . . . tertio opere et hoc est: Memento, ut diem sabbati sanctifices. Voluit enim, ut esset certus dies, in quo intenderent homines ad servitium Dei.

fordert wird. Alle anderen Erklärungen des Sabbats: die allegorische (die Ruhe Christi im Grab), die moralische (die Enthaltung von jeder Sünde und die Ruhe der Seele in Gott), die anagogische (die ewige Anschauung Gottes) rechnet er zum Zeremonialgesetz[1]).

Auf diese Weise stellt *Thomas* einen Ausgleich zwischen der alten und der neuen Auffassung des 3. Gebotes her, indem er die Ruhe des Geistes in Gott zum zeremoniellen Teil des Sabbatgebotes rechnet, da dieselbe durch den Sabbat vorgebildet war[2]). Aber zwei Reminiszenzen von der alten Auffassung des 3. Gebotes finden

---

[1]) 2. 2 q. 122 a. 4 ad 1: Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum de sanctificatione sabbati litteraliter intellectum est partim morale, partim autem caeremoniale; morale est quidem quantum ad hoc, quod homo deputet aliquod tempus vitae suae ad vacandum divinis: inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc, quod cuilibet rei necessariae deputetur aliquod tempus; sicut corporali refectioni, somno et aliis huiusmodi; unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis aliquod tempus deputat homo; et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis cadit sub praecepto morali (unter dem Ausdruck: ad vacandum divinis versteht hier Thomas, wie aus dem respondeo dicendum hervorgeht, den cultus exterior, dessen Folge die refectio mentis in Deo ist); sed in quantum in hoc praecepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est praeceptum caeremoniale. Similiter etiam caeremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulchro, quae fuit septima die; et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati. et quietem mentis in Deo: et secundum hoc quodammodo est praeceptum generale; similiter etiam caeremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet praefigurat quietem fruitionis, quae erit in patria; unde praeceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter praecepta decalogi, in quantum est praeceptum morale, non in quantum est caeremoniale.

[2]) 1. 2 q. 100 a. 5 ad 2: Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati . . . inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo vel in praesenti per gratiam vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati.

sich auch bei *Thomas*: 1) die S ü n d e verstößt auch nach seiner Meinung mehr gegen das 3. Gebot als die knechtliche Arbeit. Dieses wird durch Augustinus begründet[1]. 2) Die S c h ö p f e r r u h e am 7. Tag erklärt *Thomas* auch ganz im Sinne Augustins. „Gott ruhte am 7. Tag" bedeutet erstens: er hat aufgehört zu erschaffen, zweitens: er bedarf der Geschöpfe zu seiner Ruhe nicht, sondern ist in sich selbst selig. Demgemäß bedeutet auch der Segen, der dem 7. Tag zuteil wurde, erstens: die Vermehrung der Dinge, zweitens: die Heiligung, die sich vor allem in der Ruhe in Gott zeigt[2].

---

[1]) 2. 2 q. 122 a. 4 ad 3 sed alia opera servilia, quae dicuntur servilia p r i m o (i. e. p e c c a t u m) et s e c u n d o modo (i. e. opera mechanica), contrariantur observantiae sabbati, in quantum impediunt applicationem hominis ad divina, et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc praeceptum agit, qui peccat in die festo, quam qui aliud opus licitum (i. e. non peccaminosum in se) facit. — Auf den ersten Blick kommt uns diese Auffassung sonderbar vor; sie ist nur im Zusammenhang mit der vor Thomas herrschenden Erklärung des 3. Gebotes verständlich. — *Suarez* handelt über diese Frage sehr eingehend (De virt. relig. tr. 2 l. II c. 18); die *Salmatic.* (Th. mor. tr. 23 c. 1 p. 11) bekämpfen die Ansicht des *hl. Thomas* in diesem Punkt. — *Suarez* verneint, daß das Sündigen an einem Fest ein „peccatum directe et formaliter pugnans cum praecepto de die festo servando" sei und leitet dann diese Frage auf eine andere Seite über, ob es „ratione circumstantiae temporis" eine spezielle Sünde sei (l. c. n. 12 ssq); und in dieser Fassung ist sie auch in unsere Moralwerke übergegangen.

[2]) 1 q. 73 a. 3: Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (art. praec.) r e q u i e s D e i in die s e p t i m a dupliciter accipitur. P r i m o quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis; ita tamen, quod creaturam conditam conservat et administrat. A l i o m o d o, secundum quod post opera requievit in se ipso. Quantum ergo ad p r i m u m competit septimae diei benedictio, quia, sicut supra dictum est (q. 72 ad 4), benedictio ad multiplicationem pertinet . . . Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum competit septimae diei sanctificatio, maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc, quod in Deo requiescit.

5. Durch die Verlegung des äußeren Kultes in das 3. Gebot wurde auch die Frage über die Beziehung der Sonntagsfeier zum 3. Gebot gelöst. Durch die Sonntagsfeier wird die naturgesetzliche Forderung des öffentlichen Kultes erfüllt; in diesem und nur in diesem Sinn kann man nach *Thomas* sagen, daß die Sonntagsfeier im 3. Gebot befohlen ist. Die Bestimmung des Tages ist nicht kraft eines göttlichen Gesetzes geschehen, sondern durch die Anordnung der Kirche und den Brauch des christlichen Volkes getroffen worden.[1])

6. Dieser Auffassung der Sonntagsfeier scheint die Erklärung des 3. Gebotes im Opusculum „In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta“ zu widersprechen. Es wird nämlich darin behauptet, Gott habe bestimmt, daß zur Erinnerung an die Erschaffung ein Tag heilig gehalten werde. Wie nun die Juden den Sabbat als Erinnerung an die erste Schöpfung heilig gehalten, so feiern die Christen den Sonntag als Andenken an die zweite Schöpfung, die durch die Auferstehung Christi vollendet wurde[2]). Da dieses Opusculum nach

[1]) In III Sent. d. 37 q. 1 a. 5: Ad tertium dicendum, quod observatio dominicae non obligat ex praecepto decalogi nisi in quantum ad hoc, quod est de dictamine legis naturae: taxatio enim illius diei est ex institutione Ecclesiae volentis resurrectionem Christi, cui nostram vitam conformare debemus, in iugi memoria esse . . . Unde non in minori reverentia est habenda quam requies artificis et consumatio conditionis factae in die sabbati; imo amplius, secundum quod opus conditoris opere reparationis perficitur. — 2. 2 q. 122 a. 4: Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae et consuetudine populi Christiani; nec enim huiusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege; et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati.

[2]) Ed. Parmae, 1865, t. 16 (S. 103): Voluit ergo Deus, ut custodiretur unus dies in memoriam, quod Deus omnia creaverit in sex diebus et in septimo quievit a novis creaturis condendis . . . Sed Judaei in memoriam primae creationis colebant sabbatum; Christus autem veniens fecit novam creationem . . . et haec nova creatura est per gratiam, quae incepit in resurrectione . . . Et quia resurrectio

den Studien von *P. Mandonnet*[1]) als authentisch zu gelten hat, so muß die genannte Auffassung des Sonntags entweder im Sinne der „Summa“ erklärt werden, oder als eine frühere Auffassung des hl. Thomas hingestellt werden. Dieses letzte ist aber schwer anzunehmen, da wir schon im Sentenzenkommentar einer dieser entgegengesetzten Auffassung begegnen. Man muß wohl bedenken, daß im genannten Opusculum nur eine paränetische Erklärung der Gebote gegeben wird, in der man daher keine streng theologische Abhandlung suchen kann. Man könnte vielleicht die genannten Worte nicht als eigentliche Begründung der Sonntagsfeier, sondern nur als eine Erklärung, warum im N. T. der Sonntag und nicht der Sabbat gefeiert werde, auffassen. — Betrachtet man die Lehre des hl. Thomas über das 3. Gebot im Zusammenhang mit der vorhergehenden theologischen Literatur, so wird man sich leicht überzeugen, daß dieselbe ein Naturgesetz oder ein positiv-göttliches Gebot der Heiligung je eines von 7 Tagen, das Gott am Anfang für alle Zeiten und alle Menschen gegeben, völlig ausschließt. Thomas hat klar und deutlich genug gesagt, was im 3. Gebot zum Naturgesetz gehört und kraft welcher Gewalt die Bestimmung der Zeit für die Ausübung des öffentlichen Kultes getroffen wurde.

Durch die Darlegung der Lehre des hl. Thomas über das 3. Gebot sind wir an den Schluß unserer Untersuchung über die Auffassung des 3. Gebotes gelangt. Denn, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, halten sich die katholischen Moraltheologen nach Thomas mit wenigen Ausnahmen in der Auffassung des 3. Gebotes an seine Lehre[2]). Im Catechismus Concilii Tridentini wird in

facta est in Dominica, ideo celebramus illum diem sicut Judaei sabbatum propter primam creationem.

[1]) Des écrits authentiques de saint Thomas d' Aquin in Revue Thomiste 17 (1909) 684.

[2]) Der Doctor subtilis zweifelt, ob das 3. Gebot im strengen Sinn zum Naturgesetz gehört. In III. Sent. d. 37. q. 1 (Ed. Venetiis. 1597 129): Sed an sit de lege naturae stricte hoc praeceptum de sabbato, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato exhi-

der theoretischen Erklärung des 3. Gebotes die Lehre des hl. Thomas fast wörtlich übernommen[1]). Es sei nur noch bemerkt, daß *Suarez* die Theorie des hl. Thomas insofern in etwa vollendet hat, als er eingehender die Frage behandelt, inwiefern im alttest. Sabbatgebot der äußere Kult befohlen war, da dort direkt nur die knechtliche Arbeit verboten ist. An den hl. Thomas anknüpfend führt er aus, daß im alttest. Sabbatgebot die Weihe der Zeit an Gott geboten war. Diese Weihe geschah aber durch die Enthaltung von der Arbeit, wodurch der äußere Kult durch ein negatives Zeichen ausgedrückt wird. Nebenbei waren noch besondere Opfer am Sabbat angeordnet[2]).

Resultate

1. Aus der vorgelegten Untersuchung über die Auffassung des 3. Gebotes ergibt sich folgendes Resultat. Nach der Auffassung der katholischen theologischen Literatur von ihren ersten Anfängen an bis hinauf in die

---

bendum Deo, dubium est: quia si non, igitur Deus absolute posset dispensare, quod homo toto tempore vitae suae non haberet bonum motum circa Deum, quod non videtur probabile . . . quia qua ratione non sequitur ex lege naturae stricte loquendo, quod nunc sit exhibendus cultus Deo, pari ratione nec tunc, et ita pari ratione de quolibet tempore determinato; et ita stricte loquendo non videtur, quomodo possit concludi: quomodo aliquis teneatur tunc vel nunc exhibere cultum Deo, et pari ratione nec aliquando indistincte: quia ad nullum actum tenetur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus occurrentibus. — Diese Ansicht hängt mit seiner Auffassung des Naturgesetzes zusammen. Vgl. *W. Stockums* o. c. 102—135.

[1]) P. 3 c. 4 n. 6.

[2]) De relig. tr. II. l. II. c. 1 n. 7: Formaliter ergo nihil ibi praecipiebatur nisi dedicatio quaedam illius temporis ad cultum Dei, quae vocatur sanctificatio illius, ut ait D. Thomas (2. 2 q. 122 a. 4 ad 3). Haec autem dedicatio formaliter fit per cessationem ab opere, quae pertinet ad externum cultum per signum negativum declaratum. Unde materialiter videtur illud signum esse negativum; formaliter vero et in genere signi ac cultus esse affirmativum. Addi etiam potest, in illa lege fuisse alia praecepta positiva de aliquibus actibus divini cultus exercendis in die sabbati.

neueste Zeit behält das 3. Gebot des Dekalogs im Christentum seine Geltung nur insofern, als dasselbe zum Naturgesetz gehört[1]). Die Kirchenväter und Schriftsteller vor *Augustinus* stellen zwar diese Behauptung nicht ausdrücklich auf, doch liegt dieselbe der allegorischen Erklärung des Sabbatgebotes, welche sie einstimmig vertreten, zu Grunde. Sie trennen nämlich den Dekalog vom übrigen mosaischen Gesetz und stellen ihn hin als das Naturgesetz, welches den Menschen von Anfang an ins Herz geschrieben war und deshalb von Christus nicht aufgehoben, sondern bestätigt und erweitert wurde. Das Sabbatgebot aber, welches auch unter den Geboten des Dekalogs steht, betrachten sie nicht als ein Naturgesetz im oben genannten Sinn; sie rechnen dasselbe vielmehr zum mosaischen Zeremonialgesetz, welches nur im geistigen Sinn aufgefaßt im N. T. noch Geltung habe. Deshalb verpflichte auch das Sabbatgebot im Christentum nur im geistigen, allegorischen Sinn verstanden als Ruhe in Gott entweder hier auf Erden durch ein reines, sündenfreies Gewissen oder in der Ewigkeit in der seligen Anschauung; alles andere im Sabbatgebot, sowohl die Bestimmung des 7. Tages wie auch die Art und Weise der Feier war nur ein Vorbild, welches nach der Erfüllung durch Christus seine Geltung ganz verloren hat. Warum aber dieser höhere Inhalt des Sabbatgebotes im N. T. geblieben sei, sagen sie nicht ausdrücklich. Aus ihrer Auffassung über das Verhältnis vom Naturgesetz zum mosaischen und zum christlichen Gesetz folgt, daß dieser geistige, allegorische Sinn zum Naturgesetz gehöre. So finden wir schon in der christlichen Literatur vor Augustinus den in der Scholastik so betonten Gedanken — zwar noch nicht ganz klar — ausgedrückt, daß man im Sabbatgebot einen naturgesetzlichen (moralischen) und einen zeremoniellen Teil unterscheiden müsse; von diesen bleibt nur der erste im

[1]) Auf die Frage, ob der Dekalog im N. T. nur als Naturgesetz oder auch als positiv-göttliches Gesetz verpflichte, gehen wir hier nicht näher ein.



Christentum bestehen. Kein Kirchenvater oder Schriftsteller vor Augustinus hat behauptet, daß das Sabbatgebot im N. T. auch insofern seine Geltung habe, als durch dasselbe je einer von 7 Tagen durch die Arbeitsruhe zu heiligen befohlen wäre. Diese Auffassung steht im Zusammenhang mit der Erklärung der Sabbatruhe Gottes (Gen 2,2. 3), welche als Vorbild der ewigen Ruhe der Gläubigen im Himmel — was schon Paulus im Hebräerbrief angedeutet — erklärt wird.

Bei *Augustinus* finden wir in bezug auf die Geltung des Sabbatgebotes im N. T. im Grunde genommen ganz dieselbe Auffassung. Er hat zwar aus dem mosaischen Dekalog das spezifisch jüdische ausgemerzt und seine Gebote durch die christlichen Sittengesetze erweitert, aber auf die Frage, inwiefern das Sabbatgebot zum Naturgesetz gehöre, ist er nicht näher eingegangen, da er nicht dazu veranlaßt wurde. Doch läßt sich auch bei ihm diese Frage im obengenannten Sinn aus seiner Auffassung des Dekalogs ermitteln. Denn einerseits ist der Dekalog für ihn das von Christus bestätigte und erweiterte Naturgesetz und anderseits verpflichtet das 3. Gebot im N. T. nur im geistigen, allegorischen Sinn. Die Beziehung des 3. Gebotes auf den hl. Geist, der uns die im Sabbat vorgebildete Ruhe in Gott bringt, ist nur sekundär und schließt sich an die Grundbedeutung an. Somit bleibt auch nach *Augustinus* das 3. Gebot nur seinem höheren, allegorischen Sinn nach im Christentum bestehen, was durch seine allegorische Erklärung der Schöpferruhe Gottes am 7. Tag (Gen 2,2. 3) nur bestätigt wird.

Die augustinische Auffassung und Erklärung des 3. Gebotes des Dekalogs hält sich in der theologischen Literatur des Mittelalters fast unverändert bis *Thomas* aufrecht. Durch die Scholastik wurde die Frage über das Verhältnis des Dekalogs zum Naturgesetz grundsätzlich behandelt. Allen diesbezüglichen Erörterungen liegt die Überzeugung zu Grunde: nur dasjenige, was im Dekalog zum Naturgesetz gehört, behält im N. T. seine Geltung. So wurde bald für die Lösung der Frage über die Verpflichtung des 3. Gebotes im N. T.

in diesem Gebot zwischen dem moralischen (naturgesetzlichen) und zeremoniellen Teil unterschieden, von denen nur der erste im Christentum geblieben sei. Der moralische Teil des Sabbatgebotes wird bis *Thomas* im augustinischen Sinn aufgefaßt. Bei *Alexander von Hales* finden sich die ersten Ansätze der neuen Erklärung, doch hat bei ihm, wie auch bei *Albert dem Großen* und *Bonaventura* die Autorität *Augustins* noch das Übergewicht. Aber gerade *Halensis* hat durch seine langen oft sehr unklaren Ausführungen über das 3. Gebot dem hl. *Thomas* am meisten vorgearbeitet, und somit kann er mit *Thomas* als Begründer unserer heutigen Auffassung des 3. Gebotes genannt werden. *Thomas* hat in der Frage über die Geltung des 3. Gebotes im N. T. ganz dieselbe Ansicht wie seine Vorgänger, nur den moralischen Teil dieses Gebotes erklärt er nicht mehr im Sinne Augustins als Ruhe in Gott, sondern als die Forderung des öffentlichen Kultes. Diese Forderung bleibt aber in bezug auf die Zeit naturgesetzlich ganz unbestimmt, erst durch das positive Gesetz — im A. T. durch Gott selbst, im N. T. durch die Kirche — wird sie näher umgrenzt. Das 3. Gebot bleibt nach *Thomas* nur im genannten Sinn als Naturgesetz aufgefaßt im N. T. bestehen, alles andere gehört zum Zeremonialgesetz und hat seine Geltung ganz verloren. Diese Auffassung hat sich in der katholischen Literatur bis in die neueste Zeit mit wenigen Ausnahmen erhalten[1]).

---

[1]) *Dublanchy* schreibt (Art. Dimanche in Dict. de Théol. cath. IV 1309): „L'antique précepte sabbatique, étant dans le plan divin une figure d'une réalité future, devait nécessairement être remplacé. sous la loi chrétienne par une réalité positive. Cette réalité, malgré son indétermination, est vraiment l'object d'un précepte divin médiant sur lequel l'autorité ecclésiastique n'a aucun pouvoir substantiel. — Le précepte dominical tout en relevant immédiatement de l'autorité ecclésiastique dans sa détermination pratique, lui échappe dans son princip, puisque, de droit divin, réalité figurée par l'antique précepte mosaique doit perpetuellement exister dans la loi nouvelle." Der Verfasser sagt nicht, worin diese „réalité future", die durch den Sabbat vorgebildet war, bestehe. Nach der Auffassung der altchrist-

2. Der moralische (naturgesetzliche) Teil des 3. Gebotes wurde bis Thomas in die innere Ruhe der Seele in Gott, die durch die Enthaltung von den Sünden und die Verrichtung guter Werke erlangt wird, verlegt. Wir haben in unseren Untersuchungen zu zeigen gesucht, wie diese Auffassung entstanden, sich weiter entwickelt und sich in der theologischen Literatur bis *Thomas* gehalten hat. Durch *Thomas* erst wurde in die theologische Literatur unsere heutige Auffassung des 3. Gebotes eingeführt, nach welcher der öffentliche und gemeinsame Kult im 3. Gebot gefordert wird.[2] Somit ergibt sich als ein weiteres Ergebnis dieser Studie die Tatsache, daß der katholischen theologischen Literatur der Gedanke, als ob im 3. Gebot als Naturgesetz aufgefaßt die Heiligung je eines von 7 Tagen durch die Arbeitsruhe befohlen sei, ganz fremd ist[3]).

---

lichen Literatur war der Sabbat in erster Linie das Vorbild der ewigen Ruhe im Himmel — was schon *Paulus* angedeutet —, dann aber auch der Ruhe des Gewissens hier auf Erden; sehr oft wird auch der Sabbat als Vorbild der Ruhe Christi im Grab hingestellt (Vgl. *M. Hagen*, Art. Sabbatum in Lexicon bibl. III 808). Es ist schwer zu verstehen, wie die „réalité figurée" durch die „réalité positive" ersetzt werden muß, die dann das Objekt eines göttlichen Gebotes sein soll.

[1]) Man könnte die Frage aufwerfen, ob die naturgesetzliche Forderung des öffentlichen und gemeinsamen Kultes dem alttest. Sabbatgebot wirklich zugrunde lag. — Darüber wird kaum ein Zweifel bestehen können, wenn man bedenkt, daß die Arbeitsruhe, die im Sabbatgebot vorgeschrieben war, eine heilige Ruhe gewesen ist, die Gott von seinem auserwählten Volk als ein öffentliches und gemeinsames Anerkennen seiner Oberherrschaft forderte, deshalb heißt auch der 7. Tag „Sabbat des Herrn". Durch diese feierliche Ruhe am Sabbat entrichtete das ganze Volk gemeinschaftlich seinem Gott und Herrn den gebührenden Tribut des öffentlichen Kultes. Vgl. *Suarez,* De rel. tr. II l. II c. 1 n. 5—8; *M. Hagen,* o. c. 801—807.

[2]) Ob die Arbeitsruhe als solche an je einem von 7 Tagen zum Naturgesetz gehöre und ob dieselbe im 3. Gebot als Naturgesetz aufgefaßt befohlen sei, werden wir im II. Teil näher sehen. — Hier sei noch ohne Kommentar die Ansicht *J. Hehn's* über das 3. Gebot

3. Durch die allegorische Erklärung des Sabbatgebotes wurde von selbst jede Beziehung der christlichen Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs abgeschnitten. Erst in der scholastischen Periode fing man an die Beziehung der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs zu erörtern. *Alexander von Hales* hat zuerst versucht, theoretisch diese Frage zu lösen; *Albert der Große* verneint noch entschieden, daß die Sonntagsfeier im 3. Gebot befohlen sei; *Thomas* hat durch die neue Erklärung des 3. Gebotes die wirkliche Beziehung des christlichen Sonntags zu diesem Gebot festgesetzt. Diese Tatsache findet ihre Erklärung einerseits in dem Umstand, daß *Augustinus* die theologische Literatur bis zu *Thomas* hinauf beeinflußte; anderseits aber weist die christliche Sonntagsfeier gleich bei ihrem ersten Erscheinen einen wesentlich verschiedenen Charakter als der jüdische Sabbat auf. Doch die Tatsache, daß die christliche Sonntagsfeier in der theologischen Literatur weder durch Gen 2,2. 3 noch durch das 3. Gebot des Dekalogs begründet wurde, ist nach unserem Dafürhalten ein deutlicher Beweis dafür, daß sie nicht für ein göttliches Gebot, das durch Gen 2,2. 3 oder den Dekalog gegeben worden wäre, angesehen wurde. Dieses wird durch den II. Teil unserer Arbeit über die Entstehung und Ent-

---

als Naturgesetz erwähnt. „Wie die übrigen Gebote des Dekalogs in dem in das Herz des Menschen gelegten Sittengesetz ihre natürliche Begründung haben, so der Sabbat in der von Gott im Zeitlauf abgegrenzten Siebenerperiode. Der Sabbat ist also nach alttest. Anschauung nichts Willkürliches, sondern das göttliche Gebot schärft nur das Naturgesetz ein: Gratia supponit naturam.“ (Der israel. Sabbat, Bibl. Zeitfr. II 12 S. 35). „So wie der biblische Schöpfungsbericht jetzt vorliegt, will er die Siebenerperiode als eine Art Naturgesetz einschärfen, als absolutes Metrum der Zeit, das festgelegt wurde zugleich mit der Erschaffung und Ordnung der Welt. Als Herold dieser Periode erscheint der große Messer am Himmel, der Mond, welcher in dem regelmäßigen Wechsel seiner Erscheinungsform der Menschheit das Naturgesetz der sieben Tage verkündet.“ (*J. Hehn*, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T. Leipziger semitist. St. II 5 S. 129 f).

wicklung der christlichen Sonntagsfeier näher ausgeführt und begründet werden.

4. Die Theorie *Th. Zahn's* und der anderen protestantischen Schriftsteller, daß sich in der katholischen Kirche nach *Augustinus* eine den ersten Jahrhunderten entgegengesetzte Lehre über die Sonntagsfeier entwickelt hätte, nach welcher aus dem christlichen Sonntag der durch Moses' gebotene Sabbat geworden wäre, ist, was die theoretische Lehre angeht, ganz unrichtig. Das 3. Gebot wird in der katholischen theologischen Literatur bis heute fast ohne Ausnahme auf dieselbe Weise aufgefaßt, wie es von den ersten christlichen Schriftstellern dargelegt worden ist. Dieses Gebot verpflichtet im N. T. nur seinem moralischen (naturgesetzlichen) Teil nach, was zum Zeremonialgesetz des A. T. gehört, hat keine Geltung mehr. Wir haben auch gezeigt, wie der Sonntag erst durch *Thomas* endgültig in das 3. Gebot eingeführt wurde, aber nicht als eine volle Substitution für den Sabbat, so daß nur der Name verändert worden wäre, sondern als eine nähere Bestimmung der naturgesetzlichen Forderung des öffentlichen Kultes, die aber nicht wie im A. T. durch Gott, sondern durch die Kirche erfolgt ist. Inwiefern die christliche Sonntagsfeier praktisch dem jüdischen Sabbat nachgebildet wurde, werden wir im II. Teil dieser Arbeit näher untersuchen.

Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg

(Taufe, Firmung und Kommunion)

Von Dr. **Heinrich Mayer**—München

(Erster Artikel)

Vorbemerkung: Die Handschriften der Münchener Staatsbibliothek sind mit C. l. m. (Codex latinus Monacensis), die dort befindlichen gedruckten Quellen mit St. B. (Staatsbibliothek), die Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien mit CVP (Codex Vindobonensis Palatinus) bezeichnet. Alle anderen Bibliotheken sind mit vollem Namen mitgeteilt.

Einleitung

Die Entwicklung der Ritualien in der Salzburger Kirchenprovinz

1. Die Handschriften[1])

Pontifikalien des 9.—12. Jahrh. — Spätere mittelalterliche Pontifikalien Ritualien des 11. und 12. Jahrh. — Spätmittelalterliche Ritualien

In einer Vorgeschichte der späteren Ritualien kann nur von jenen liturgischen Denkmälern die Rede sein, in denen sich Vorschriften und Formeln der Sakramentenspendung gesammelt finden. Einzelne in den Handschriften zerstreute Riten werden deswegen erst bei den einzelnen Kapiteln zur Behandlung kommen. Aber auch die Missalien müssen an dieser Stelle übergangen werden. Wohl ist die Einfügung der am Karsamstag gespendeten Taufe nebst der sich anschließenden Firmung und Kommunion in unsere

[1]) Vgl. *Franz,* Die kirchl. Benediktionen, S. XXIV ff.

älteren Meßbücher ein Erbe der karolingischen Sakramentarien und Stücke aus den Ordines Romani wurden selbst noch in das Sacramentarium Gregorianum aufgenommen und in den Missalien weiterhin abgeschrieben. Es geschah dies aber in solcher Unvollständigkeit und Kürze, daß das Missale in der Folge wohl nie mehr als Vorlage für die Spendung der Sakramente gedient hat. Wie es in jenen Stücken auf den römischen Ordines beruhte, wollte es dieselben auch später nicht ersetzen. Gelegentlich wurde ausdrücklich auf sie verwiesen[1]). An der Weiterentwicklung der betr. Riten und der Ritualien nimmt das Missale wenig Anteil, bis diese Stellen gegen Ende des Mittelalters überhaupt daraus verschwinden[2]).

Mehr dem Begriff eines Rituales nähern sich jene Bücher, die für bischöfliche Kirchen die Pontifikalhandlungen enthielten. Ihr Inhalt gehört zur Familie der Ordines romani, meist in der gereiften Form, die als Ordo romanus vulgatus bekannt ist. Diese Sammlung, die schon in karolingischer Zeit nachweisbar ist[3]), wurde im 11. Jahrhundert in vielen schönen Abschriften zuweilen vollständig, meist aber bruchstückweise und keineswegs stets zum liturgischen Gebrauch[4]) an den größeren Kirchen verbreitet[5]). Wurden

---

[1]) ZB. c. l. m. 6421 f. 104v u. ö.

[2]) Hieher gehören u. a. das Freisinger Sakramentar c. l. m. 6421 s. X 2° f. 107v—110v: ferner der ebenfalls aus Freising stammende Kodex der Bamberger kgl. Bibliothek liturg. 2 s. X f. 61v ff; c. l. m. 23261, von B. Ellenhart 1051 an St. Andreas in Freising geschenkt, f. 65 f: c. l. m. 23063 s. XII f. 66 (Salzburg); 23061 s. XIV f. 64 (Regensburg). — Das im fürstbisch. Priesterseminar in Brixen befindliche Sakramentar s. XI hat in Alamannien seine Heimat, wurde aber schon im 12. Jahrh. in der Gegend von Brixen benützt. Es ist von *Tinkhauser* in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1853 (XXXV) S. 3 ff beschrieben, wo auch der darin befindliche Taufordo abgedruckt ist (S. 21 ff).

[3]) S. Katholik 1889 I 626 (*Bäumer*); *Ad. Franz,* Rituale von St. Florian S. 6 und Anm. 3.

[4]) ZB. die schön aber klein geschriebenen Kodices liturg. 53 und 54 der kgl. Bibliothek in Bamberg.

[5]) Die vollständigste Ausgabe ist bis jetzt die von *Hittorp*, de

in diese so entstandenen Pontifikalien noch andere einzelne Riten zur Sakramentenspendung aufgenommen, so war damit die nächste Bestimmung derselben schon überschritten und der Übergang zu den gleichzeitigen Klosterritualien und den späteren Agenden angebahnt. In diese Gruppe gehören:

1) C. l. m. 14510 s. IX 4°, früher St. Emmeran f. 30—75, Regensburger Pontifikale. Die Regensburger Herkunft ist durch die Litanei f. 40 f sichergestellt, in der Emmeran, Kaiser Ludwig, Papst Eugen (II) und Bischof Baturich (824—827) erwähnt werden[1]. In des letzteren Regierungszeit muß der Kodex inhaltlich entstanden und damals oder nicht viel später geschrieben worden sein Inhalt[2]):

f. 30—39v. Ordo processionis ad ecclesiam sine ad missam. Primum omnium . . . = Ordo romanus I cap. 1 (bei *Mabillon*, Mus. It. II (1689) S. 3—16; MSL 78. 937—948).

f. 39—41v. In festis diebus quando laudes . . . f. 40. Incipiunt laudes . . . (Litanei).

f. 41—42v. Ordo qualiter diligentia agitur Romae ecclesia s. petri. Vespera finita . . .

f. 42. Inc. ordo librorum catholicorum qui in ecclesia romana ponuntur. In anni[3]) circulo ad legendum. Inprimis in septuagesima . .

f. 45—53. Incipit ordo uel denuntiatio ad electos . . . Scrutinii diem dilectissimi . . . = OR VII, zum größten Teil in der Fassung bei *Mabillon*, Mus. It. II 77—82 (incl. n. 9); MSL 78. 994—999; doch sind die Gebete meist ausführlicher; das griechische Symbolum fehlt; der Abschnitt schließt cum reliquo officio (bei *Mabillon* pertinentes); *Hittorp* hat mehr Abweichungen.

f. 53—f. 59. Inc. ordo a dominica mediana . . . Igitur ad omnia = OR I cap. 4—7 bei *Mabillon* l. c. 18—28 (bis tantum prima) MSL 78. 950—958.

---

divinis catholicae ecclesiae officiis Köln 1568 S. 1—160; hier wird stets nur diese Ausgabe zitiert; eine 2. erschien Rom 1591.

[1]) f. 40. Incipiunt Laudes. ter exaudi Christe. Domno nostro eugenio a deo decreto summo pontifici et uniuersali papae uita usf.

[2]) Durch die folgende ausführliche Inhaltsangabe soll bewiesen werden, daß die Handschrift nicht nur eine Abschrift des Ordo rom. sein will, sondern hier mit Recht unter die Pontifikalbücher eingereiht ist.

[3]) Im Kodex *anno*.

f. 59v. Denuntiatio cum reliquiae sanctorum ponendae sunt = *Hittorp* 108.

f. 59v—61. Ordo, quomodo ecclesia debeat dedicari. Primitus enim . . . Wiederholte Bezugnahme auf das „Sacramentorum".

f. 61v. Item ordo quomodo in s. romana ecclesia reliquiae conduntur. Vgl. *Hittorp* 129.

f. 63. Ordo quattuor temporum . . . = Schluß des OR IX bei *Mabillon* l. c. 63 f; MSL 78. 1007 f; vgl. *Hittorp* 30.

f. 64—70. Ordo de sacris ordinibus. Die niederen und höheren Weihen sind kurz gefaßt. Vgl. *Martène* II 369 (Ordo IV).

f. 70. Ad pontificem ordinandum; ebenfalls sehr kurz.

f. 71v—75. Benedictio domus — crucis — super principem — regalis — super aquam feruentem — putei noui — Oratio super fontem ubi aliqua negligentia contigit — Oratio super uasa reperta in locis antiquis — Ben. quibuslibet uasorum.

Die Handschrift macht stellenweise, bes. auf den die Ordination enthaltenden Blättern, den Eindruck des Gebrauches.

2) K. k. Hofbibliothek in Wien 1830 s. XI klein 2°. Salzburger Pontifikale. Aus dem Inhalt[1]):

f. 1—4v. Sabbato sancto paschae ueniant . . . Taufe und Firmung am Karsamstag, ohne Erwähnung der Kommunion.

f. 5—9. Ordo ad reconciliandos poenitentes. Sedente pontifice . . . = *Hittorp* 51—56 mit Kürzungen.

f. 15—35v. Inc. ordo ad dedicandam ecclesiam. Im ganzen = *Hittorp* 108—128.

f. 35v—42. Ordo qualiter in romana ecclesia sacri ordines fiunt. Postquam . . . = *Hittorp* 88—95 mit Weglassung des Anfangs (*Hitt.* 87 f) und Hinzufügung der Orationes pro ipsis ad missam (f. 42).

f. 52v—53. Ad clericum faciendum. Im ganzen = *Hittorp* 85 f, zum Teil anders geordnet.

f. 65—71v. Inc. ordo in agenda mortuorum. Cum igitur . . . mit Beichte, Kommunion u. Rekonziliation, ohne Ölung; Beerdigung.

f. 71v—73v. Hic inc. ordo ad ungendum infirmum. Etwas später von anderer Hand geschrieben.

Zur Bestimmung des Rituales vgl. f. 15v die Litanei mit Ruodpert, Corbinian, Juliana, Erintrudis.

---

[1]) In folgendem beschränken sich die Inhaltsangaben auf diejenigen Stücke, die zu dem Thema in Beziehung stehen.

3) Kgl. Bibliothek in Bamberg, liturg. 58, s. XII, klein 2⁰. Salzburger Pontifikale.

f. 1—6. Ordo in romana ecclesia qualiter sacri ordines fiant. Im ganzen = *Hittorp* 87—95.

f. 18ᵛ. Feria quinta maioris ebdomadae ... (Rekonziliation).

f. 54ᵛ. Ordo Baptisterii Sabbato sancto Pasche (Taufwasserweihe mit dem letzten Teil des Taufritus).

f. 62ᵛ. Ordo ad nuptias benedicendas (Brautmesse).

f. 82. Firmung (s. u. 2. Kap.).

Die Salzburger Provenienz erhellt aus f. 37 (bei der Bischofsweihe: Uis sancte ecclesie salisburgensi michique et successoribus meis fidem et subiectionem exhibere?) und f. 70 (Rudbertus). Die Handschrift enthält bes. bei der Ordination ergänzende gleichzeitige Randbemerkungen. Vgl. *Leitschuh,* Kat. d. Hdschr. d. k. Bibl. z. Bamberg I 1,204.

4) Bibliothek in Vendôme, ms. n. 14: Pontificale Juvavense sive Salisburgense. s. X 4⁰ (312 : 234 mm):

f. 1. Inc. ordo romanus ad clericum faciendum. Manda Deus benedictionem tuam ...

f. 134ᵛ. Ordo penitentis.

f. ? Inc. obsequium circa morientes.

S. Catalogue général des manuscrits ... Departements t. III S. 398. Diese und eine Pariser Handschrift (Bibliotheca regia n. 3866) werden von *Martène* I im Syllabus ritualium angeführt und öfters, aber meist ohne Unterscheidung zitiert:

I 255 (cap. 2 ordo 11) Firmung: Vindoc.
I 554 (c. 4 o. 11) Messe.
II 161 (c. 7 o. 12) letzte Ölung.
397 (c. 8 o. 8) Ordination.
407 (c. 8 o. 9) Ordination.

Die Pariser Handschrift ist in den Katalogen der Pariser Bibliotheken nicht zu finden.

5) K. k. Hofbibliothek in Wien cod. 1817, s. XII 2⁰. Passauer Pontifikale.

f. 10—16ᵛ. Ordo in capite ieiunii = *Hittorp* 24—30.

f. 17ᵛ—18. Inc. ordo uel denuntiatio scrutinii = *Hittorp* 31, wovon aber nur der Anfang wiedergegeben ist; nach einer kursorischen Zusammenfassung folgt:

f. 18. Inc. ordo a dominica mediana = *Hittorp* 41.

f. 28ᵛ. Feria quinta maioris hebdomadae = *Hittorp* 51.

f. 46v. Item ordo de sabbato sancto = *Hitt.* 67, mit eingeschobenen Traktaten f. 54, f. 57 und f. 59v.

f. 76. Oratio ad capillaturam incidendam = *Hitt.* 85.

f. 78—87v. Ordo qualiter in romana ecclesia sacri ordines fiunt = *Hittorp* 87—95.

f. 128v. Oratio ad sponsas benedicendas.

f. 129v. Ordo excommunicationis... dabei f. 132v. Leo episcopus seruus seruorum dei dilectissimis fratribus et filiis archiepiscopis atque suffraganeis eorum abbatibus et monachorum congregationibus in frantia conmanentibus salutem perpetuam. Indicatum est...

f. 135. Ordo qualiter episcopus in romana ecclesia ordinetur = *Hitt.* 97.

f. 177. Inc. ordo ad regem benedicendum; in demselben f. 183v die Laudes Christus uincit...

Vgl. zu der Handschrift *Denis,* Codices mss. theol. bibl. Pal. Vindob. I n. 811.

Die Vermutung der Passauer Herkunft beruht auf den Laudes f. 183, wo es heißt Exaudi Christe. Omni clero patauiensis ecclesie uita et uictoria. Außerdem ist Papst Silvester II († 11. Mai 1003) und König Heinrich (II, gewählt 6. Juni 1002) genannt. Deswegen und wegen der Schrift glaubt *Denis* (l. c. I Sp. 2940) dieses Stück für älter als den Kodex halten zu müssen. Nun sind aber die Laudes in den Text eingefügt, so daß die erste Zeile f. 183v noch zum Kontext gehört. Die Laudes scheinen mir also eine Kopie zu sein und die Beibehaltung der ecclesia patauiensis durch den Kopisten läßt erst recht vermuten, daß die Handschrift tatsächlich in Passau entstanden ist.

6) C. l. m. 21587 s. XI 4⁰ (18×26 cm), früher in Weihenstephan; Freisinger Pontifikale, zugleich Rituale.

f. 1—12v. Ordo baptisterii, qualiter infantes cathezizandi sunt uel baptizandi. Vollständiger Taufordo mit Kommunion und Firmung. Zwischen f. 5 und 6 ist eine Lücke.

f. 13. Ordo ad capillos tondendos. Vgl. *Hitt.* 85.

f. 16. De quattuor temporibus = *Hitt.* 30. Ebd. In mense martio (betr. der Samstage „mit 12 Lektionen").

f. 18. Benedictio ad stolas uel planetas (bei der Priesterweihe) = *Hitt.* 91.

f. 18v. Inc. epistola beati Ysidori episcopi de officiis...



f. 20. Canon sancti Theodori episcopi ... = *Hitt.* 93, aber ausführlicher, auch In monachi ordinatione .. In abbatis ordinatione.

f. 20v. Quod ordinationes clericorum certis temporibus fieri debeant.

f. 21. De ordinibus presbyterorum et reliquorum ordinum.

f. 22—33v. Ordo qualiter in romana aecclesia aecclesiastici eligendi sunt et consecrandi = *Hitt.* 88v—95 mit Weglassung römischer Lokalbeziehungen und manchen unwesentlichen Abweichungen. f. 23v. Ordinatio cantorum.

f. 34. Quod nolentibus clericis et populis nemo debeat episcopus ordinari. Nullus inuitis ...

f. 35v. Decretum quod clerus = *Hitt.* 95.

f. 38v. Ordo qualiter ordinetur episcopus, meist = *Hittorp* 97 ff.

f. 55v. Ordo ad abbatem benedicendum = *Hitt.* 139. Am Rand ungefähr gleichzeitig drei Fragen u. das Obedienzversprechen.

f. 168 bricht der Text ab in dem Ordo ad succurrendum his qui a demonio vexantur. Es folgen noch zwei obsequia circa morientes mit Beerdigungsritus bis f. 191.

Die Handschrift war früh in Weihenstephan (s. die aus dem 12. Jahrh. stammende Randbemerkung f. 1v: Iste liber pertinet ad s. stephanum wihensteven), und stammt sicher aus Freising; Korbinian in der Litanei der Kirchweihe f. 91, und bei der Abtweihe f. 56 die Randnote: Ego N illius loci indignus abbas promitto domino N frisingensis ecclesie uenerabili episcopo eiusque successoribus canonice subst[itue]ndis fidem et obedientiam [sec.] regulam b. Benedicti [co]ram domino et sanctis eius.

7) C. l. m. 6425 s. XI 4⁰ (18×26 cm), 262 Bl. Freisinger Pontificale.

f. 14v—16. Ut in capite quadragesimae ... Ex concilio Agathensi. In capite quadragesimae omnes publice poenitentes ... Das Responsorium hat Neumen.

f. 16—32. Inc. ordo qualiter sacerdotes plebem sibi commissam tempore poenitudinis suscipere debeant et reconciliari. Ist ausführlicher als *Hitt.* 24 ff.

f. 32—55v. Denuntiatio scrutinii ... mit vollständiger Darstellung der Skrutinien. Im ganzen = *Hittorp* 31—41, mit verschiedenen Abweichungen[1]); s. Anhang I.

f. 56. De mysteriis sacri baptismatis. In illo officio ...

---

[1]) So auch bei den folgenden Parallelen.

f. 57. De uerbis graecis.

f. 60v. Inc. Ordo a dominica mediana = *Hitt.* 41.

f. 73v. Ipsa feria V maioris ebdomade . . . = *Hitt.* 51. (Mit Neumen).

f. 97—113. Ordo de sabbato sancto . . . = *Hitt.* 67—75[1]). f. 103v—104v sind Glaubensfragen eingeschoben: Item de fide sanctae trinitatis. Item quomodo credis? . . .

f. 113—116. Ordo confirmationis = *Hitt.* 75—77.

f. 119v. Sabbato infra albas = *Hitt.* 80.

f. 123—125. Ordo de sabbato sancto pentecostes = *H.* 90.

Im übrigen enthält der Kodex den Ritus der Kirchweihe (f. 130), eine Erklärung der Messe (f. 155). Eklogen zum Ordo romanus (f. 173), den Kanon (f. 198), einen Traktat über die priesterlichen Gewänder aus *Rhabanus Maurus*, de inst. cler. (f. 203) und Benediktionen.

Die Herkunft ergibt sich aus dem Gebet für Bischof Egilbert und die congregatio s. Mariae f. 107v[2]).

Auf f. 54 und 55 stehen ungefähr gleichzeitige ergänzende Randbemerkungen wohl von anderer Hand (s. u. 1. Kap. S. 46 f).

Die Handschrift macht teilweise den Eindruck, daß sie viel benützt wurde[3]), bes. in den Kap. 1 und 4 behandelten Abschnitten.

---

[1]) Seite 69 und 70 sind in der von mir zitierten Ausgabe des Hittorp'schen Werkes ausgelassen.

[2]) Precamur ergo te domine, ut nos famulos tuos, omnem clerum et deuotissimum populum una cum papa nostro ill. et gloriosissimo rege nostro N eiusque nobilissima plebe nec non et antistite nostro EGILBERTO (in Goldschrift) cum omni congregatione sanctae Mariae quiete temporum concessa in his paschalibus festis conseruare digneris. Per . . .

[3]) Von f. 15 an ziemlich gut erhalten (tempus penitudinis): f. 32—55 bedeutend stärker fleckig und mehr abgenützt (Taufvorbereitung); f. 56—61 gut erhalten; fast ebenso f. 73—78 (Gründonnerstag); stärker abgenützt f. 79 und 80 (Absolutionen); durch bes. gute Erhaltung zeichnen sich aus f. 99—104 (Glaubensfragen). Der 2. Teil des Kodex (von f. 128 an) ist besser erhalten als der erste; einzelne Teile, bes. Benediktionen ausgenommen.

An die genannten liturgischen Bücher schließen sich formell die spätmittelalterlichen Pontifikalien an mit Weiterbildungen einiger in den Ordines romani enthaltener Riten, die jetzt aber aus der Verbindung mit dem Kirchenjahr und aus dem verknüpfenden Texte losgelöst erscheinen. Einen Übergang bildet:

8) K. k. Studienbibliothek in Salzburg cod. V 1 H. 175, S. 175, S. XII/XIII, 2°. Pontifikale wohl aus Salzburg. Aus dem Inhalt:

Ordo ad capillaturam incidendam.

Bischofsweihe.

Ordo qualiter sacerdotes uel diaconi uel subdiaconi seu ceteri in ecclesiasticum gradum eligendi et consecrandi sunt. Archidiaconus sine casula . . .

Ordo in cena domini . . .

Benedictiones (Altar), Ordinatio abbatis, Consecratio s. uirginis — uidue — abbatissae — ecclesie.

Inc. ordo ad benedicendos siue confirmandos pueros.

9) K. k. Hofbibliothek in Wien, cod. 1816, s. XV, 2°, 96 Blätter. Passauer Pontifikale.

f. 4. Incipit ordinarius Episcoporum secundum ritum Romane ecclesie fideliter directus et correctus pro ecclesia Patauiensi uel alterius ecclesie cui placebit . . .

f. 42v. Ordo ad pueros confirmandos.

f. 43. Ordo ad clericum faciendum.

f. 44. Ordo, qualiter sacri ordines celebrantur.

f. 70. Reconciliatio penitencium.

10) St. Paul in Kärnten, cod. 27. 1. 6 (Hospitalensis), s. XV, 2°, cartac. Pontifikale aus Spital.

Enthält Firmung (f. 1), Tonsur und Ordines (f. 1v), Taufe (f. 97v), Krankentaufe (f. 103v) und Heidentaufe (f. 104).

11) C. l. m. 27236, s. XV/XVI, 2°, membr. Freisinger Pontifikale. Sehr ausführlich; die Handschrift übertrifft damit den ungefähr gleichzeitig (1485) in Rom erschienenen Liber pontificalis[1]). Am Rand erläuternde zum Teil kolorierte Federzeichnungen.

Enthält die Weihen (f. 1), Degradation von Klerikern (f. 13v), Bischofsweihe (f. 14) und Benediktionen (f. 21).

---

[1]) Die Neuauflage von 1497 in der St. B. Inc. c. a. 3524, 2°.

12) Bibliothek des Geschichtsvereins für Kärnten in Klagenfurt[1]), cod. 8/13, s. XVI (von 1556)[2]), 2⁰. Pontifikale von Gurk.

f. 2. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. Inc. ordo qualiter sacri ordines celebrentur. •Mense marcio prima sabbatorum . . .

f. 5. Sequitur ordo ad pueros consignandos.

f. 6v. Ordo ad clericum faciendum bis: ad subdiaconos (incl.).

f. 14v. Notandum quod lecta epistola . . . über die Stellung der Weihen in den Samstagsoffizien.

f. 15. Ad dyaconos.

f. 19. Presbyteri ordinandi . . .

13) Brixen, Priesterseminar, cod. 117, s. XVI in., 2⁰. Brixener Pontifikale. S. *Wickhoff,* Beschreibendes Verzeichnis der illum. Handschriften in Österreich, Bd. 1, *Tietze*, Tirol, n. 35.

Unter die Pontifikalriten mischten sich, wie es auch bei einigen der beschriebenen Handschriften der Fall ist[3]), zuweilen Formulare für den Bedarf der pfarrlichen Seelsorge. Indes bilden sich die eigentlichen Ritualien in den Klöstern und Kollegiatkirchen aus. Aus diesen Klosterritualien haben sich die Pfarrgeistlichen ihre dürftigen Notizen geholt und später die Bischöfe ihre Agenden zusammenstellen lassen[4]). Einige jener Ritualien sind wohl aus den alten Pontifikalien, bezw. dem Ordo Romanus, hervorgegangen und bilden so für die sonst abbrechende Entwicklung ein Bindeglied; das ist zB. die Bedeutung des Rituals von St. Florian; zum größeren Teil sind es aber Formulare, die sich in der Hauptsache auf die Karolingerzeit zurückverfolgen lassen[5]). Dabei war man bemüht, möglichst lange etwas von der Feierlichkeit der alten Pontifikalriten zu bewahren und verbrämte die bescheidenen liturgischen Handlungen gerne mit Formeln

[1]) Museum Rudolfinum.

[2]) Mit einem Exlibris des Bischofs von Gurk von 1556.

[3]) S. o. S. 763 Nr. 2 (C. Vind. Pal. 1830) u. 764 Nr. 4 (C. Vendôme 14).

[4]) S. *Franz,* Das Rituale von St. Florian S. 11.

[5]) Beispiele bei *Martène,* De ant. eccl. cath. ritibus.

aus dem Sacramentarium Gregorianum oder dem Ordo romanus vulgatus. Hieher gehören:

14) C. l. m. 6427 s. XI, 4⁰, 157 Bl.

f. 1—100. Kapitel und Orationen, f. 101—157. Rituale vom Dom in Freising.

f. 116ᵛ. Incipit ordo ad baptizandos infantes. Sabbati uero .. Vollständiger Taufordo.

f. 129. Sabbato infra albas albati qui . . .

f. 139. Inc. ordo de uisitatione et poenitentia et reconciliatione infirmorum.

f. 134. Ordo ad ungendum infirmum. Antequam unguatur . . .

f. 149v. Inc. ordo in agenda mortuorum Cum igitur . . .[1])

Korbinian wird f. 82 f mit Vigil gefeiert und steht f. 123 in der Litanei. Den Schluß bildet f. 157 und 157ᵛ ein Verzeichnis der Freisinger Bischöfe bis Ellenhard mit Bemerkungen über die von ihnen erworbenen Kirchengüter, nebst Jahresangaben. Letzter Eintrag (unter Ellenhard): Impetrauit ab eadem (marchia Historia) C hubas apud Litaba a. d. MLXXIV. — Die Handschrift ist für eine Kollegiatkirche bestimmt.

Fragmente enthalten: 15) C. l. m. 6426 s. X (XI), 4⁰, Sammelkodex aus Freising.

f. 73. Ordo ad uisitandum infirmum siue unguendum. Dazu die Bemerkungen f. 72ᵛ Hec est unctio . . .

Wegen der Freisinger Herkunft s. f. 84v: Sermo in dedicatione s. mariae et s. corbiniani; f. 161v: Sermo in natiuitate s. mariae virginis et s. corbiniani conf. Wohl ebenfalls für das Domkapitel bestimmt.

Und 16) C. l. m. 6428 s. XI, 4⁰. Missale; vorher von anderer Hand.

f. 3v. Ordo ad poenitentiam dandam. Vgl. c. l. m. 6425 f. 16ᵛ (s. o. S. 766 Nr. 7).

17) C. l. m. 16401 s. XII, 4⁰. Rituale des Augustiner-Chorherrenstiftes St. Zeno bei Reichenhall.

f. 6v. Ordo sacri Baptismatis. Ut primum . . . Vollständiger Taufritus.

[1]) Vgl. CVP 1830 f. 65ᵃ (s. o. S. 763 Nr. 2).

f. 14. Ordo ad baptizandum infirmum. Masculus . . .
f. 16. Inc. ordo ad uisitandum egrotum. Cum ungendus . . .
f. 26v. Ordo in agonia.
f. 81v. Sabbato sancto hora VII . . .
f. 109. Benedictio super feminam post partum.
f. 109v. Ad introducendas mulieres.

Die Handschrift ist für St. Zeno geschrieben: f. 53v. St. Zeno in Majuskeln geschrieben; s. 1 oben am Rand: Iste liber est s. Zenonis hallae; vgl. das Gedicht an St. Zeno auf der letzten Seite; beides s. XII.

18) Bibliothek des Geschichtsvereins für Kärnten in Klagenfurt, cod. 6/4 s. XII, klein 4⁰. Rituale aus dem Benediktinerkloster Millstadt (St. Salvator) (?).

f. 1v. Benedictio ad ingressum mulieris.
f. 4v. Erster Teil eines Taufordo. Vocantur ante ecclesiam . . .
f. 8. Ordo in purificatione.
f. 10v. Inc. ieiunii (sic!). Benedictio cinerum.
f. 11v. In die palmarum.
f. 14. Benedictio ignis in cena domini. — Ben. ignis in sabbato sancto.
f. 14v. In sabbato sancto ben. cerei.
f. 16v. Taufwasserweihe.
f. 19. Letzter Teil des Taufritus.
f. 20v. Krankentaufe.
f. 22v. Oratio ad confirmandum (s. u. 2. Kap.).
f. 24. Inc. ordo ad clericum faciendum.
f. 25. Inc. ordo ad monachum faciendum.
f. 31—42. Beichte: Cum uenerit aliquis ad sacerdotum confiteri peccata sua . . .
f. 42. Inc. ordo ad uisitandum infirmum.
f. 64v ff. Benediktionen.

Die Handschrift gehört, wenn nicht nach Millstadt, wo sie sich früher befand, doch sicher in unser Gebiet und zu einem Benediktinerkloster. In der Litanei f. 51v stehen Maiolus, Urdilo, Ruodbert, Erintrudis[1]).

[1]) Das Rituale von Oberaltaich, c. l. m. 9563 s. XII gehört nach Maßgabe der Litaneien, in denen f. 13 und f. 35v Maria, Petrus und Afra (f. 13 auch noch Mathias) durch Majuskeln hervorgehoben sind, zur Liturgie der Diözese Augsburg.

So spärlich bis zum 13. Jahrhundert die Reste der einst vorhandenen Ritualien sind, so reich ist der Bestand aus den letzten Jahrhunderten des Mittelalters. Nur einige der bemerkenswerteren und von mir benützten Ritualien sollen hier mitgeteilt werden. Auch jetzt noch ist die große Mehrzahl derselben in Klöstern entstanden und wurde von da aus in der Seelsorge benützt. Wer diese Art Handschriften kennt, weiß, mit wie viel Willkür das im Ganzen allen gemeinschaftliche liturgische Material darin behandelt ist. Ich halte mich in ihrer Gruppierung an die klösterlichen Familien, weil ich glaube, daß dieses der einzige Weg sein wird, auf dem man einmal nach Veröffentlichung vieler auswärtiger Klosterritualien auch in diese Literatur einige Ordnung bringen kann. Auf die Sakramentsriten hat die verschiedene Heimat indessen einen weit geringeren Einfluß, als man nach Analogie anderer liturgischer Bücher, besonders der Breviere, erwarten sollte.

Benediktiner. In diese Gruppe gehört

19) aus der vorigen Periode c. l. m. 8271 s. XII, 4° membr. „Breviarium“ aus Michelbeuern: Antiphonen und Orationen, von f. 140 an Benediktionen. f. 159 Taufwasserweihe, f. 162v Taufe.

20) C. l. m. 17424 s. XV, 4° membr. Rituale aus Scheiern: Taufe und letzte Ölung. Die Litanei weist nach Augsburg.

21) C. l. m. 1074 s. XV (f. 170 ff; letzte Jahreszahl 1468): Ordo breuiarii et missalis monasterii Weihenstephan. f. 159 Krankenkommunion, f. 160 l. Ölung, f. 161 Ordo commendacionis animae.

Zisterzienser.

22) C. l. m. 2770 s. XV, 8° membr. Rituale aus Aldersbach. f. 10v l. Ölung; f. 16a Benedictio sponsi et sponsae.

23) C. l. m. 2775 s. XV, 8° membr. Rituale aus Aldersbach. Drei Taufriten, für Knaben, Mädchen und Kranke; letzte Ölung; Ben. sponsi et sponsae; dann. Ben.

breuis amorem (!) s. Johannis; Karena; f. 45 in Kursivschrift (s. XV) eine Kopulation. — Die Litanei weist nach Regensburg.

24) C. l. m. 2776 s. XV, 8⁰ cart. Rituale aus Aldersbach. Drei Taufriten, wie c. l. m. 2775; l. Ölung; ad introduc. sponsum ad sponsam; Karena (Qualiter sunt expiendi . . . wie c. 2775). — Passauer Litanei.

Augustiner.

25) C. l. m. 7773 s. XIV 8⁰ membr. obsequiale sacerdotale aus Indersdorf. f. 13 Inc. ordo s. baptismi in sabbato sancto (s. u. 1. Kapitel); f. 19v Ad caticuminum ex pagano faciendum; f. 21v Visitatio infirmi.

26) C. l. m. 7837 s. XV, 12⁰ cart. Rituale aus Indersdorf. f. 29 Taufe; f. 37v Krankentaufe; f. 39 Taufwasserweihe (kürzeres und längeres Formular); f. 57 Sollempnisatio nuptiarum (deutsch); f. 75 l. Ölung. — Jahreszahlen 1484 und 1490 (f. 170 und 165v).

27) C. l. m. 1845 s. XV, 4⁰ cart. f. 142—166. Rituale aus St. Nikolaus (Passau). f. 147 l. Ölung.

28) Universitätsbibliothek in Innsbruck n. 370 s. XIII/XIV. „Benedictionale" aus dem Augustinerinnenkloster Hallthal bei Brixen. f. 18 Inc. ordo ad uisitandum infirmum; f. 23 Inc. obsequium circa morientes. Üb. die Miniaturen s. *Wickhoff* Illum. Handschriften I *Tietze*, Tirol n. 201.

Prämonstratenser.

29) C. l. m. 17028 s. XIV, 8⁰ membr. Rituale aus Schäftlarn. f. 3 Inc. ordo baptisterii; ad deponendas albas; l. Ölung; f. 23v Karina; Ad sponsum et sponsam (Ben. spons.).

30) C. l. m. 17029 s. XV (a. 1460), 12⁰ membr. Rituale aus Schäftlarn. Taufe; Ben. ad deponendas albas; [Ben. spons.] wie c. l. m. 17028.

Ritualien unbestimmter Herkunft.

31) K. k. Studienbibliothek in Salzburg V 2 F 61 s. XIV, 2⁰. Enthält Exequien für ein Kloster oder Stift, Präfationen, Missale; im 2. Rituale: Inc. ordo cathezizandi; Krankentaufe; Cum ungendus est infirmus. — Die Litanei

am Sterbebett läßt wenigstens auf die Salzburger Provinz schließen.

32) Bibl. St. Paul in Kärnten 27. 4. 36 (Hosp.) s. XIV (a. 1310 auf f. 60v) f. 1 Taufe; f. 40 Ordo ad uisitandum infirmum. In der Litanei f. 42v Ruodbert, Paternian (?), Erintrud.

33) C. l. m. 21004 s. XIV, 8⁰ Taufe (s. u. 1. Kap.), Krankentaufe, Karena, letzte Ölung. — In der Litanei f. 49v Rupert, Korbinian. — Später kam die Handschrift ins Kl. Tierhaupten (Ex libris von 1667).

34) C. l. m. 23645 s. XV (1420 am vorderen Einschlag und f. 43v), 8⁰ membr. Taufe, f. 33v l. Ölung, f. 37 Ben. sponsi et sponsae. — Geschr. von Joh. Trappeysen für Mert von der albn, derzeit pfleger zu Haunsperg; Salzburger Litanei; mit primitiven Federzeichnungen Krankenkommunion f. 33v).

35) C. l. m. 23329 s. XV, 12⁰. Drei Taufordines; Ben. super sponsum et sponsam; Ben. thalami; Kopulation: Sequens forma . . (ganz kurz). Die Diözese ist nicht zu bestimmen; hier aufgenommen wegen der auffallenden Ähnlichkeit mit c. l. m. 2775 u. 2776 (s. o. S. 772 Nr. 23 u. S. 773 Nr. 24).

Diözesanritualien in Klöstern:

36) C. l. m. 1127 s. XV, 8⁰ Rituale aus Metten: Inc. obsequiale siue benedictionale sec. chorum Ratisbonense. Vgl. S. 777 Nr. 11).

37) C. l. m. 12474 s. XV (1495), 8⁰ Rituale aus Raitenbuch. Obsequiale seu benedictionale Sec. eccl. Et diec. Frisingensem. Vgl. S. 776 Nr. 1.

2. Die offiziellen gedruckten Diözesanritualien[1])

Vorgeschichte — Die ältesten gedruckten Ritualien — Reformen des 16. Jahrh. — Die Provinzialagende — Angeblich römische Ritualien — Das Rituale Romanum

Vorgeschichte

Die bischöflichen Behörden hatten der in ihren Diözesen herrschenden liturgischen Willkür sehr lange zuge-

[1]) Vgl. *Franz*, Die kirchl. Benediktionen S. XXX ff.

sehen, ehe sie sich zur Einführung offizieller Diözesanritualien entschlossen. Den vorhandenen Resten nach wäre dieser Schritt mit der Einführung der Buchdruckerkunst ungefähr zusammengefallen. Allerdings gehen verwandte Bestrebungen schon etwas weiter zurück. Was man zunächst für erstrebenswert hielt, war nämlich ein für die ganze Provinz geltendes Rituale. Ob die Anstrengungen, die man auf den Provinzialsynoden von 1418 und 1456[1]) machte, zu einem greifbaren Ergebnis führten, ist nicht bekannt. Von Diözesanagenden war dabei noch nicht die Rede.

Bescheidener lautete der in Mühldorf 1490 geäußerte Wunsch, daß jeder Pfarrer eine korrekte Agende besitze[2]). Inzwischen waren aber zwei Diözesen mit dem guten Beispiel vorangegangen. In Passau wurde eine Visitation vorgenommen, und die Synode von 1470 beauftragte die Visitatoren, über die Einheitlichkeit der Sakramentenspendung, der Missalien und Agenden Untersuchungen anzustellen und die geeigneten Maßregeln zu ergreifen[3]). Ist hier von dem Ergebnis nichts bekannt, so hatte eine ähnliche Untersuchung in der Freisinger Diözese[4]) zur Folge, daß zwischen 1475 und 1480 an die Pfarrer oder wenigstens an die Dekane die Vorschriften über die Spendung der Sakramente wohl in kurzer Zusammenfassung herausgegeben wurden[5]). Diese „*carta*“, mag sie nun geschrieben oder gedruckt gewesen sein, wird als Vorläuferin der ersten gedruckten Agende zu betrachten sein.

---

[1]) S. u. S. 781 f.

[2]) Avisamenta in conc. prov. prosequenda, *Dalham* l. c. 243.

[3]) Syn. Pat. 1470 c. 41 bei *Hartzheim* V 486: . . . committemus visitatoribus expedienda.

[4]) Die Freisinger Synode von 1475 unter Sixtus setzte in ihren Visitationsplan den Satz: Item videatur liber ipsius (rectoris ecclesiae), quo utitur in conferendis et administrandis sacramentis. Et examinetur, si sciat formas sacramentorum? *Meichelbeck* II 2. 295: *Hartzheim* V 504.

[5]) Syn. Fris. 1480 can. Statutum de cognatione, *Hartzheim* V 524: Volumus etiam, ut decani rurales attenti sint ad informandum sacerdotes parochiales et eorum cooperatores formas sacramentorum iuxta cartam alias illis missam et officii sui debitum legaliter exerceant.

Die ältesten gedruckten Ritualien

Die gedruckten Agenden des 15. und 16. Jahrhunderts hatten in der Salzburger Provinz einen gemeinschaftlichen Charakter. Sie entsprachen im ganzen den geschriebenen Agenden der vorhergehenden Epoche, bedeuten aber inhaltlich wie formell einen Fortschritt; keine läßt sich aus jenen direkt ableiten, doch wurden manche Eigentümlichkeiten mit herüber genommen. Im Gegensatz zu früher wurde jetzt der offizielle Charakter der neuen Agenden betont und der Diözesanklerus angehalten, sich derselben zu bedienen. Der Inhalt setzt sich aus den Riten der Sakramentenspendung, einigen Zeremonien in der Reihenfolge des Kirchenjahrs und verschiedenen Weihungen zusammen. Bei der Zusammenstellung hielt man sich nicht konsequent an das Bedürfnis; Riten, die sich längst überlebt hatten, wie die Carrina[1]) und die feierliche Rekonziliation der Exkommunizierten[2]) fanden Aufnahme, während man die oft gebrauchten Formeln für Beichte[3]) und Kommunion in den meisten dieser Agenden vergeblich sucht, ein Mangel, der später viel zu der willkürlichen Behandlung gerade der wichtigsten Sakramente beitrug. Dagegen ward jetzt die Eheschließung und zwar mit den notwendigsten deutschen Formeln aufgenommen und den Rubriken ein breiterer Platz eingeräumt. Für die Reihenfolge in der folgenden Zusammenstellung ist das Jahr der ersten Druckausgabe maßgebend.

Freising. 1) Obsequiale seu benedictionale secundum ecclesiam et diocesim frisingensem. Am Schluß (f. 64ª): Libellus obsequialium Ecclesie frisingensis industria et impensis Henrici petzensteiner et Johannis sensenschmidt Babenberge impressus optatum ad finem peruenit ano xpi 1484 tercio vero nonas aprilis. 4° St. B. L. impr. membr. 25. Eine Abschrift aus Kl. Ebersberg ist c. l. m. 5971. *Bohatta*[4]) 749.

---

[1]) In Passau und Regensburg.

[2]) In Salzburg und Regensburg.

[3]) Doch stehen diese in den Agenden für Salzburg u. Regensburg.

[4]) *Bohatta Hans*, Liturgische Bibliographie des 15. Jahrhunderts, Wien 1911.

2) Dass. 1493 bei Erhard Ratdolt in Augsburg, auf dem Titelblatt Madonna mit dem Freisinger Wappen und dem des Bischofs Sixtus. Neudruck des vorigen. 4° St. B. Inc. c. a. 1027 und 1027m. *Bohatta* 750.

3) Agenda frisingensis 1523 bei Joh. Schobßer in München. Neudruck.

4) Liber obsequalium ecclesie frisingensis mit dem Untertitel Obsequiale usw. 1547, ohne Druckort. Neudruck. St. B. Liturg. 4° 460.

5) Liber obsequiorum eccl. fris. usw. 1569 bei Al. Weißenhorn in Ingolstadt. Neudruck. St. B. L. impr. membr. 14.

Passau.[1]) 6) 1482 erschien ein gedruckter Tractatus brevis et utilis pro infirmis visitandis et confessionibus eorum audiendis. Hain 9182.

7) Ohne Titel. Titelblatt: Sequitur Registrum contentorum in presenti Agenda seu Benedictionali. f. 1: Inc. agenda sive benedictionale de actibus ecclesie sec. chorum et observationem eccl. Patauiensis. Hg. durch Bischof Christoph 31. Juli 1490. 2° St. B. Inc. c. a. 2351; der 2. Teil dieses Bandes enthält einen geschriebenen Ritus hebd. sanctae. *Bohatta* 16.

8) Modus praedicandi baptizandique 1496. 12°[2]).

9) Agenda Pataviensis. Neue Ausgabe der Agende von 1490. Gedr. bei Joh. Winterburger in Wien 1514. St. B. Liturg. 4° 21.

10) Agenda siue benedictionale usw. Ohne Jahr. Neudruck der vorigen. St. B. Liturg. 4° 20.

Regensburg. 11) Incipit obsequiale siue benedictionale secundum consuetudinem ecclesie et dyocesis Ratisponensis. Gedr. bei Gg. Stuchs von Sulzbach, in Nürnberg 1491 (12. Februar). 4° St. B. Inc. c. a. 842. *Bohatta* 751.

12) Quomodo se in ministrandis sacramentis celebrandisque missis sacerdos habere debeat, et alia que in fine registri demonstrentur in hoc continentur. Gedr. in Augsburg 1522. Der Inhalt deckt sich nicht mit dem Obsequiale von 1491, jedoch ist an den Abschnitten über die Sakramente nichts geändert; die Buße ist weggelassen. 12° St. B. Liturg. 8° 1186; ein schlechter erhaltenes Exemplar Liturg. 8° 778.

Die Regensburger Agenden von 1570 an s. u.

---

[1]) Vgl. *Franz*, Zur Geschichte der gedruckten Passauer Ritualien, in der Theol.-prakt. Monatsschrift IX (1899) S. 75, 180, 288.

[2]) Ein Exemplar im Kodex in St. Florian XI 425, dem es beigebunden ist; Eheschließung, Taufe, letzte Ölung sind darin enthalten. S. *Franz*, l. c. S. 82.



Salzburg. 13) Ohne Titel. Prologus in obsequialium benedictionum librum, quem agendam vocant, sec. ritum et consuetudinem alme Salzburgensis ecclesie. Gedruckt bei Georg Stuchs in Nürnberg 1496 (31. Oktober) 4° St. B. L. impr. membr. 5. *Bohatta* 752 und 1055. Mit gemaltem Wappen am Titelblatt und Randleisten. Verfasser war ein Kanonikus in Altötting, Jakob Ussikemer aus Würzburg, der von Erzbischof Sigismund II von Holneck (16. Okt. 1494—3. Juli 1495) den Auftrag hatte, durch Abfassung der Agende der heillosen Unordnung in den kirchlichen Funktionen der Diözese abzuhelfen[1]).

14) Obsequiale[2]) minus pro curatorum presbyterorum quotidiano usu fabricatum secundum consuetudinem sancte Salisburgensi (sic) ecclesie feliciter incipit. Gedr. bei Erhard Ratdolt in Augsburg 1497 10. März (s. Ende des Büchleins!) 12° St. B. Inc. c. a. 8° 276. *Bohatta* 753. Im ganzen ein Auszug aus dem Obsequiale von 1496, mit deutschen Erweiterungen (Ehe!).

15) Agenda secundum rubricam Ecclesie cathedralis saltzeburgensis. Gedr. bei Jakob von Pfortzheim in Basel 1511, 20. Dez.; ein Neudruck des Obsequiale von 1496 mit Hinzufügung der vier Evangelien In festo corporis Christi (nach f. 69). 4° [3]).

16) Dass., mit einem Anhang, der verschiedene Benediktionen enthält. Ohne Jahr, mit Beibehaltung des Datums der vorigen Ausgabe. St. B. liturg. 4° 24 und 1937.

Brixen. 17) Obsequiale des Bischofs Melchior von Meckau (1482—1509), ohne Jahr, mit dem Titel: Sequuntur Benedictiones et Ceremonialia secundum consuetudinem et rubricam ecclesie Brixinensis; bei Erhart Ratdolt in Augsburg gedruckt. In der Einleitung steht, daß das Buch von zwei Herren der Brixener Kirche bearbeitet sei; am Schluß der Einleitung die Wappen des Bist. Brixen (Agnus Dei) und der Familie von Meckau (3 Schaufeln). Bl. 44 steht eine Kopulation auf Grund eines Ehemandats des Kardinals Nikolaus von Cues, der 1450—1464 Bischof von Brixen war. — Innsbruck. Univ.-Bibliot. Inc. 1423 (II $\frac{}{10}$D), 1322 und 1323 (II $\frac{}{9}$D). *Bohatta* 745.

18) Dass. als Agenda seu liber obsequiorum. Ohne Jahr, zwischen 1542 und 1567, Dillingen, bei Sebald Mayer (unter Christoph III von Madruzzo, Bischof von Trient und Administrator von Brixen). Innsbruck, Univ.-Bibliothek Inc. 1435 (II $\frac{}{10}$E).

---

[1]) Siehe Prologus sive epistola praeambularis.

[2]) Auf dem Titelblatt Osequiale.

[3]) Die Existenz dieser Ausgabe ist aus der folgenden Ausgabe zu erschließen, deren Anhang an das abgeschlossene Buch hinter dem Datum 1511 angefügt ist.

Reformen im 16. Jahrhundert
Einführung der deutschen Sprache in die Ritualien

Im Jahre 1557 erschien in Salzburg ein Taschenrituale. Libellus agendarum, das sich nicht nur durch sein handliches Format, sondern auch durch eine Fülle deutscher Ermahnungen und Erklärungen auszeichnete. Das Salzburger Taschenrituale von 1497 hat in dieser Richtung schon den ersten Schritt getan[1]; jetzt machte die anwachsende protestantische Propaganda eine volkstümliche Aufklärung und für die Seelsorger eine zuverlässige Grundlage dazu notwendig. Das ausgezeichnet verfaßte Salzburger Büchlein hatte Erfolg; seine Ermahnungen standen nicht bloß auf dem Papier; man konnte mit Berufung darauf eine systematische Aufklärung erwarten[2]). Bald wurde das Erzbistum um seine Agende beneidet. Herzog Albrecht V wünschte seine Einführung in allen Bistümern der Provinz „der dabey gesetzten teutschen Vermanungen halben". Er würde weitere Exemplare in Ingolstadt drucken lassen[3]). Die Provinzialsynode von 1563 erteilte ihre Zustimmung: „Bei der H. Tauff und dem Sacrament des Eestandes sey die Vermannung, wie das Agendl mit sich bringt, in teutscher Sprach zueverrichten"[4]).

Im folgenden Jahr trat man der Frage näher. Herzog Albrecht verlangte von der Provinzialsynode 1564, daß die Agende durch einen Theologen, der die Bedürfnisse des deutschen Volkes kenne und im Lateinischen bewandert sei, revidiert werde, und schlug dafür P. Canisius vor[5]). Vielleicht hatte Canisius mit dieser Arbeit schon begonnen; denn wir erfahren, daß dieselbe zur Zeit des Schlusses der Synode noch nicht vollendet war[6]). In-

---

1) S. o. s. 778 N. 14.

2) Formula reformationis für die Salzburger Kirchenprovinz 1562 c. VIII 2, bei *Knöpfler*, Kelchbewegung, Aktenstücke 46; Münchener Religionskommission von 1564 n. 9: Bayr. Religionsakten Bd. IV f. 203 ff. *Knöpfler* aaO., Text 156.

3) Instruktion für die Salzb. Prov.-Syn. von 1563; *Knöpfler* aaO., Text 132.

4) *Knöpfler* aaO. 133. 5) *Knöpfler* aaO. 139.

6) *Knöpfler* aaO. 142, n. 7 der Beschlüsse der Synode von 1564.

dessen scheint es nicht zur Veröffentlichung des Buches gekommen zu sein. Denn 1569 wurde in Freising die mehr als 70jährige Agende unverändert wieder aufgelegt und erst 1612, mit der Einführung eines z. T. neuen Ritus, ein ausgiebigerer Gebrauch der deutschen Sprache zugelassen. Dagegen wurden die alten Agenden von Regensburg und Passau mit deutschen Ermahnungen erweitert neu aufgelegt.

Salzburg. 1) Libellus agendarum circa sacramenta, Benedictiones et Caeremonias secundum antiquum usum Metropolitanae Ecclesiae Salisburgensis. f. 240: Salisburgi, excudebat Joan Baumann A. s. 1557. — 12⁰. St. B. Liturg. 8⁰ 9.

Enthält f. 31 Taufe, f. 53 Ehe, f. 62 Krankenkommunion, f. 73 Letzte Ölung, f. 216 Vermanung gegen denen | so vorhabens sein | das hochwirdig Sacrament des Leibs vnd bluets Christi Jesu vnseres Seligmachers zu empfahen. (Ohne Kommunionritus).

2) Libri agendorum secundum antiquum usum Metropolitanae Salisburgensis ecclesiae nunc recens recogniti et ab omnibus mendis purgati atque aucti pars prima (altera). Dillingen bei Seb. Mayer 1575. — 4⁰. St. B. Liturg. 4⁰ 26.

Die Vorrede von Erzb. Johann Jakob erinnert an die liturgische Tätigkeit der Erzbischöfe Leonhard von Keutschach (Obsequ. von 1496, 1497 und 1511) und Michael von Khüenburg (Libellus ag. von 1557). Eine 2. Vorrede schrieb Felizian Ninguarda, der diese Ausgabe besorgt zu haben scheint. Näheres darüber s. u. S. 783. — Die Riten für die Sakramente stehen in der pars prima.

Regensburg. 3) Obsequiale vel Liber agendorum circa Sacramenta | Benedictiones | et Ceremonias secundum antiquum usum | et ritum Ecclesie Ratisbonensis. Ingolstadt bei Weißenhorn 1570 (abgeschlossen 12. II. 1571) 4⁰.

Mit Titelblatt: Der Papst mit großer Tiara und Heiligenschein (!) übergibt dem Bischof einen sehr großen Schlüssel. Im Vorwort des Bischofs David Kölderer von Burgstall ist angegeben, daß die Diözesansynode von 1569 die Anregung zur Herausgabe dieses Buches gegeben hat. Es ist ein Abdruck des Obsequ. von 1491 mit Hinzufügung der deutschen Teile und einem Anhang von Kirchenliedern. Neu ist der Ordo ad intronisandum sponsum et sponsam p. 22 und die Benedictio nuptiarum p. 26. St. B. Liturg. 4⁰ 462.

4) Dass., Ingolstadt bei Eder, 1624. St. B. Liturg. 4⁰ 463.

5) Dass. Ingolstadt 1629; Bibliothek des Georgianums Liturg. 20.

Passau. 6) Actus sacerdotalis sive brevis eorum informatio, quae circa divina officia et sacramentorum administrationem versantur, ad Ecclesiae Pataviensis Ritum accomodata. Gedr. bei Matth. Steininger, Passau 1587. 12⁰. St. B. Liturg. 8⁰ 3[1]).

Mit deutschen Ansprachen. Die ganze Anlage und liturgische Einzelheiten (das Epheta f. 72) sind dem Salzburger Libellus von 1557 entlehnt. — Diese Agende soll den in das Bistum eingedrungenen protestantischen Agenden, die auch von katholischen Geistlichen gebraucht wurden, entgegengestellt werden. Bischof Urban beklagt sich im Vorwort über diese protestantische Propaganda mit Agenden, „auß welchen Agendis denn etliche vnseres Passawerischen Dioeces Pfarrer sich derselben auch gebrauchen | jhrer ainfald nach | vermainend | das best vnd gut darauß zuklauben | vnd das böße zulassen | auß wölchem aber erfolgt | daß nit allein jhre Arme Schaeflin | durch solche giftige | mit zucker vberzogene Agenden verfürt | Sondern auch wol die Pfarrer selbst letztlich betrogen werden". Unter Androhung der Exkommunikation wird die allgemeine Annahme dieser Agende gefordert.

Die Provinzialagende

Das erste uns bekannte Verlangen nach offiziellen Agenden war auf einer Provinzialsynode erhoben worden, und was man anstrebte, war gleich eine für die ganze Provinz gemeinschaftliche Agende. Seitdem dieser Wunsch auf der Provinzialsynode von Salzburg 1418 laut geworden war, ist er lange nicht mehr verstummt; aber es scheinen sich immer wieder Schwierigkeiten dagegen erhoben zu haben, bis diese Einheitsbestrebungen schließlich mit einem Mißerfolg endeten.

In dem Einladungsschreiben für eine 1418 abzuhaltende Provinzialsynode, das Erzbischof Eberhard III von Neuhaus an die Wiener Professoren richtete, werden diese zugleich zur Abfassung eines Büchleins aufgefordert, das

---

[1]) Ein anderes Exemplar ohne Titelblatt und Index ist St. B. Liturg. 8⁰ 1045.

die Vorschriften und Riten der Sakramentenspendung für den Pfarrklerus enthalte[1]). Diese Aufgabe hat die Universität den Magistern Nikolaus von Dinkelsbühl und Johannes Sindrami übertragen[2]). Ob das Buch zustande kam, ist nicht bekannt. Die Herstellung einer Provinzialagende wurde von neuem zur Salzburger Provinzialsynode 1456 beantragt[3]), und wieder 1490 in Mühldorf, wo auch ein gemeinsames Pontifikale ins Auge gefaßt wurde[4]). 1537 hatte man das Provinzialrituale, wie es scheint, aufgegeben. Die Provinzialsynode beschränkt sich auf die allgemeinsten Bestimmungen, man hatte sich damit abgefunden, daß jede Diözese nach eigenem Ritus taufte[5]). Aber endlich schien man doch ans erstrebte Ziel gekommen zu sein. Die Synode von 1569 spricht von einem für die ganze Provinz bestimmten Liber agendorum, der schon vollendet sei und bald veröffentlicht werde[6]). Das Buch

---

[1]) *Hansiz*, Germ. Sacr. II 468 und danach *Dalham* 168: (invitavit etiam) doctores academiae Viennensis, rogavitque, ut sibi adessent consilio, formamque praeceptionum conficerent, qua ecclesiarum pastores edocerentur modum sacra mysteria e ritu catholico pie sancteque administrandi.

[2]) Ebd.: Non defuit universitas votis archiepiscopi delegitque pro conficiendo libello Magistrum Nicolaum de Dinkelspihl et M. Joannem Sindrami . . . (zum J. 1418). Über Nik. v. Dinkelsbühl s. *Aschbach*. Gesch. d. Wiener Universität I 430 ff und Allg. deutsche Biogr. 23 S. 622. Für den ganzen Vorgang vgl. *Binterim*, Concilium VII 122.

[3]) Avisamenta generalia totam provinciam respicientia, *Dalham* 238: Item provideatur, ut fiat liber agendorum pro administratione sacrorum et omni benedictione in ecclesiis parochialibus fienda secundum cuius modum et formam omnes per totam provinciam operari debent.

[4]) Avisamenta in conc. prov. prosequenda, *Dalham* 242: Item ut unus ritus celebrandi, missam per provinciam induceretur. Item ut etiam unitas agendorum per provinciam cum parochialibus haberetur ecclesiis. Ebd.: Item ut episcopi per provinciam habeant unum consecrandi modum, ritum et ceremonias in consecrandis presbyteris, ecclesiis, crisma, altaribus et coemeteriis.

[5]) Syn. prov. Salisb. 1537 c. 3: *Dalham* 306.

[6]) Syn. prov. Salisb. 1569 const. 2 cap. 6; const. 42 cap. 1; *Dalham* S. 367 und 487.

wurde allen Versammelten vorgelegt und von ihnen gutgeheißen. Alle Priester der Diözese sollten sich daran halten[1]).

Weil jedoch die ausgedehnten Vorschriften dieser Synode über die Sakramente[2]) in das Rituale hineingearbeitet werden sollten, verzögerte sich die Herausgabe abermals. Felizian Ninguarda wurde mit dieser Arbeit betraut[3]) und auf der Provinzialsynode 1573 die Teilung in ein Provinzialkommune und ein Diözesanproprium beschlossen[4]). Es hatte sich eben die Undurchführbarkeit eines gemeinschaftlichen Rituale herausgestellt, und der 150 Jahre lang gehegte Plan war damit im Augenblick seiner Verwirklichung gescheitert. Von da an verschwindet das Provinzialrituale aus der Geschichte.

Das Diözesanproprium s. o. S. 780 N. 2. Das Provinzial-Kommune trägt den Titel:

7) Manuale parochorum et aliorum curam animarum habentium, complectens omnium sacramentorum rationem, naturam et administrationem ... Pro Provincia Salisburgensi. Ingolst. bei David Sartor 1582. Mit Vorreden Eb. Johann Jakobs und Fel. Ninguardas von 1577[5]). St. B. Liturg. 4° 371.

Angeblich römische Ritualien

Seit dem Tridentinum suchte man auch in der Liturgie das Band mit Rom möglichst enge zu knüpfen; das brachte mit sich, daß in liturgischen Dingen die Durchführung der römischen Liturgie zum Schlagwort wurde, und manches Fremdartige, das sich als römisch bezeichnete, auf freundliche Aufnahme rechnen konnte. So kam es vielerorts und leider auch in Bayern zu einem schroffen Bruch mit der Tradition. Zunächst geschah das in Passau und Freising,

---

[1]) Ebd. ... sed huic libello in omnibus et per omnia, unumquemque ipsorum se accommodare volumus et sancimus. *Dalham* 367.

[2]) S. *Dalham* 487 ff.

[3]) Vorrede des Erzb. Johann Jakob zum Manuale paroch. 1582.

[4]) Ebd.

[5]) Ein Auszug aus diesem Manuale wurde als „Enchiridium" herausgegeben. S. dies. Vorrede.

und für letzteres können wir die Vorgänge einigermaßen verfolgen. Herzog Wilhelms V Sorge für die Kirche erstreckte sich wie bei seinem Vorgänger[1]) auch auf das liturgische Gebiet. Wenn er darin auch von seinem Bruder, dem Freisinger Bischof und Kölner Erzbischof Ernst, unterstützt ward, blieb doch er die eigentlich treibende Kraft. Mit der Einführung des römischen Ritus sollte beim Domkapitel der Anfang gemacht werden. Herzog Wilhelm wollte dort römischen Gesang, Brevier, Zeremonien und „Chorröck" nach römischer Art[2]). Auch der Bischof muß schon in dieser Richtung eingewirkt haben. Diesen Anregungen gegenüber zögerte das Kapitel; es äußerte finanzielle Bedenken; die Missalien, Antiphonarien, Direktorien, Breviarien und Obsequialien, die Unterhaltung eines Magister ceremoniarum, die Ornate und Gefäße kämen zu teuer. Am 2. November 1608 gab B. Ernst seinem Kapitel den gemessenen Auftrag, sich endlich mit der Frage näher zu befassen[3]). In München und Landshut, in manchen Klöstern und an anderen Orten sei man bereits zur Einführung der römischen Liturgie übergegangen[4]). Sollte das Kapitel immer noch Schwierigkeiten machen, dann solle damit wenigstens außerhalb Freisings und des Domkapitels begonnen werden[5]).

---

[1]) Über die liturgischen Vorschriften Albrechts V im Laienkelchstreit s. u. Kap. 3.

[2]) Brief des Herzogs ans Domkapitel Freising vom 20. Januar 1605 (also nach seiner Abdankung) im k. b. Reichs-Archiv, Hochstift Freising III F. 2 n. 89. S. Anhang II.

[3]) Brief des Bischofs vom 2. November 1608 im Reichsarchiv aaO.

[4]) AaO. So wir aber von dieser christeifrigen Begierde mit einfüerung der Römischen Ceremonien in dem ganz vnnseren Freisingischen Bistumb noch nit gefallen, sondern endtlich dahin gesonnen, solche vermitelst Göttlicher genaden mit ehestem anzustellen, damit es aller orthen in erstgedacht unnserm Bistumb ein Conformitet abgebe. Dann was unß glaubwirdig fürkhombt, zum theil auch ohne daß selbsten bewüßt, das zu München vnd Landshuet, auch bei etlichen Clöstern vnnd dann an mer orthen, durch die junge Pfarrer vnd Priester vf dem Landt, dises alberaith in schwung vnnd nuhn mer, vnnseres genedigsten erachtens mit vil leichterer arbaith fortgesetzt werden khan.

[5]) Ebd.

Für das Rituale hatten diese Verhandlungen das Ergebnis, daß 1612 in Freising wie schon 1608 in Passau ein Buch eingeführt wurde, das unter dem Namen „Pastorale" in Belgien als echt römisch empfohlen und verbreitet worden war. Bischof Johannes Hauchinus von Mecheln (1583—1589), der Nachfolger Granvellas, hatte in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts Löwener Professoren veranlaßt, aus verschiedenen Diözesanritualien — es kamen natürlich vor allem französische Kirchen in Betracht — ein für mehrere Diözesen brauchbares Rituale zusammenzustellen. Echt römisch war dieses Buch so wenig wie die einheimischen bayerischen Agenden oder wie das zur selben Zeit von Venedig aus verbreitete „Sacerdotale". In Passau und Freising wurde es mit geringen Änderungen eingeführt.

[Belgien. 1) Pastorale ... Antwerpen bei Christoph Plantinus 1588. Zunächst für die Diözese Mecheln, ferner als Einheitsrituale bestimmt. Über seine Entstehung s. die Vorrede des Pastorales.

Neuauflagen 1598 (mit Umstellungen und einigen Erweiterungen), 1607, 1625. St. B. Liturg. 4° 504 u. 505.]

Passau. 2) Pastorale ad usum romanum accommodatum, canones et ritus ecclesiasticos, qui ad Sacramentorum administrationem aliaque Pastoralia Officia in Dioecesi Passaviensi rite obeunda pertinent complectens. München 1608. St. B. Liturg. 4° 506, 1.

Freising. 3) Dass.[1] ... in Dioecesi Frisingensi. Ingolstadt, bei Eder 1612.

---

[1]) Einige Abweichungen der bayer. von den belgischen Pastoralien: Im belgischen Pastorale fehlt bei der Taufe die Anwendung von *lutum* und die Ansprache; die Salbung *in pect. et scap.* steht erst nach der *introductoria benedictio*; die Taufriten für Knaben und Mädchen sind getrennt. Von der Firmung fehlt der Schluß von *de alligatione fasciae* an. Die Buße ist im ganzen gleich, mit Ausnahme der Absolutionsformel. Der Kommunionritus in der Kirche fehlt; die Krankenkommunion steht an anderer Stelle und ist etwas variiert. Bei der letzten Ölung ist vor der Litanei wohl von der Einschiebung der Kirchenpatrone, nicht aber vom Patron des Kranken

4) Dass., ebd. 1625. St. B. liturg. 4⁰ 509. — Ferner sind in Ingolstadt Ausgaben mit demselben Titel, aber „in variis Dioecesibus" erschienen (1627 u. ö.).

Auch Brixen erhielt um diese Zeit (1609) ein neues Rituale. Der Titel (Sacerdotale) sowie einige liturgische Eigenarten (die Signationen bei der Taufe; Eheschließung) erinnern an das in vielen Auflagen erschienene Sacerdotale ad consuetudinem s. romanae ecclesiae des Dominikaners Albert Castellani; anderes scheint sich an das eben besprochene Pastorale anzulehnen.

5) Sacerdotale Brixinense, continens . . . Herausg. durch Bischof Christoph Andreä, Innsbruck 1609. St. B. Liturg. 4⁰ 590.

6) Dass. 1640 St. B. Liturg. 4⁰ 591.

7) Ordo administrandi Sacramenta iuxta ritum Dioecesis Brixinensis 1609. 12⁰ Auszug aus dem vorigen[1]).

8) Dass. Oenip. bei Hier. Agricola 1650. 12⁰ St. B. Liturg. 4⁰ 139.

Das Rituale Romanum

Das Streben nach möglichst vollkommener Einheit führte endlich dazu, die wenn auch schon längst nicht mehr bodenständigen, so doch individuell verschiedenen Ritualien im Wesentlichen dem römischen Einheitsrituale zu opfern. Dabei wurde das vorbildliche Rituale Pauls V von 1605 mit Anhängen und deutschen Einlagen versehen. Brixen und Passau haben diesen Schritt nicht getan, wohl aber Salzburg (Rituale Salisburgense ad usum Romanum accommodatum, Salzburg 1640)[2]), Regensburg (Agenda seu Rituale Ratisbonense ad usum Romanum accommodatum . . ., Salzburg 1662)[3]), Freising (Rituale Frisingense ex norma et ritu Romano sumptum . . . München

die Rede. Die Eheschließung hat in den bayer. Pastoralien den deutschen Ritus.

[1]) Die Existenz dieses Ordo folgt daraus, daß die Vorrede des Ordo von 1650 noch die Jahreszahl 1609 trägt.

[2]) St. B. Liturg. 4⁰ 582.

[3]) St. B. Liturg. 4⁰ 22 und 23.

1673[1]) vom Pfarrer Kaspar Kirmair von St. Peter in München im Auftrag einer Freisinger Diözesansynode verfaßt[2]). Passau (Agenda seu Rituale Passaviense, Würzburg 1686)[3]) hat, bei aller Annäherung an das römische Rituale, dennoch einen selbstständigen Charakter bewahrt.

I. Kapitel. Die Taufe

Zustände zur Zeit des hl. Bonifatius — Gallikanische Spuren — Die Durchführung des römischen Ritus — Das spätere Mittelalter — Nachtridentinische Veränderungen

Zustände zur Zeit des hl. Bonifatius

Das Christentum war schon lange in bayerischen Landen ausgesät worden, als am Beginn des 8. Jahrhunderts die römischen Missionäre die gottesdienstlichen Verhältnisse in Bayern, wenigstens auf dem Lande, auf einer so tiefen Stufe fanden, so formlos und zerrüttet, daß es nicht möglich war, darauf aufzubauen, ohne eine gründliche Reform vorzunehmen. Wo unsere Quellen, welche über die Einführung römischer Gebräuche in Bayern berichten, auf bisherige, nun zu verdrängende Sitten oder Unsitten hinweisen, ist es zum erstenmal möglich, eine Anschauung über die im allgemeinen herrschenden Zustände zu gewinnen. So schickte Gregor II im Jahre 716 zu Herzog Theodo auf dessen Ansuchen einen Wanderbischof Martinian mit einer Instruktion, welche uns erhalten ist[4]) und

---

[1]) St. B. Liturg. 4° 572.

[2]) In einem, dem erzbisch. Ordinariat in München gehörigen, schön in gepreßtes Leder gebundenen Exemplar (theol. 1370) steht vor dem Titelblatt folgender Eintrag: Hoc rituale, ad requisitionem et secutam ratificationem Ecclesiastici Concilii Frisingensis propitio Deo a se collectum et compositum, suo sumptu, ad proprium usum et aliquale sui laboris solatium, utpote iure proprietatis ad se pertinens, hac forma compingi fecit.

Monachii, 6. July ao 1674.

Casparus Kirmair
Siegel. ad s. Petrum parochus
et decanus.

[3]) Universitätsbibliothek München, Liturg. 4° 282.

[4]) Add. sec. leg. Baj. c. 5 MG Legg. III S. 451 ff.

welcher ein Bericht über bayerische Verhältnisse zugrunde liegen muß. Ebenso besitzen wir den inhaltsreichen Briefwechsel zwischen Bonifatius und den Päpsten Gregor II, III und Zacharias[1]), in dem vielfach bayerische Zustände berührt werden.

Niemand hielt sich demnach an die Vorschriften für zwei zur feierlichen Taufe bestimmte Zeiten gebunden[2]). So lange es noch keine festen Bischofssitze gab, konnte davon überhaupt keine Rede sein[3]). Weder beobachtete man die Riten[4]), welche nach gemeiner Überzeugung das wichtigste Sakrament umgeben sollten, noch kümmerte man sich darum, die Gnaden des Sakramentes durch vorangehenden oder nachfolgenden Unterricht fruchtbar zu machen. Man hatte vielfach nicht, wie zB. Pirmin im alamannischen Gebiet, einen wenn auch knappen, so doch in sich geschlossenen Ritus[5]), sondern beschränkte sich selbst bei Erwachsenen darauf, nur eben die Taufhandlung selbst vorzunehmen, und benutzte dazu, um sich der bischöflichen Aufsicht zu entziehen, nicht öffentliche Kirchen, sondern entlegene Plätze, Landkapellen[6]). Dabei tauften

---

[1]) MG Epp. III; *Jaffé* Bibl. Rer. Germ. III (Mon. Moguntina).

[2]) MG Legg. III 453.

[3]) MG Epp. III 293: Igitur quia indicasti perrexisse te ad gentem Bajoariorum et invenisse eos extra ordinem ecclesiasticum viventes dum episcopos non habebant in provincia, nisi . . .

[4]) L. c. Itaque non desinas, frater reverendissime, docere eos sanctam, catholicam et apostolicam Romanae sedis traditionem, ut illuminentur rudes et viam salutis teneant, per quam possint ad aeterna praemia pervenire.

[5]) Nämlich Abgabe des Namens, dreifaches *Abrenuntio* und *Credo*, Taufe, Salbung und Taufkleid. So in den Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus bei *Caspari*, Kirchenhist. Anecdota I 149—193. Vgl. *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands I (3. u. 4. A.) 351—356. *Weigand*, Stellung des ap. Symbolums. S. 266 ff.

[6]) Zacharias an Bonifatius ep. Bon. 80 (a. 748, 1 V) MG Epp. III 358: Eos autem quos repperisse affata est fraternitas tua pseudosacerdotes multo maioris numeri quam catholicos: erroneos simulatores sub nomine episcoporum vel presbiterorum, qui numquam ab episcopis catholicis fuerunt ordinati . . ., illum erroneum ministerium non in aecclesia catholica sed per agrestia loca, per cellas rusticorum,

die umherziehenden „Bischöfe und Priester“ — viel mehr seien es gewesen, als die katholischen — in der Volkssprache und es wird sich die Taufform dabei manche Änderungen haben gefallen lassen müssen, so daß Bonifatius Zweifel darüber gekommen sind, ob man derartige Taufen überhaupt noch als gültig betrachten könne, wenn sie gleich auf die Trinität gespendet waren[1]). Schlimmer war es, wenn man an der nicht verstandenen lateinischen Formel festhalten zu müssen glaubte. Dann kamen Formeln zustande, wie die berühmte *in nomine patria et filia et spiritus sancti;* es ist bekannt, daß Bonifatius derartige Taufen für ungültig erklärte und daß sich ihm dabei der Widerspruch des Virgilius und Sidonius, aber auch die Entscheidung des Papstes entgegenstelle[2]). Man wird jedoch auch die Haltung des großen Missionärs begreiflich finden, wenn man bedenkt, daß es sich für ihn weniger um eine dogmatische Frage handelte, als um die Möglichkeit eines entschiedenen Vorgehens gegen Leute, deren Bildung auf einer sehr tiefen Stufe stand und deren Rechtgläubigkeit und reine Absicht sehr bezweifelt werden konnte. Die Umtriebe vagierender iro-schottischer Mönche und „Häretiker“, die selbst ohne Taufformel und ohne

---

ubi eorum imperita stultitia celari episcopos possit perpetrant; nec fidem catholicam paganis praedicant nec ipsi fidem rectam habent; sed nec ipsa sollempnia verba, quae unusquisque caticuminus, si talis aetatis est, ut iam intellectum habeat, sensu cordis sui percipere et intelligere, nec docent nec quaerent ab eis, quos baptizare debent, id est abrenuntiatione satane et cetera: sed nec signacula crucis Christi eos muniunt quae praecedere debent baptismum; sed nec aliquam credulitatem unius deitatis et sanctae trinitatis docent neque ab eis quaerent, ut corde credant ad justitiam et oris confessio fiat illis in salutem. Die Beziehung auf Bayern ist durch die Erwähnung von Virgilius, Odilo und Sidonius S. 360 gegeben. Zur Datierung und der Frage über die Einheitlichkeit des Briefes s. *Hauck* KG Dlds. I (3. u. 4. A.) 547 Anm. 2.

[1]) Gregor III an B. a. 739 MG Epp. III 294: Illi quippe, qui baptizati sunt per diversitatem et declinationem linguarum gentilitatis, si tamen in nomine sanctae Trinitatis baptizati sunt, oportet eos per manus impositionem et sacri chrismatis confirmari.

[2]) Zacharias an B. ep. 68 a. 746 (?) 1. VI MG. Ep. III 336.

Untertauchung, lediglich durch die Handauflegung des Bischofs die Taufe vollzogen glaubten, erklären zur Genüge das Urteil, das Bonifatius in dieser Angelegenheit fällte[1]). Solche „Taufen" durch Handauflegung spendete ein Schotte Samson. Man möchte dabei an die Sanierung unkorrekt gespendeter Taufen denken[2]). Doch entspräche das der allgemein kirchlichen Übung[3]) und man sieht nicht ein, warum ihm Bonifatius und der Papst prinzipiell widersprechen sollten.

Gallikanische Spuren

Von den großen liturgischen Bewegungen des Abendlandes zwischen dem 6. und 8. Jh. war das bayerische Gebiet indes keineswegs ausgeschlossen. Neben den Denkmälern der römischen Liturgie finden sich, spärlicher freilich als auf allemannischem Gebiet, gallikanische Spuren, die nach Oberitalien und Gallien weisen. Ein kurzer Rückblick auf die Verschiebung der kirchlichen Einflußsphären wird dies klar machen. Es ist noch ungeklärt, inwieweit ein Abhängigkeitsverhältnis von Oberitalien u. speziell von Aquileja bestand. Die Einwanderung der Markomannen-Bayern, die selbst schon Beziehungen zur Mailänder Kirche mitbrachten[4]), hatte daran nichts geändert. Aber jedenfalls wurde Mitte des 6. Jahrhunderts, als Bayern in Abhängigkeit von Franken geriet, auch der kirchliche Einfluß des Südens zurückgedrängt und 591 wird bezeugt, daß tatsächlich der Einfluß der fränkischen Kirche über den von Aquileja gesiegt hatte[5]). Mit der Errichtung der Salzburger Metro-

---

[1]) Zacharias an B. ep. 80 a. 748 (?) 1 V. MG. Epp. III 359: .. dicentem et affirmantem, quod sine misterica invocatione aut lavacro regenerationis posse fieri catholicum christianum per episcopalis manus impositionem. In demselben Brief ist auch sonst von der durch „Häretiker" gespendeten Taufe die Rede (l. c.; vgl. auch . c S. 292).

[2]) So vermutet *Hauck* aaO. I 548 Anm. 5.

[3]) S. u. 2. Kapitel.

[4]) Briefwechsel zwischen der Markomannenkönigin Fritigil und Ambrosius. Vita Ambrosii 36.

[5]) Schreiben der Suffragane von Aquileja an K. Mauritius: *Mansi* X 466; *Greg. M.* Reg. I 16a. Aus demselben Schreiben ergibt sich

pole 798 wurde das alte, aber schon seit langem sich lösende Band zwischen der bayerischen Kirche und dem Norden Italiens endgültig zerschnitten. Auf liturgische Verhältnisse konnte jene Verschiebung der Machtgebiete so lange ohne tiefgreifenden Einfluß bleiben, als die orientalisch-lombardisch-gallikanische Liturgie eine zusammengehörige Masse bildete[1]). Seit sich aber im 7. und 8. Jahrhundert innerhalb der fränkischen Kirche die römische Liturgie umbildete[2]) und zu dem jetzt einsetzenden übermächtigen fränkischen Einfluß die Anfang des 8. Jahrhunderts angeknüpfte unmittelbare Verbindung mit Rom hinzutrat, mußten Mailands und Aquilejas Liturgie aus den deutschen Voralpenländern verschwinden. Nur einige Fragmente, und gerade solche, die in Beziehung zur Taufe stehen, sind uns erhalten geblieben.

---

die damals noch nicht aufgegebene Metropolitanstellung Aquilejas: Si conturbatio ista et compulsio (die gewaltsame Unterwerfung des Erzb. Severus von Aquileja unter Gregor d. Gr.) praesentibus iussionibus vestris remota non fuerit. si quem de nobis, qui nunc esse videmur, defungi contigerit, nullus plebium nostrarum ad ordinationem Aquileiensis ecclesiae post hoc patietur accedere. Sed quia Galliarum episcopi vicini sunt ad ipsorum sine dubio ordinationem occurrent et dissolvetur metropolitana Aquileiensis ecclesia sub vestro imperio constituta, per quam Deo propitio ecclesias in gentibus possidetis: quod ante annos iam fieri coeperat et in tribus ecclesiis nostri concilii, i. e. Beconensi, Tiburniensi et Augustana Galliarum episcopi constituerant sacerdotes. Et nisi eiusdem tunc divae memoriae Justiniani principis iussione commotio partium nostrarum remota fuisset, pro nostris iniquitatibus poene omnes ecclesias ad Aquileiensem synodum pertinentes Galliarum sacerdotes pervaserant. Die eccl. Beconensis wäre nach *Papebroch,* A. SS. Boll. Febr. I S. 672 f und *Hauck* KG Dlds. I (3. u. 4. A.) 360 Anm. 4 ein breonensisches Bistum (Süd-Tirol); nach *Friedrich* (Sitzungsberichte der bayr. Ak. d. Wissenschaften 1906 S. 327 ff) ist unter Eccl. Augustana wahrscheinlich nicht Augsburg sondern Aguntum zu verstehen.

[1]) *Duchesne,* Origines du culte chrétien, 4. A. S. 88.

[2]) Der Streit darüber bewegt sich um die Frage nach dem Alter des Sacramentarium Gelasianum, das *Probst,* ferner *Bäumker* (Hist Jahrb. der Görres-G. XIV 258) und *Wiegand* (Die Stellung des apost.

Ein Lektionar aus dem 8. Jahrhundert (c. l. m. 6224)[1]) kam schon sehr frühe nach Freising und es ist nicht ausgeschlossen, daß es dort kopiert[2]) und möglicherweise auch gebraucht worden ist. Seine Heimat hat es in einem Gebiete mit halb orientalischer, halb mailändischer Liturgie[3]). In Randbemerkungen ist die liturgische Verwendung der einzelnen Lektionen angedeutet. An der Ostervigil wurden demnach drei Lektionen am Taufbrunnen — im ausdrücklichen Gegensatz zu der Lektion bei der Messe — gelesen, ein Gebrauch, von dem sonst nirgends etwas überliefert ist[4]). Eine andere Lektion galt wahrscheinlich den Neugetauften zur Feier des Abschlusses der Osterwoche[5]). Zum Zweck der Taufvorbereitung diente die Lektion über die Heilung des Taubstummen bei der Übergabe des Symbols[6]).

Dies geschah in der gallikanischen Liturgie am Palmsonntag. Die auf den Palmsonntag treffende bischöfliche Benediktion unter den ältesten Freisingischen Benediktionen im c. l. m. 6430[7]) weist denn auch auf die Übergabe der

---

Symbolums S. 200 ff) ins 6. Jahrhundert versetzen möchten, während *Duchesne*, Origines 4. A. S. 132 die Entstehung desselben zwischen 628—731 nachweist.

[1]) Die aus dem 8. und 9. Jahrhundert stammenden Randbemerkungen sind gedruckt in Old-latin biblical texts n. III, hgg. von *H. J. White*, Oxford 1888. Dazu *Germain-Morin* in der Revue Bén. 1891 S. 246 ff.

[2]) Nach *White* l. c. Introduction S. X wäre der Kodex nicht weit von Freising geschrieben.

[3]) *Morin* l. c.

[4]) Zwei derselben finden sich auch im Ambrosianischen Ritus: Joh 3,5—10 = Ambr. am Karsamstag „in ecclesia minore“ (= Mozarab. in der Pfingstvigil); Mat. 28,18 ff = Ambros. am Donnerstag in der Osterwoche = *Martène* I 221 (n. 21) „ex Graecorum euchologio“.

[5]) Zu Mat 9,17. *Morin*, der diese Stelle entziffert hat, erinnert an zwei Ansprachen Augustins Ad juvenes, de die octavarum infantium, die bei *Possidius* erwähnt sind: MSL 46,16.

[6]) In tradicione simboli bei Mc 7,31. *Morin*, Rev. Bén. 1893 S. 246—256, bes. 251; 1895 S. 392.

[7]) S. IX f. 30v: Benedictio Dom. in palmis.

Adesto omnipotens deus huic populo tuo u e r b i s h o d i e my-

„heiligen Geheimnisse“, auf den Unterricht in den „geheimnisvollen Worten“ des Glaubens hin. So erhielt sich die Erinnerung an die gallikanische Taufvorbereitung noch im Rahmen der römischen Liturgie im Freisinger Dom, bis auch die alten Benediktionen durch die römischen ersetzt wurden.

Noch ein anderes höchst merkwürdiges Denkmal gallikanischen Charakters ist uns erhalten. Als im Jahre 796 Pippin, der Sohn Karls des Großen, die Avaren unterworfen hatte, tagte in seinem Feldlager eine Konferenz von Bischöfen, deren Ergebnis durch ein uns erhaltenes Protokoll zum Teil bekannt ist[1]). Anwesend waren Paulin von Aquileja, der Verfasser des Protokolls, ferner Arn von Salzburg und einige andere Bischöfe, die nicht näher bezeichnet sind[2]). Doch kann man zunächst an Bayern

---

sticis informato, ut fiat illis inluminatio mentis et reparatio cordis in perpetuum. Amen.

Proficiat eis in lapsu benedictio tua plenius ad salutem, quod in hac die sacris mysteriis tuis aures susceperunt. Amen.

Sis illis protector et dominus in aeternum, fideique integritas, sicut fuisti israheliticis tuis proeunti moyse in subsidium et aegyptiis in exterminium. | Ne oneroso premerentur seruitio,

Ne ulterius isti grauentur mole pecaminum, dignare circa eos diuinum impertire presidium, ut tibi famulari ualeant in aeternum. Amen.

Purifica, quaesumus dne, familiam tuam, et ab omni contagio prauitatis emunda, ut redempta uasa sui domini passione, non spiritus immundus rursus inficiat, sed saluatio sempiterna possedeat.

Quod ipse prestare.

[1]) MG Legg. sect. III conc. II 172—176 unter dem Titel Conventus episcoporum ad ripas Danubii, auf Grund des cod. Vind. 458 antea Salisb. s. X f. 179—186. In früheren Ausgaben unter den Briefen Alcuins eingereiht; so noch *Jaffé*, Bibl. Rer. Germ. VI (Mon. Alc.) ep. 68 S. 311—318. Im Dictionnaire d'archéologie chrét. von *Cabrol-Leclerq* II fasc. XIII S. 338 wird dieses Schriftstück fälschlich als Teil der Synode von Forli 796 zitiert.

[2]) Betr. Paulin s. außer dem Protokoll noch Epp. IV 143. Arns Anwesenheit ist nachgewiesen durch den Brief Alkuins an Arn, Epp. IV 153 f. — Betr. der Teilnehmer heißt es im Protokoll allgemein: . . . Pippinus rex accersito quin etiam quorumdam episco-

denken. Denn die Konferenz fand im Missionsgebiet der bayerischen Kirche statt; zwar war auch der Süden an dieser Mission beteiligt; jedoch die Teilung des Missionsgebietes zwischen Aquileja, Salzburg und Passau, welche wohl auf derselben Konferenz vorgenommen und 803 von Karl bestätigt wurde[1]), zeigt, daß die Hauptarbeit in den Händen der Salzburger Kirche lag. Man hätte sonst nicht das ganze Gebiet zwischen Drau, Donau und Raab Salzburg zugewiesen und Aquileja auf den äußersten Süden, das Gebiet südlich der Drau beschränkt. Die reichen Besitzungen der übrigen bayerischen Bistümer, Passau, Regensburg und Freising in jenen Gebieten[2]) erzählen auch von deren missionierenden Tätigkeit und beweisen die Zugehörigkeit des ganzen Gebietes zur bayerischen Kirche: man fühlt, daß die zwei Jahre später erfolgte Erhebung Salzburgs zur Metropole bereits in der Luft lag.

Es läßt sich also erwarten, daß die Beschlüsse jener Versammlung die damals in Bayern geläufigen Anschauungen enthalten. Sie gehören aber auch sachlich zu unserem Gegenstande, weil sie sich — soweit sie uns vorliegen — direkt und ausschließlich auf die Spendung der Taufe beziehen.

Die hier getroffenen Bestimmungen sind in verschiedenen Punkten sehr merkwürdig. Man verhandelte zunächst über die Zeit der Taufe. Ostern und Pfingsten sollten die Regel sein[3]); als an einer unverletzlichen apo-

---

porum reverendo collegio l. c. S. 173. — Es kann sich nicht um eine Privatarbeit Paulins handeln, sondern nur um eine Art Protokoll; es heißt requisitum est . . ., inventum est . . ., placuit . . ., Paulinus horum venerabilium fratrum socius et auditor fui. Vgl. Dr. *Karl Giannoni*, Paulin II von Aquileja. Wien 1896 S. 43.

[1]) Convers. Bagoar. 6 S. 9; *Hauck* KG Dlds. II 465.

[2]) *Hauck* l. c. 461 ff.

[3]) MG Legg. III conc. II 173: . . . requisitum est primum de sacro regenerationis lavacro, quibus temporibus principaliter ac specialiter, si rationalis necessitas aliter non exposcat, tribui catecuminis coporteret. Inventumque est protinus et per sacras scripurarum ad probatum paginas duo tantummodo legitima tempora, in quibus sacramenta baptismatis . . . modis omnibus iure sunt celebranda usf. Dann

stolischen und kanonischen Regel[1]) hielt man daran fest. Jedoch wolle man davon jetzt nur bei der Taufe unmündiger Kinder Gebrauch machen[2]). Für die Erwachsenen glaubte man es anders halten zu dürfen, und man begründete diese Ausnahme mit dem Priestermangel und damit, daß dieses „rohe und schlecht begabte oder mindestens ungebildete und des Lesens unkundige Volk"[3]) einer gründlichen Vorbereitung zur Taufe bedürfe. In der Mahnung, nicht heftig und mit Zwang, sondern milde dabei vorzugehen, glaubt man Alkuin zu hören[4]). Auch darin folgten ihm die versammelten Bischöfe, daß sie der Taufe einen Unterricht über die Glaubenslehre vorangehen und eine Unterweisung in der Sittenlehre folgen ließen[5]). Alkuin, der sonst Augustin folgt und *de catechizandis rudibus* warm empfiehlt[6]), gerät hier in Widerspruch mit dem großen Kirchenvater; es war ihm wohl nicht bekannt, daß Augustin die schematische,

---

folgt der Versuch, aus der hl. Schrift den Beweis für die Beschränkung auf diese zwei Termine zu liefern. Die Ausführlichkeit der Behandlung erweckt den Eindruck, daß über diesen Punkt Meinungsverschiedenheiten bestanden.

[1]) L. c. S. 173. Todesgefahr bilde immer eine Ausnahme. Aliter autem apostolica et canonica, sicut dictum est, inmutilatius forma servetur.

[2]) L. c. S. 175. Parvi autem lactantes nisi solo mortis debito interveniente serventur cuncti ad illa duo universalia . . . tempora pascha utique vel pentecosten.

[3]) L. c. S. 174. Haec autem gens bruta et inrationabilis vel certe idiotae et sine litteris tardior atque laboriosa ad cognoscenda sacra mysteria invenitur.

[4]) L. c. S. 175. Vgl. Alkuin MG Epp. IV. S. 158, 160, 164.

[5]) L. c. S. 174: Ut in promptu daretur intellegi et ante baptismum fides esset docenda et ut intellegat novitius, quae sit baptismi gratia . . . Post baptismum vero docendi sunt servare omnia Dei mandata, quibus pie et justi in hoc saeculo vivere debeant. Vgl. *Alkuin* ep. 111 MG Epp. IV 160.

[6]) Alkuin an Karl cp. 110 MG Ep. IV 158; so auch *Hraban* de ecclesiastica disciplina MSL 112,1191—1262; vgl. darüber *Wiegand*, Stellung des ap. Symb. 283—286.

geistlose Reihenfolge: Glaube — Taufe — Sitte im Interesse eines ethisch fruchtbaren Taufunterrichtes bekämpfte[1]).

Steht all das im Kreise römisch-fränkischer Anschauung, so hat anderes eine gallikanische Färbung. Der vorbereitende Unterricht, heißt es, solle 40 Tage nicht überschreiten und nicht weniger als sieben Tage dauern[2]). Die 40 Tage werden darauf zurückzuführen sein, daß man gewohnheitsmäßig die ganze Fastenzeit noch als Vorbereitungszeit für die Katechumenen betrachtete. Die sieben Tage hingegen erinnern an die engere Vorbereitungszeit im Umkreis der gallikanischen Liturgie, an die 7 Tage, die (Anfang und Ende mitgerechnet) zwischen der Übergabe des Symbols am Palmsonntag[3]) und der Spendung der Taufe lagen. Um jedoch mit der gewohnten Karsamstagstaufe zu vermitteln, bestimmten die Bischöfe, daß diese Taufe der Erwachsenen nicht an jedem beliebigen Tage, sondern nur am Sonntage, d. h. an dem zum Sonntag gerechneten Samstag - Abende vorgenommen werden solle[4]).

---

[1]) Aug. de fide et opere 1,1: Perversum enim putant atque praeposterum prius docere quemadmodum debeat vivere christianus et deinde baptizari . . . 7,10 Eis placet primum admittendos esse tales ad percipiendum baptismi sacramentum et ad dominicam mensam, etiamsi correctionem voce manifestissima recusaverint, immo vero nihil eos de hac re prorsus admoneri oportere, sed postea doceri. Noch mehr Belegstellen bei *Wiegand* l. c. S. 22 ff.

[2]) L. c. 175: Dilatatio autem tarditatis usque ad quem dierum numerum praetendatur, in sacerdotis arbitrio aestimari debet, juxta mores prorsus audientium, quam velocius vel serius suscipiant verbum Dei . . . Infra quadragenarium tamen numerum protelationis summa persistat, ne forte longe protracti flamma desiderii eorum defervens inaniter refrigescat, ita dumtaxat, ut septenarius numerus in descendendo transgradiatur.

[3]) S. o. S. 792 Anm. 7 betr. c. l. m. 6430. Ferner *Duchesne*, Origines (4. A.) S. 326 f.

[4]) L. c. S. 175: Si ergo felici praesumptione hac de causa praedicte tempora anticipare non expavescimus, venerandae tamen dominicae diei terminum, excepta mortis causa nullo quolibet temeritatis ausu transilire praesumamus, ita ut per hunc ordinem cuncta procedant Vgl. die folgende Anmerkung.

Wieder in Erinnerung gallikanischer Gewohnheiten sollten die der Taufe vorhergehenden sieben Tage durch Fasten, tägliche „Katechese" und Salbung mit Öl betont werden[1]). Eine Vorbereitung durch Fasten war in der Kirche bei der Taufe Erwachsener stets Sitte[2]). Ein siebentägiges Fasten findet sich schon frühe, und zwar, wohl in Zusammenhang mit der Liturgie, auf gallikanischem Boden[3]). Nicht so klar ist, was mit der täglichen Katechese gemeint sei. Es ist nicht wahrscheinlich, daß man in altchristlicher Art den Täuflingen wirkliche Katechesen hielt[4]). Dem lehrhaften Element, das in der karolingischen Zeit, bes. durch Alkuin[5]) so stark betont wurde, war ja durch den bis auf 40 Tage ausgedehnten Unterricht schon genuggetan; auch trennt das Protokoll die Darstellung der letzten 7 Tage und gebraucht dabei[6]) die mehr gebundene liturgische Redeweise. Wahrscheinlicher ist, daß mit der Katechisation das gemeint ist, was damals schon, aber besonders in den folgenden Jahrhunderten als solches bezeichnet wird: die vom 7. römischen Skrutinium stammende und die Exorzismen abschließende Exorzierungsformel *Nec te latet*[7]) oder eine verwandte Formel. Salbungen mit Öl kennt die gallikanische Liturgie am Palmsonntag[8]) und am Karsamstag und beeinflußte in Bezug

---

[1]) L. c. Per septem tamen illos dies, in quibus vespere sabbati, quae in prima lucescit sabbati (Mt 28,1), baptizandus est, indicto ieiunio catacizetur cotidie audiens unguaturque oleo sancto et in vespere, sicut diximus, sabbati sanctificetur aqua . . .

[2]) *Martène*, de ant. eccl. rit. I 74 ff.

[3]) Socrates l. 7 cap. 30 bei *Martène* l. c. I 76. Vgl. dazu 4 Esra 5,18; *Dölger*, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 82.

[4]) Wie es selbst *Wiegand*, Stellung d. ap. Symb. S. 281 anzunehmen scheint.

[5]) MG Epp. IV n. 110 S. 158; n. 111 S. 160; n. 113 S. 164.

[6]) L. c. S. 175. Bei der Bestimmung über die Unterweisung ist von docere, praedicare, doctrina die Rede, später wird das in den liturgischen Formularien stets verwendete catacizetur gebraucht.

[7]) So Ordo Rom. VII und Sacr. Gelas.: Primo catechizas eos imposita super capita eorum manu his verbis: Nec te latet . . .

[8]) *Wiegand* l. c. S. 151 Anm. 2.

auf letzteren Tag das Gelasianum und Gregorianum[1]). Ganz eigenartig bleiben aber die siebenmal wiederholten „Katechisationen“ und Salbungen; doch lassen sie sich erklären, wenn man annimmt, daß diese sonst in Verbindung mit den Skrutinien vorgenommenen Zeremonien an den sieben letzten Vorbereitungstagen regelmäßig vorgenommen wurden, um die sieben undurchführbaren Skrutinien anzudeuten[2]) und nachzuahmen.

Eine weitere Ölsalbung war damit überflüssig und wird auch nicht mehr erwähnt. Sondern nach der Weihe des Taufwassers am Karsamstag[3]) folgten die gewöhnlichen drei Glaubensfragen[4]), die Widersage an „den Teufel und seine *pompae*, die Welt und ihre *pompae*“ — wieder ein gallikanischer, speziell an Mailand erinnernder Zug — und die Taufe auf die Trinität[5]). Wir werden noch auf andere Spuren kommen, die nach Mailand führen.

---

[1]) Missalien von Bobbio und Autun (*Muratori* Lit. rom. vet. II S. 850 und 592), dann im Sacr. Gelas. (Ib. I 563) und Sacr. Greg. (Ib. II S. 61 und 156 f). S. *Wiegand* l. c. 237 und 246 Anm. 1.

[2]) In Aquileja lassen sich erst Mitte des 9. Jahrh. unter Eb. Lupo die 7 Skrutinien nachweisen: Aquilejense catechumenorum scrutinium bei *de Rubeis*, Dissertationes, Ven. 1754, S. 238.

[3]) L. c. S. 175 . . . et in vespere, sicut diximus, sabbati sanctificetur aqua in fonte vel in tali vase, ubi in nomine sanctae trinitatis trina mersio fieri possit.

[4]) In der gewöhnlichen römischen Form.

[5]) L. c. S. 175: Et postquam se professus fuit credere in Deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum et in Spiritum sanctum, et abrenuntiare se confiteatur diabolum et pompis eius, mundum et pompis eius, tunc semel dicatur a sacerdote: Et ego te baptizo usf. Mox levatus tertia de unda suscipiatur ab eo, qui ei spiritalis pater electus est. — Die zwei- bezw. viergliedrige Widersage an den Teufel und seine *pompae* und an die Welt und ihre *pompae* ist mailändisch. So schreibt *Ambrosius* de myst. c. 2 MSL 16,390: Post haec reserata sunt tibi sancta sanctorum, ingressus es regenerationis sacrarium, repete quid interrogatus sis; recognosce quod responderis; renunciasti diabolo et operibus eius: mundo et luxuriae eius. Ferner der Verf. von de sacr. l. 1 c. 2 MSL 16, 419: Quando te interrogavit, inquit: Abrenuntias diabolo et operibus eius? quid respondisti? abrenuntio. Abrenuntias saeculo et operibus suis? quid respondisti? abrenuntio. S. *Martène* I 117.

Die Verhältnisse lagen hier, im Avarenland, ähnlich, wie ein Jahrhundert früher und noch bei der Ankunft des hl. Bonifatius in Bayern. Schon waren Missionäre ins Land gekommen, Priester und Kleriker, und hatten den Samen des Christentums ausgesät. Man zögerte jetzt nicht, die von wirklichen Priestern gespendete Taufe anzuerkennen; die der Kleriker sollte durch Handauflegung ergänzt und damit die Fülle der Geistesgaben mitgeteilt und die Aufnahme in die Kirche vollzogen werden — vorausgesetzt, daß der Täufling oder der Taufende die richtige Spendung des Sakramentes zuverlässig bezeugen konnten[1]). Zu dieser gültigen Spendung gehört aber auch, daß das Taufwasser von einem Priester geweiht sein müsse[2]) — eine Forderung, die an einzelne Äußerungen bes. aus dem ambrosianischen Kreis wohl anklingt und vielleicht auf einem Mißverständnis derselben beruht, aber sonst nicht in dieser unzweideutigen Weise gestellt worden ist[3]). Die oben[4]) erwähnte Taufwasserweihe scheint sich ähnlich wie bei den Griechen[5]) an jedem Taufsamstag von neuem voll-

---

[1]) L. c. S. 176: Hi autem, qui a clericis baptizati sunt, aqua tamen a sacerdote benedicta, in nomine sanctae Trinitatis et adsunt praesentes ipsi baptistae, qui testimonium tali perhibeant, vel certe ipsi, qui baptizati sunt, valent de se taliter testimonium proferre, nec hos arbitramur recte iterum baptizari, sed per solam manus impositionem tradantur eis omnia dona spiritualia, quae ante baptismum et post baptismum oportuerant tradi, et sic in gremis sanctae suscipiantur ecclesiae.

[2]) S. letzte Anm.

[3]) *Martène* I 125. *Schanz*, Die Lehre von den hl. Sakramenten 217. Ambrosius, de mysteriis 9,59: Non utique dubitandum est, quod superveniens (spiritus sanctus) in fontem vel super eos, qui baptismum consequuntur, veritatem regenerationis operetur. — De initiandis c. 4: Quid est aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine sacramenti effectu. — *Max. Tur.* de sacr. 1,5: Aqua sanat, quae habet gratiam Christi u. a. m. Soweit in derartigen Stellen überhaupt die Wasserweihe, nicht vielmehr die Taufhandlung gemeint ist, ist nirgends die Gültigkeit der Taufe in ungeweihtem Wasser in Frage gestellt. Vgl. u. S. 800 A. 3.

[4]) S. o. S. 798 A. 3.

[5]) *Schanz* l. c. S. 220.

zogen zu haben. Dabei müssen aber Wasserweihe und Taufe nicht in der gewohnten, engen liturgischen Verbindung gestanden sein, weil die Wasserweihe *in vespere sabbati* stattfand, für die Taufe aber bereits der Sonntag genannt ist, d. h. die Nacht vom Samstag zum Sonntag[1]). Man wird sich inzwischen noch eine Reihe von Zeremonien denken müssen in der Art, wie es in dem aus mailändischem Gebiet stammmenden, halb gallikanischen Missale von Bobbio dargestellt ist[2]).

Das größte Interesse erregt die Frage nach der Taufform. Es wird nämlich die Ungültigkeit der Taufe festgestellt, wenn sie von ungebildeten Klerikern gespendet worden sei und dabei (cum intinguerentur in aqua) weder der Täufling den Glauben bekannt habe noch der Taufende gesagt habe: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“ oder „im Namen Christi“[3]). Die Stelle läßt eine verschiedene Auslegung zu. Nimmt man *cum intinguerentur in aqua* in einem weiteren Sinn, so daß damit der ganze Ritus bezeichnet ist, so ist damit gesagt, daß die Taufe ungültig sei, wenn der Täufling aus Unwissenheit kein Glaubensbekenntnis abgelegt hat; ferner wenn weder die trinitarische Taufformel noch diejenige *in nomine Jesu* angewendet ist. Beides zusammen, Glaubensbekenntnis und Formel, machte somit die *am-*

---

[1]) MG l. c. 175: in vespere sabbati: ebd.; venerandae tamen dominicae diei terminus.

[2]) Sonst Sacramentarium gallicanum: *Muratori,* Lit. rom. vet. II 847 ff. *Duchesne,* Origines du culte chrétien 4. A. 161.

[3]) MG l. c. 176: Illi vero qui ab inlitteratis clericis baptizati existunt et cum intinguerentur in aqua, nec illi fidem, quia nesciebant, professi sunt, nec ille, qui baptizabat, dixit: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, nec in nomine Jesu Christi, sicut cuiusdam horum idiotarum professione comperimus, sed sola aqua solum corpus abluit, hi profecto pro non baptizatis habendi sunt. Sola enim aqua sine sancti spiritus ammixtione nihil valet aliud, nisi sordes carnium aut quarumcunque rerum abluere. Die Bedeutung der *s. spiritus ammixtio* ist hier übrigens so klar, daß damit manche andere unklare Wendungen (s. o. S. 799 A. 3) interpretiert werden können.

mixtio spiritus sancti aus. Es ist aber noch eine andere Auffassung möglich. Nachdem schon vorher von *baptizare* die Rede war, lautet das *cum intingueretur in aqua* wie eine Einschränkung auf den Taufakt selbst. Ein Glaubensbekenntnis während des Taufaktes ist aber tatsächlich ein im 4. und 5. Jahrhundert bezeugter Taufritus, der sich im Orient und in der ursprünglichen Fassung des Gelasianums sowie in Mailand bezeugt findet. Dabei war die dreimalige Untertauchung von den Fragen des Taufenden nach den drei göttlichen Personen und dem dreimaligen Credo des Täuflings begleitet[1]). Die vorliegende Stelle macht es nun sehr wahrscheinlich, daß den an der Donau versammelten Bischöfen dieser Ritus wenigstens aus literarischen Quellen bekannt war und von ihnen, wie das koordinierende „*nec*" beweist, als gültig erachtet wurde.

---

[1]) Siehe Canones Hipployti 122—333 (*Duchesne*, Origines du Culte chrétien, 4. A., 540); Testamentum D. N. Jesu Christi, ed. *Rahmani*, Mainz 1899, S. 127. Ferner die Krankentaufe und die Karsamstagstaufe des Sacramentarium Gelasianum, die unverkennbare Spuren einer Interpolation tragen. Eine Nebeneinanderstellnng der Formulare im Gelasianum und Ordo rom. I mit Hervorhebung der älteren Stücke ergibt folgendes Bild:

Sacr. Gelasianum. (Krankentaufe)	*Sacr. Gelasianum.* (Karsamstag)	*Ordo Romanus I.* cap. 43.
Et antequam perfundas eum aqua, interrogas eum verba symboli et dicis: Credis in deum patrem omnipotentem? R. Credo. Credis et in Jesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum, natum et passum? R. Credo. Credis et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?	Inde benedicto fonte, baptizas unumquemque in ordine suo sub his interrogationibus: Credis in deum patrem	. . . baptizantur primo masculi, deinde feminae sub hac interrogatione: Credis in deum patrem . . .
R. Credo. Et cum in-	. . . Deinde per sin-	. . . et acceptos infantes de parentibus bapti-

Diese Auffassung der Bischöfe war umso eher möglich, als sie sich durch die Autorität des hl. Ambrosius gedeckt fühlen konnten, wenngleich ihr vielleicht nur eine irrtümliche Deutung einer bekannten Stelle aus De sacramentis (Ps.-Ambrosius) zugrunde lag[1]). Es läßt sich der Beschluß des *Conventus* gar nicht anders auffassen,

---

terrogas, per singulas vices mergis eum tertio in aqua. *Muratori*, Lit. rom. vet. I 596.	gulas vices mergis eum tertio in aqua. *Muratori* I 570.	zent eos sub trina mersione. *Muratori* II 999.

Bei der Krankentaufe im Gelasianum ist *Et antequam perfundas eum aqua* später beigefügt, um Fragen und Taufe zu trennen und um bei den Kranken die Eintauchung durch die Übergießung zu ersetzen; beides ist aber am Schluß noch stehen geblieben. Bei der Karsamstagstaufe machte man die Korrektur am Schluß durch Einfügung des *Deinde.* Das ***sub his interrogationibus*** ist nur im Sinne einer gleichzeitigen Untertauchung verständlich; dieser Rest ist auch im Ordo rom. I und vielen späteren Sakramentarien erhalten geblieben. — In De sacramentis heißt es l. 2 c. 7: Interrogatus es: Credis in deum patrem omnipotentem? Dixisti: Credo. Et mersisti, hoc est, sepultus es. Iterum interrogatus es: Credis in dominum nostrum Jesum Christum et in crucem eius? Dixisti: Credo, et mersisti; ideo et Christo es consepultus; qui enim cum Christo consepelitur, cum Christo resurgit. Tertio interrogatus es: Credis in spiritum sanctum? Dixisti: Credo, tertio mersisti, ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolveret trina confessio. MSL 16,429.

[1]) *Ambrosius*, De spiritu sancto I 3 MSL 16,713: ... illi qui negaverunt se scire spiritum sanctum, baptizati sunt postea ... Baptizati sunt itaque in nomine Jesu Christi; nec iteratum est baptisma, sed novatum, unum enim baptisma ... Plenum autem est, si Patrem et Filium et Spiritum sanctum fatearis; si unum neges, totum subrues ... Nec contrarium debet videre, qui quamvis etiam postea tacitum sit de Spiritu, tamen creditum est, et, quod verbo tacitum fuerat, expressum est fide. Cum enim dicitur: In nomine domini J. C., per unitatem nominis impletum mysterium est, nec a Christi baptismate Spiritus separatur, quia Joannes in poenitentiam baptizavit, Christus in spiritu ... Si Christum dicas et deum Patrem, a quo unctus est filius, et ipsum, qui unctus est filium et Spiritum, quo unctus est, designasti.

als in dem Sinne, daß die Bischöfe eine Taufe *in nomine Jesu* ebenso für gültig hielten, wie die auf die Trinität.

Im Zusammenhang mit der Lehre einiger Scholastiker findet sich viel später, im 15. Jahrhundert, in einer Salzburger Handschrift die Bemerkung, daß die Taufe in nomine Christi gültig sei; indessen sollten die Laien der Sicherheit halber lieber nichts davon erfahren[1]).

Faßt man die charakteristischen Züge des besprochenen Dokumentes ins Auge: die siebentägige Minimalfrist zur Vorbereitung, die vierfache Widersage, die Wertschätzung des geweihten Wassers, die Gutheißung der Taufe „im Namen Jesu", vielleicht sogar eine Erinnerung an die in „De sacramentis" geschilderte, in Glaubensfragen aufgelöste Taufformel, so läßt sich eine Verwandtschaft mit der gallikanischen und speziell der ambrosianischen Liturgie nicht verkennen. Wenn man aber dazu in Betracht zieht, daß von einem lebendigen Einfluß Aquilejas auf Süd-Ost-Deutschland in jener Zeit nicht mehr die Rede sein konnte[2]), daß es ferner auf Salzburgischem Missionsboden, in Gegenwart eines Arn und wahrscheinlich noch mehrerer bayerischer Bischöfe[3]) entstanden ist, so genügt Paulins Anwesenheit und die Abfassung des Protokolls durch ihn nicht, um die merkwürdigen Beschlüsse zu erklären. Es muß vielmehr daraus der Schluß gezogen werden, daß die bayerische Liturgie, speziell die Spendung

---

[1]) *Dalham*, Conc. Salisb. S. 241: Erit etiam baptizatus (infans) quoad deum, si dixerit baptizans: baptizo te in nomine Christi. Haec tamen laicis innotescenda non sunt, ne facile a forma per ecclesiam statuta recedant. Die Bemerkung steht in einem Traktat De Sacramentis anschließend an die Avisamenta zum Provinzialkonzil von 1456.

[2]) S. o. S. 790 Anm. 5 die Klagen der Aquilejer Bischöfe von 591.

[3]) Wenn hier die Teilung des Missionsgebietes zwischen Salzburg, Aquileja und Passau vorgenommen wurde, so müßte man mindestens die Anwesenheit des Passauer Bischofs voraussetzen können.

der Sakramente, zwar im ganzen römisch, im einzelnen aber sehr stark mit gallikanischen, vor allem wohl aus Mailand und Aquileja durch den natürlichen Zusammenhang und die früher bestehende organisatorische Verbindung herübergebrachten Elementen gemischt war.

(Fortsetzung folgt.)

Zum Eingang des Hebräerbriefes

Eine exegetisch-kritische Untersuchung

Von **Urban Holzmeister** S. J.—Innsbruck

Der Straßburger Exeget *Friedrich Spitta*, welcher bereits mit gar manchem Vorschlag von Textveränderungen an die Öffentlichkeit getreten ist, hat jüngst in der Zeitschrift „Theologische Studien und Kritiken" 1913 106—9 neuerdings einen solchen Versuch unternommen. Es betrifft den ersten Vers des an Problemen mannigfacher Art so reichen Hebräerbriefes. „Oftmals und auf viele Weise", so lesen wir dort, „hat Gott seit alters zu den Vätern durch die Propheten (ἐν προφήταις) geredet. Nach *Spitta* „kann man nicht zweifeln, daß in 1,1 ursprünglich ἀγγέλοις statt προφήταις gestanden hat" (S. 109), daß also die Engelerscheinungen des Alten Bundes es sind, denen das Auftreten des Gottessohnes gegenübergesetzt wird.

Wenn wir nach den Gründen fragen, welche *Spitta* zu einer solchen Textveränderung ermutigen, so sind dieselben rein innerer Natur: keine Handschrift, keine Übersetzung, kein Väterzitat vermag ihm irgend eine Handhabe zu bieten; er muß erklären, daß „die einhellige Textüberlieferung einen Protest nicht zu erlauben scheint" (S. 166). So sieht er sich auf das dem verwegensten Subjektivismus offene Gebiet der innern Gründe angewiesen.

Was schon gegen diese Methode eingewendet werden kann, ist genugsam bekannt und wurde auch Sp. gegen-

über oft genug betont[1]): rein innere Gründe können in dem seltensten Falle gegen einen sicher überlieferten Text aufkommen[2]).

Indessen lohnt es sich schon darum, auf die angeregte Frage einzugehen, weil es im vorliegenden Falle zu gelingen scheint, alle vorgebrachten innern Gründe durch eben solche zu widerlegen. Nebenbei dürfte sich manches ergeben, was das Verständnis des Hebräerbriefes vielleicht fördern kann.

Die von *Spitta* vorgelegten innern Gründe sind zunächst 1) aus dem Vers 1,1 entnommen und lexikographischer Natur; an sie reihen sich 2) solche, welche „aus dem ganzen Zusammenhang“ (S. 107) des Kapitels und des ganzen Briefes geschöpft sind, d. h. den dort niedergelegten Ansichten über die Väter, Propheten und Engel. Ihre Würdigung sei 3) abgeschlossen durch eine direkte Widerlegung der vorgeschlagenen Textkorrektur.

---

[1]) *J. Sickenberger* in BZ VIII (1910) 213 423. — *Lutgert* in ThLB XXXII (1911) 409—15.

[2]) Es sei hier neben andern auf ein wenig bekanntes Beispie hingewiesen, welches das Mißliche dieser Methode dartut. Der durch seine kühnen Forscherreisen bekannte *A. Musil* schreibt (Die Kultur XI [1910] 11 f): Im Jahre 1848 besuchte Professer *Wallin* Innerarabien und brachte von dort mehrere Lieder mit, die er in der Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft [V (1851) 1—23, VI (1852) 190—218. 369—78] mit einer Übersetzung und Erklärung veröffentlichte. Nach dem Tode Wallins untersuchte der allen Exegeten der poetischen alttestamentlichen Bücher bekannte *J. G. Wetzstein* diese Lieder, fand sie meist unverständlich, falsch überliefert, ungenau niedergeschrieben und schlug aus sprachlichen und metrischen Gründen sehr viele textkritische Änderungen vor [Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste, ZDMG XXII (1868) 69—194, bes. 69—71]. Nun nahm ich die Abhandlung von *Wetzstein* auf meine letzte Forschungsreise mit, untersuchte die bestrittenen Lieder und Formen an Ort und Stelle und fand, daß fast alle textkritischen Änderungen Wetzsteins überflüssig und falsch seien. Und genau so dürfte es sich mit vielen Stellen der hl. Schrift verhalten, die bei manchem Textkritiker Bedenken erregen“.

I.

1. Die „Väter“ und „Propheten“

Sp. weiß, daß er gewonnenes Spiel hat, sobald ihm der Nachweis gelingt, die hier gemeinten „Propheten“ seien keine Zeitgenossen der „Väter“ gewesen; danach wäre es freilich ausgeschlossen, daß die beiden sich je als Hörer und Lehrer gegenüberstanden. Zu dem Ende werden alle „Väter“ in die Urzeit verschoben, während den Propheten fast ausschließlich das letzte Jahrtausend der alttestamentlichen Heilsgeschichte zugewiesen wird.

„Unter Propheten versteht der Verfasser des Hebr.-Briefes nach 11,32 die mit Samuel beginnende Reihe der Gottesmänner. Danach wäre in 1,1 nur von den spätern alttestamentlichen Gottesoffenbarungen die Rede, nicht aber von den fundamentalen der Urzeit“ (S. 107). Unter den Vätern aber „sind an erster Stelle die Patriarchen zu verstehen, obenan Abraham“ (S. 108). Darnach ergibt sich mit Notwendigkeit die Schlußfolgerung: „Zu den Patriarchen . . . hat aber Gott nicht durch Propheten geredet, sondern durch Engel“ (ebd.).

Wie man sieht, kommt alles darauf an, die so eng begrenzte Bedeutung der beiden Ausdrücke „Väter“ und „Propheten“ streng zu beweisen. *Spitta* begnügt sich betreffs des zweiten Begriffes mit dem angeführten Hinweis auf 11,32; über den ersten schreibt er: „Selbstverständlich kann οἱ πατέρες ganz allgemeine Bezeichnung der Vorfahren des jetzt lebenden Geschlechtes sein, vgl. Mt 23,30. 32; AG 7,44 f, 51 f; 1 Cor 10,1. Aber hier steht nicht ‚unsere (bezw. euere) Väter‘, was in jenen Stellen nur auf die ältern Generationen Israels bezogen werden kann, sondern einfach „die Väter“. Darunter können selbstverständlich nur die Leute verstanden werden, an die Paulus denkt, wenn er Rom 9,5 unter den Vorzügen Israels . . . noch οἱ πατέρες nennt“.

Wie man sieht, klammert sich Spitta an die Form οἱ πατέρες, also den Plural mit Artikel, aber ohne ein attributiv beigegebenes Pronomen[1]. Es ist nun schon a

---

[1]) Es darf unserm Gegner nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn er die Tatsache gar nicht erwähnt, daß an unserer Stelle auch die Lesart τοῖς πατράσιν ἡμῶν sich findet; denn da sie nur in drei

priori unwahrscheinlich, daß ein weitgehender Unterschied zwischen dem einfachen οἱ πατέρες und dem durch den Genitiv erweiterten οἱ πατέρες ἡμῶν besteht. Denn nur insofern ist der Artikel in jener Verbindung verständlich, als die Rede auf die eigenen Ahnen des Sprechers oder dessen, an den oder über den die Rede geht, sich bezieht, also einem οἱ πατέρες ἡμῶν etc. gleich kommt.

Doch es bleibt die Möglichkeit bestehen, daß der Sprachgebrauch sich differenziert habe, und somit muß die Verwendung des Terminus in der Bibel untersucht werden.

Sehen wir nun zuerst den neutestamentlichen Gebrauch jenes Wortes näher an; und zwar sind dabei die drei Fälle, welche *Spitta* unterscheiden will, getrennt zu behandeln: 1) (οἱ) πατέρες ἡμῶν oder ὑμῶν, 2) das von ihm als ausschlaggebend betrachtete alleinstehende οἱ πατέρες, 3) der als Apposition gebrauchte Singular ὁ πατὴρ (ἡμῶν).

1) Unter den (οἱ) πατέρες ἡμῶν (oder ὑμῶν) sind a) die eigentlichen Patriarchen zu verstehen, d. h. Abraham und seine nächsten Nachkommen; diese Bedeutung läßt sich ausschließlich in den Schriften des hl. Lukas nachweisen (Lk 1,55. 72; AG 3,13. 25; 7,11. 12. 15. 32; 13,17 und wahrscheinlich auch an den Stellen Lk 1,17. 72; AG 5,30; 22,14; 26,6. b) Von den folgenden Generationen bis auf Samuel gebraucht erscheint der Ausdruck Jo 6,31. 49. 58; AG 7,19. 38 f. 44 f. 45 (zweimal), wahrscheinlich auch 7,51; 1 Cor 10,1; Hebr 3,9; 8,9. c) Von den Israeliten der Zeit nach Samuel finden wir ihn Mt 23,30. 32; Lk 6,23. 26; 11,47 f; Jo 4,20; AG 7,52; 13,36; 15,10; 28,25.

2) *Spitta* urgiert nun, daß das Substantiv mit dem einfachen Artikel οἱ πατέρες sich im Gegensatze zum erweiterten οἱ πατέρες ἡμῶν oder ὑμῶν nur auf die Patriarchen beziehen könne. Von den 8 Fällen, in denen sich „οἱ πατέρες" findet, scheiden Heb 11,23 „Vater und Mutter" sowie 2 Petr 3,4 „die letzte Generation" gleich aus; sicher spricht nur das von *Spitta* nicht erwähnte Jo 7,22 („die Beschneidung stammt nicht von Moses, sondern von den Vätern") für ihn. 4 Fälle sind zweifelhaft, der letzte endlich spricht direkt gegen *Spitta*. Was zunächst Rom 9,5 und die mit ihm verwandten Texte 11,28 u. 15,8 betrifft, so sehe ich nicht ein, wieso hier ausschließlich die Patriarchen verstanden seien; auch *Spitta*

Handschriften der I Gruppe und bei *Chrysostomus* belegt ist, kommt sie nicht ernstlich in Betracht. Vgl. *v. Soden* II z. St.

begnügt sich zu konstatieren: „es sind an erster Stelle die Patriarchen zu verstehen, obenan Abraham“. Warum sollte David, der Träger so großer Verheißungen und der mit Abraham ebenbürtige Ahnherr Christi nicht auch zu ihnen gehören? Warum nicht auch andere Heldengestalten aus der Prophetenzeit, Könige Propheten und Hohepriester, deren Ruhmestaten durch den herrlichen πατέρων ὕμνος Eccli 44,1—50,23 in aller Munde waren? In der Lesart einiger Minuskel-Handschriften zur Stelle AG 3,23 wird Deut 18,15 als πρὸς τοὺς πατέρας gesprochen angeführt; somit wäre die Wüstengeneration in den Begriff „die Väter“ miteinbezogen. Doch ist die Lesart nicht wahrscheinlich, da andere ein ὑμῶν beisetzen und die besten Textzeugen die ganze Stelle auslassen[1]). Dafür bildet AG 13,32 eine sichere Instanz gegen *Spitta*. V. 32 wird ἡ πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελία γενομένη erwähnt. V. 23 aber hieß es, Gott habe den Erlöser κατ' ἐπαγγελίαν der Verheißung gemäß aus dem Hause D a v i d s gebracht. Beide Stellen ergeben zusammen genommen, daß auch David zu den Vätern gerechnet wird.

3) Nicht zu vergessen sind die Stellen, an denen einzelne Personen „unser Vater“ genannt werden. Trifft dies auch fast ausschließlich bei Abraham zu (Mt 3,9; Lk 1,73; 3,8; 16,24—30. Jo 8,39. 53. 56. AG 7,2. Rm 4,1. 12—16. Jak 2,21), so sind doch auch Isaak (Rm 9,10) und Jakob (4,12) auf diese ehrende Weise eingeführt und auch David hat dieses Prädikat (Mk 11,10; AG 4,25 nach den Handschriften ℵABE u. a., vgl. AG 2.29, wo er πατριάρχης genannt wird)[2]).

Spitta beruft sich auf den Sprachgebrauch des A. T. Da wäre es nun die Aufgabe des Kritikers gewesen, gerade jene Stellen zusammenzustellen, an denen sich ein a t t r i b u t l o s e s οἱ πατέρες — הָאָבוֹת vorfindet. Statt dessen vergißt er auf sein soeben aufgestelltes Prinzip und begnügt sich mit Texten, in denen ein Genitiv beigefügt wird, nämlich „Ex 3,6. 13. 16; 4,5. Is 51,2 usw.“. Diesen können natürlich ebenso viele Texte gegenübergestellt werden, in denen derselbe Ausdruck nur die letztvergangenen Generationen bezeichnet. Vgl. die stereotype Formel in den Königsbüchern: „N. legte sich zu seinen Vätern“ Thren 5,7; Ez 20,18—42. 1 Mk 2,20 u. ö. Vgl. Dan 3,26 u. 28, wo hart nebeneinander beide

---

[1]) Vgl. *v. Soden* II z. St.

[2]) Wenn *Spitta* mit dem vagen „auch Spätere, wie David, haben gelegentlich diesen Titel“ dies anerkennt, so widerlegt er sich selbst; mit „unserm Vater David“ hat bekanntlich Gott nicht durch einen Engel verkehrt, sondern sich des P r o p h e t e n Nathan als Mittler bedient.

Bedeutungen vorkommen. — Was nun das hebräische הָאָבוֹת betrifft, so kommt es niemals in dieser Bedeutung vor: an sämtlichen in *Mandelkerns* Konkordanz S. 4 angeführten Stellen steht es für בֵּית הָאָבוֹת „Familie, Sippe“[1]). Im griechischen A. T. konnte ich in den über 17 Kolumnen von *Hatch-Redpath's* Konkordanz nur 8 Stellen entdecken, von denen keine jenen bestimmten Sinn hat. Bis auf die fehlerhaft übersetzte Stelle Ez 18,2, wo οἱ πατέρες an Stelle eines artikellosen אָבוֹת getreten ist und Eccli 47,23 finden sich sämtliche in nur griechisch erhaltenen Texten; davon sind 1 Esr 6,40. 4 Mk 13,17. 19; 15,4 apokryph, von den andern vier Stellen sind 2, nämlich Eccli 47,23 und 2 Mk 3,27 textkritisch unsicher; nur 1 Mk 11,38 steht der Text fest. Von diesen 7 Stellen scheiden 2 (4 Mk 13,19; 15,4) sofort aus, weil nur die unmittelbaren leiblichen Väter gemeint sind; 2 weitere, wo vom „Herrn der Väter“ die Rede ist[2]), sind zu unbestimmt; auch die Stelle 4 Mk 13,17 bietet kein definitives Resultat, da es eben fraglich bleibt, wie weit die Ahnenreihe hier gedacht ist[3]). Direkt gegen *Spittas* Annahme sprechen Eccli 47,23 ἀνεπαύσατο Σαλομῶν μετὰ τῶν πατέρων[4]) und 1 Mk 11,38, wo von den δυνάμεις τῶν πατέρων, dem Heere der früheren Könige erzählt wird, daß es dem Demetrius abhold gewesen ist[5]).

Eher könnte sich *Sp.* auf die urchristliche Literatur berufen, wo seine Meinung aus dem Barnabasbrief 14,1 belegt werden kann (διαθήκη, ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσιν δοῦναι τῷ λαῷ). Weniger klar sind Barn 5,7 (ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ) und 2 Clem 19,4 (ἀναβιώσας μετὰ τῶν πατέρων). Daneben findet sich aber bei οἱ πατέρες ἡμῶν die weitere Bedeutung 1 Clem 23,3 = 2 Clem 11,2. 1 Clem 30,7; 60,4. Barn 2,7[6]).

---

[1]) Nur einmal bezeichnet es die u n m i t t e l b a r e n Väter (Deut 18,8).

[2]) 1 Esr 6,40 εὐλογητὸς εἶ, δέσποτα τῶν Πατέρων; **2 Mk** 3,24: ὁ τῶν πατέρων κύριος nur in einer Variante ὁ τῶν πνευμάτων δυνάστης, wie der gesicherte Text hat.

[3]) Οὕτως παθόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακὼβ καὶ παντες οἱ πατέρες ἐπαινέσουσιν.

[4]) Die Handschriften א u. A setzen freilich ein αὐτοῦ bei. Der jüngst entdeckte Urtext hat eine durch Textkorruption unverständliche Form. Vgl. *Peters,* Liber Jesu Fili Sirach p. 130 f. ***E. Kautzsch*** **z.** St.

[5]) Die römische Ausgabe von 1587 fügt unberechtigterweise ein αὐτοῦ bei.

[6]) Vgl. *Preuschen,* Handwörterbuch z. St. — ***Goodspeed,*** Index patristicus S. 189. — Über den Gebrauch des Wortes im Talmud *Dalman.* Worte Jesu S. 279. Neuhebr. Lexikon S. 1.

Somit ergibt sich besonders aus der Betrachtung des Alten Testamentes, daß keine Rede sein kann von einem ganz fixen Sprachgebrauch, der für οἱ πατέρες ausschließlich die Bedeutung „die Patriarchen“ in Anspruch nimmt. Vielmehr drängt alles zur Annahme, daß, wenn die großen Männer zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrtausends mit Vorzug so genannt werden, nichts weiter vorliegt, als der prägnante Gebrauch des generischen Begriffes für jene besonders hervortretende Gruppe von Vorfahren der Adressaten unseres Briefes.

Wir haben also vorläufig keinen Grund, von der allgemeinen Ansicht abzugehen, welche unter den „Vätern alle Vorfahren der Judenchristen“ versteht.[1]) Und sollte sich auch für das mit dem Artikel versehene οἱ πατέρες ein Sprachgebrauch gebildet haben, so könnte der Artikel doch noch anders erklärt werden: es ist der generelle Artikel, welcher die gesamten früheren Geschlechter zu einer Einheit zusammenfaßt.

Ebensowenig enthält der Ausdruck „die Propheten“ jene ausschließliche Beziehung zu den Gottesgesandten der mit Samuel beginnenden Zeit, welche Hebr 11,32 AG 3,24 sich findet; vielmehr werden mitunter alle Organe der Gottesoffenbarung, Moses mit eingerechnet, als Propheten bezeichnet.

Dies ist schon Lk 1,70 angedeutet, „wie Gott durch den Mund der heiligen Propheten der vergangenen Zeit gesprochen hat“. Noch klarer sehen wir es an den beiden Stellen Lk 24,25 u. 27; zuerst werden nur die Propheten genannt, dann aber heißt es, Ch. habe die Schrift erklärt „beginnend bei Moses und [fortfahrend] durch alle Propheten“. AG 13,27 werden nur die „Prophetenstimmen, die an allen Sabbaten vorgelesen werden“, erwähnt; sachlich muß sich dies decken mit „Moses und den Propheten“. AG 26,22 wird Moses noch vorsichtshalber nachträglich den Propheten beigefügt, wenige Verse später aber (27) lautet die Frage einfach „glaubst du an die Propheten?“ Jak 5,10 werden ohne jede Beschränkung auf eine Periode jene Männer Propheten genannt, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. Rom 1,2 u. 1 Petr 1,10 wird das messianische Heil als durch die Propheten verkündigt

[1]) Vgl. *E. Riggenbach*, Hebr. S. 4 (Kommentar zum NT. XIV).

hingestellt; beide Texte, die sachlich mit unserer Stelle unverkennbar parallel sind, wollen doch nicht die Patriarchenverheißung ausschließen. Endlich traten auch Männer vor Samuel als Propheten auf, nämlich 2 Petr 2,16. Balaam, Jud 14. Henoch. im Zitat AG 3,22 u. 7,37, Moses, auf dessen Prophetenamt auch unser Brief einen unzweideutigen Hinweis enthält (3,5).

Es braucht kaum betont zu werden, daß auch der alttestamentliche Sprachgebrauch jene Ausdrücke, für die im Griechischen προφήτης steht, jene eingeschränkte Bedeutung nicht immer besitzen. Wird doch beispielsweise נָבִיא wenn auch im Munde eines Fremden, von Abraham gebraucht (Gen 20,7), von den Patriarchen Ps 104 (105) 15, von Moses namentlich Deut 18,15. 18; 34,10. Os 12.14 (13).

Man beachte auch Num 12,6. Der Siracide denkt sich Moses und Josue als Propheten, wenn er (46,1) letzteren nennt „διάδοχος Μωϋσῆ ἐν προφητείαις“. Auch sonst ist in der Zeit vor Samuel von Propheten die Rede (Jud 2,1; 6,8; 1 Sam 2,27; 3,1). Debora wird Jud 4,4 eine Prophetin genannt[1]).

Aus diesem Sprachgebrauch beider Testamente ergibt sich, daß wir neben den Propheten im strengsten Sinne des Wortes, die der Zeit vom elften bis zum fünften vorchristlichen Jahrhundert angehören, noch Propheten im weitern Sinne anzunehmen haben, die sich über die ganze Heilsgeschichte verteilen, abgesehen von jenen charismatisch begabten Personen der Apostelkirche, die im N. T. unter diesem Namen auftreten[2]).

Demnach ist der philologische Beweis *Spittas* als mißglückt zu betrachten. Es steht nichts im Wege, daß die zwei Begriffe alttestamentliche Personen bezeichnen.

---

[1]) Vgl. *v. Orelli* in PRE³ XIII 499.

[2]) So findet auch die auffallende Tatsache ihre Erklärung, daß beim ersten der zwei Substantiven πατέρες und προφῆται der Artikel steht, beim letzten aber nicht. Die Ahnen des gegenwärtigen Geschlechtes sind als eine in sich abgeschlossene Gruppe gedacht und somit erklärt sich das οἱ πατέρες (der generelle Artikel zur Bezeichnung des ganzen Umfanges des Begriffes); dagegen gibt es außer jenen Propheten, die zu den Vätern geredet haben, noch andere Gottesmänner dieses Namens; da somit der Begriff nur nach einem Teile seines Umfangs genommen wird, so fehlt der Artikel.

die als gegenseitige Zeitgenossen mit einander in Verbindung treten konnten, und somit besteht von dieser Seite kein Bedenken gegen die Echtheit eines der beiden Ausdrücke.

2. Πάλαι — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων.

Ein zweites Argument müssen dem Kritiker die zwei sich gegenüberstehenden Zeitbestimmungen liefern. Wäre 1,1 „nur von den spätern alttestamentlichen Gottesoffenbarungen die Rede, nicht aber von den fundamentalen der Urzeit“, so „stimmt damit besonders nicht der vom Verfasser markierte Gegensatz von πάλαι — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων“ (S. 107).

Darauf ist zu erwidern, daß *Spitta* für folgende zwei Behauptungen den Beweis schuldig geblieben ist: 1) daß ein besonderer Gegensatz zwischen den beiden Zeitbestimmungen vom Verfasser intendiert ist; 2) daß derselbe nur in seiner Auffassung vorhanden ist.

1) Was den ersten Punkt betrifft, so genügt es darauf hinzuweisen, daß der hl. Schriftsteller in erster Linie einen anderen Gegensatz betont wissen will, nämlich den zwischen den Organen der beiden göttlichen Offenbarungen; erst an zweiter Stelle stellt er dem „jetzt“ ein „einst“ entgegen. Ob er nun dabei nicht nur Gegenwart und Vergangenheit gegenüberstellen, sondern den größtmöglichsten zeitlichen Unterschied, nämlich zwischen der ersten und der letzten Heilszeit, betonen will, das läßt sich nicht *a priori* annehmen, es müßte erst aus dem ganzen Zusammenhang erwiesen werden.

2) Doch auch dies vorausgesetzt, wäre die vorgeschlagene Möglichkeit noch immer nicht gegeben. Denn nicht nur zwischen der ersten und der letzten Periode besteht jener „markierte Gegensatz“, sondern auch und zwar in noch erhöhtem Maße, wenn das letzte Glied der ganzen bisherigen Reihe gegenübertritt; erst dadurch erscheint die eben erwiesene Huld Gottes als „noch nie dagewesen“ und darum als einzig in ihrer Art dastehend.

Doch hilft gerade der von *Spitta* angerufene Gegensatz mit dem ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων; um für πάλαι die Bedeutung „im ganzen Alten Bund“ = „seit

alters“ zu gewinnen. Das Adjektiv ἔσχατος als solches schließt einen Gegensatz zur ganzen vorausgehenden Ausdehnung in sich; denn als äußerstes Glied bezeichnet man nicht nur jenes, nach dem kein weiteres mehr kommt, sondern jenes, vor dem alle übrigen liegen. Somit ist es das natürlichste, „diesen von uns miterlebten letzten Tagen die ganze bisher abgelaufene Folge von Heilsperioden entgegenzusetzen. Was aber die bloß etymologische Betrachtung nahe legt, wird durch den biblischen Sprachgebrauch außer Zweifel gestellt. Es ist längst darauf hingewiesen worden, daß hier eine Anlehnung ans alttestamentliche בְּאַחֲרִית הַיָּמִים[1]) vorliegt, an jene Ausdrucksweise, in der die messianische Zeit als jene Epoche hingestellt erscheint, nach der keine neue Heilsordnung mehr zu erwarten ist[2]). Nun läßt sich an allen Texten der scharfe Gegensatz nachweisen zwischen dieser kommenden Periode und der alttestamentlichen Jetztzeit. Daraus ergibt sich von selbst, wem hier diese „letzten Tage“ gegenüberstehen: nicht ausschließlich der ersten Periode, der Abraham angehörte, sondern der ganzen Zeit, in der jene Voraussagen erfolgten, d. h. nicht nur der Patriarchenzeit, sondern auch der des Isaias, mit andern Worten, der gesamten Vorzeit. Dann ist aber keine Schwierigkeit in der Erwähnung der Propheten mehr zu entdecken, wenn auch *Spittas* eingeschränkte Bedeutung dieses Wortes richtig wäre.

Das Adverbium πάλαι macht keine Schwierigkeit gegen die vorgelegte Erklärung; die von *Spitta* gegebene Übersetzung „vor alters“ ist keineswegs die einzig mögliche, sondern es kann ganz gut mit „bisher, seit langem“ wiedergegeben werden. Πάλαι und παλαιός vereinen in sich die Bedeutungen der lateinischen *antiquus* und *vetus*; beide „deuten einfach an, daß etwas in einer bereits vergangenen Zeit geschehen ist, ohne nach Art eines Kom-

---

[1]) Gen 49,1. Num 24,14. Deut 4,30; 31,29. Is 2,2. Jer 23,20; 30,24. Ez 38,16. Dan 10,14. Os 3,5. Mi 4,1. Die LXX hat an all diesen Stellen den hier vorliegenden Ausdruck, der sich überdies noch Jos 24,27. Jer 25,39 (49,19). Dan 2,28; 2,45 findet.

[2]) Vgl. u. a. Hebr. 12,26 s.

parativs mit der folgenden Zeit, die ebenso wohl Vergangenheit als Gegenwart und Zukunft sein kann, zu vergleichen"[1]).

Daß der neutestamentliche Sprachgebrauch kein anderer ist, beweist Jud 4 „seit alters bis auf diesen Tag" und der zweifelhafte Text 2 Kor 12,9 „eine altbewährte Wahrheit". Nur in 2 Petr 1,9 ist der Sinn *Spittas* erwiesen („längst vergebene Sünden"). Das Adjektiv παλαιός hat gewöhnlich, das Substantiv παλαιότης und das Zeitwort παλαιοῦν ausschließlich diesen Sinn[2]).

II.

Spitta versucht ferner mehrere Gründe aus dem Inhalte des Briefes vorzuführen; dabei hält er sich an die drei Begriffe οἱ πατέρες, προφῆται, ἄγγελοι. Der erstere soll im Briefe eine Verwendung finden, die jene enge Fassung des Einganges fordert; die Erwähnung der Propheten an dieser Stelle sei ganz ausgeschlossen, während die Engel, wenn seine Gründe berechtigt sind, notwendig auftreten müßten. Man beachte wohl: die Gründe *Spittas* müssen, wenn sie mehr als nichtssagende Vermutungen enthalten, eine strenge Notwendigkeit beweisen; sonst würde ja auch die als unzweifelhaft geforderte Abänderung des Textes sich nicht aus ihnen ableiten lassen, sondern nur die prekäre Möglichkeit, daß der hl. Verfasser auch etwas anders hätte sagen können.

Die Behauptungen des Verbesserers des Aposteltextes sind gewiß kühn zu nennen; entsprechen sie aber auch, wie vorgegeben wird, „dem ganzen Zusammenhang"?

§ 1. Muß Vers 1,1 von den Patriarchen die Rede sein?

Der Grund, der dies dartun soll, ist etwas weit hergeholt, nämlich aus dem drittletzten Kapitel des Briefes. „Sieht man", so argumentiert *Spitta,* „die Ausführung Kap. 11 über die Glaubenszeugen an, die dem vertraut und nach dem gehandelt haben, was ihnen Gott verheißen

---

[1]) *H. Schmidt,* Synonymik der griech. Sprache n. 46 (II S. 77).

[2]) Vgl. *F. Zorell,* Novi Testamenti Lexikon graecum p. 418 s. *Preuschen* z. St.

hat, so erkennt man, daß dem Verfasser das Hauptgewicht fällt auf die Zeit vor der Einnahme des gelobten Landes durch Israel. Dem entspricht es, wenn 1,1 ganz besonders auf die Offenbarungen eben dieser Zeit hinweist, die nicht durch Propheten, sondern nach der Ansicht des Spätjudentums noch mehr als nach dem Bericht der kanonischen Geschichtsbücher, durch Engel vermittelt war" (S. 108).

Dagegen ist ein doppelter Grund geltend zu machen: Erstens beweist der Inhalt des einen Kapitels 11 nicht mit Sicherheit, was in der Einleitung des Briefes zu stehen hat; zweitens entspricht auch diesem einen Kapitel weit besser die allgemeine Fassung des Eingangs, wie sie in vorliegender Arbeit verteidigt wird. — Da die erstere Behauptung keines weiteren Beweises bedarf, so sei ausschließlich die zweite etwas ausgeführt.

Wenn wir den Hebräerbrief auch nur durchblättern, so finden wir, daß es dem schriftkundigen Hagiographen nur darum zu tun war, seine Ausführungen an den ganzen alten Bund anzuschließen. Er hat sich lange bei der Zeit des Moses aufgehalten (3,1—4,13); die Einrichtung des aaronitischen Priestertumes hat ihn noch länger beschäftigt (7,1—10,18). den Psalmen entnimmt er nicht weniger als 11 Texte und auch die übrigen Lehrbücher werden fleißig herangezogen. Soll er nun nicht auch aus der vormosaischen Periode Stoff für seine Ermahnung entnehmen? Er hat aus ihr bisher nur eine Heldengestalt herausgegriffen, den geheimnisvoll auftretenden Priesterkönig Melchisedech; es war im Zusammenhang des Beweises Kap. 7. Jetzt will Paulus im 11. Kapitel diese Lücke ausfüllen. Er beginnt noch vor Adam mit der Weltschöpfung, durcheilt im Fluge die folgenden Jahrtausende und verweilt bei einzelnen hellleuchtenden Tugendbeispielen. Aus der Richterzeit begnügt er sich mit der an dieser Stelle rhetorisch geschickt angebrachten gehäuften Aufzählung von Namen (11,32). Das Prophetentum im engsten Sinne des Wortes hat er noch nie berührt; so erscheint es hier 11,33—40 in einer summarischen Schilderung, die mit einem Hinweis auf David und Samuel beginnt (V. 33a).

Die Leiden der einzelnen Hauptvertreter desselben werden in vielen Anspielungen erwähnt, die dem mit Bibel und Überlieferung vertrauten Leser des Erbaulichen genug geboten haben[1]). Dabei ist die begeisterte Exhortation unvermerkt von der Zeit des eigentlichen Prophetentums in die glorreiche Heldenepoche der Makkabäer übergegangen (11,37d), und so wurden dem Leser aus dem ganzen A. T. Beispiele von jener Tugend vorgeführt, die ihm besonders empfohlen werden sollte, vom werkkräftigen, geduldigen Glauben. Früher mußte der Blick des Lesers immer ruhen auf dem Unvollkommenen, das die bisherige Ordnung geboten hatte; jetzt sollte er sich erheben zu den immerdar denkwürdigen Beispielen des vollkommenen Handelns, in denen die ewig unveränderlichen Gesetze vom moralisch Guten in Anwendung kamen, namentlich die Grundpflicht bei jeder positiven Offenbarung, der Glaube. Doch muß auch hier noch die Grundidee des ganzen Schreibens eingeflochten werden, um einen herrlichen Abschluß zu bieten (11,40).

Wenn nun der ganze Brief und namentlich Kapitel 11 auf den ganzen Alten Bund Rücksicht nimmt, was entspricht dann schriftstellerisch besser der Einleitung, ein wenn auch nur flüchtiger Blick auf den ganzen Alten Bund oder ein ausschließlich auf die Patriarchenzeit, die erste und längst vergangene Periode desselben geworfenes Schlaglicht?

Der Grund, warum die Argumentation des 11. Kapitels sich besonders in der Zeit vor der Besitzergreifung des hl. Landes bewegt, ist wohl der, daß in dieser Zeit sich glänzendere Beispiele für das innere Glaubensleben aufführen ließen, als aus einer Periode, in welcher der äußere Kultus am Zentralheiligtum organisiert war. Wenn der Israelit gleichsam mitgerissen wurde durch den Strom allgemeiner Begeisterung, wie sie im Glanze der Freudenfeste sich kundgab, bot er weit weniger jenes Bild der Glaubensstärke wie jene ehrwürdigen Männer in der grauen Vorzeit,

[1]) Das Martyrium des Isaias und der makkabäischen Brüder war ebenso gut erwähnt wie die Verfolgungen des Elias und des Daniel mit seinen 3 Gefährten; daneben ist manches enthalten, was uns nicht nach allen Einzelheiten bekannt ist.

die sich allein ihrem Gott gegenüberstehen sahen, nämlich Abel. Henoch, Noe, Abraham und die Kanaaniterin Rahab. Diesen traten ebenbürtig zur Seite jene Persönlichkeiten, vor deren Augen sich ein Blick in die ferne Zukunft eröffnete, über die nur Gottes Wort ihnen Sicherheit verschaffte, wie Sara, Jakob, Joseph und Moses.

Somit fordert nichts im Briefe jene eingeschränkte Fassung des Begriffes „Väter", wie ihn *Spitta* für den ersten Vers vorschlagen will.

§ 2. Muß die Erwähnung der Propheten aus der Einleitung verschwinden?

Wenn wir dem kurzen Referate *Sp.s* Glauben schenken, müßte die Frage aus zwei Ursachen bejaht werden. Der Hauptgrund liegt in der Tatsache, daß der Propheten im ganzen Briefe, die Stelle 11,32 ausgenommen, nicht die geringste Erwähnung mehr geschieht, speziell auch in der folgenden Ausführung des 1,1 angekündigten Themas ist ihrer gar nicht gedacht. „Dem so [1,2 s] charakterisierten neutestamentlichen Offenbarungsvermittler werden in V. 4 die alttestamentlichen gegenübergestellt. Nach V. 1 müßten es die Propheten sein; aber in V. 4 heißt es: τοσούτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων". „Hier sind also .. die Engel die Vermittler der vor alters geschehenen Offenbarung . . Die Propheten dagegen verschwinden vollständig" (S. 107): sie stehen 1,1 „völlig isoliert" (ebd.). Und in der Tat muß jedem aufmerksamen Leser dieser Punkt auffallen: warum sollte der Apostel die Propheten gleich im ersten Verse dieses Briefes, in dem er beide Testamente vergleicht, dem Messias gegenüberstellen, wenn er den Vergleich gar nicht auszuführen gedenkt, ja überhaupt nie mehr auf ihn zurückkommt? Eine Berücksichtigung dieser den Erklärern entgangenen Schwierigkeit kann manches zum Verständnis des ganzen Briefes beitragen.

Zunächst müssen wir wiederum die **Propheten** im engsten **Sinne** von denjenigen Gottesmännern des Alten Bundes unterscheiden, welche diesen Namen im Hebräerbriefe zwar tatsächlich nicht führen, aber ihn ebensogut verdienen. Zu letzteren gehört Moses, über den ein eigener Abschnitt (3,1—4,11) handelt. Auf das Sprechen Gottes

(1,1) durch den Nebi Moses kommt Paulus ausdrücklich zu reden 3,5: εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων.

Was sodann die Propheten im strengsten Sinne nach ihrer persönlichen Würde betrifft, so sind sie in ihrer niedrigern Stellung schon durch das eine Wort ἐν υἱῷ als vor Christus zurücktretend charakterisiert; dasselbe ergibt sich a fortiori aus dem Primat Christi vor der Person der Engel und der des Moses. Aber — so könnte man fragen, warum vergleicht denn der hl. Verfasser nicht das Amt der alttestamentlichen Propheten mit dem des Messias, nachdem er den Vergleich beider 1,1 schon begonnen hat? — Soweit wir die Gedanken des inspirierten Schriftstellers zu erforschen vermögen, finden wir gute Gründe, die das Ausbleiben einer solchen Vergleichung genügend erklären. Es sollen eben die alttestamentlichen Heilsvermittler mit Christus, der im neu eingerichteten Gottesreiche alle Funktionen derselben in einer Person vereinigt, verglichen werden. Im alten Bunde treten nun vier verschiedene Organe Gottes in Tätigkeit, die einen beim Abschluß des Bundes auf Sinai, die andern bei der Leitung des Gottesvolkes in der Folgezeit. Bei der Gründung des Gottesstaates bediente sich Jahwe sowohl der unsichtbaren Vermittelung der Engel[1]) als auch des sichtbaren Verkündigers des Gesetzes, seines Gesandten Moses. Die folgende Leitung der Gemeinde in religiösen Dingen war ordentlicher Weise der Priesterschaft[2]) übergeben; überdies sorgte Gott für dieselbe, indem er als außerordentliche Hilfskräfte seine Propheten sandte. Nun hatte im neuen Gottesreich, dem sich die bekehrten Hebräer bereits angeschlossen, Christus alle diese Funktionen in seiner Person vereint; alle übrigen, die daran beteiligt, waren nur Stellvertreter Christi[3]); seine Person und Wirksamkeit allein war es, die dem neuen Bund seinen

[1]) Vgl. die Kommentare zu Hebr 1,4 und 22,2.

[2]) Das spätere Institut der Schriftgelehrten war nicht göttlicher Einsetzung und konnte so füglich übergangen werden, ebenso wie das Königtum, dem später die irdische Vertretung des Bundesgottes übertragen war.

[3]) Vgl. Hebr 1,2a u. 2,3. 1 Kor 4,1 s. 2 Kor 5,20.

den alten überragenden Wert verlieh. Nun vergleicht der Apostel den Heiland der Reihe nach mit den 3 zuerst genannten alttestamentlichen Heilsvermittlern, mit den Engeln (1,4—2, 18), mit Moses (3,1—4, 13) und dem aaronitischen Priestertum (4,14—10, 18).

Warum, so drängt sich die Frage auf, unterbleibt die Ausführung eines 4. Punktes, des Vergleiches zwischen Christus als Propheten mit seinen alttestamentlichen Vorläufern? Ein doppelter Grund erklärt uns das auf den ersten Blick befremdende Fehlen dieses Vergleiches. 1) Das Prophetentum war eine vorübergehende Einrichtung gewesen, die nicht mehr bestand, als der Messias erschien und der Hebräerbrief verfaßt wurde: es gehörte also nicht zu den zugkräftigen Elementen des damaligen Judentums. Von ihm drohte also keine Gefahr, daß es die Judenchristen zur Rückkehr zum alten Bunde verlocken könnte. Wir begreifen es, daß das Priestertum besprochen werden mußte, daß es mit seinem glänzenden Gottesdienst leicht unreife Gemüter zu blenden vermochte; wir verstehen es, warum die Engel eine Erwähnung fanden, da sie lebten und im spätern Judentum soviel Beachtung fanden (vgl. nur das Henochbuch), warum namentlich Moses, der im Alten Bunde gleichsam verkörpert fortbestand (Jo 9,28 u. ö.), genannt wurde. Aber das Prophetentum war seit den Tagen des Malachias erloschen: auch in der Zeit der größten nationalen Not, aber auch der großartigsten Begeisterung, wie sie in den Makkabäerkämpfen sich gezeigt, hatte kein außerordentlicher Gesandter seine Stimme erhoben (1 Mk 4,46; 9,27; 14, 41). Die alttestamentliche Offenbarung hatte sich ja schon zu jener Vollkommenheit erhoben, welche ihr nach Gottes Ratschluß als einer Vorbereitungsreligion genügte. Freilich war jüngst ein Prophet aufgetreten, Johannes der Täufer, aber auf ihn konnte sich das ungläubige Judentum nicht berufen, er stand ganz auf der Seite des Propheten von Nazareth. Aus demselben Grunde hatte ja auch ein Vergleich des Königtums Christi mit dem davidischen Königtum des alten Bundes unterbleiben können, weil das letztere längst erloschen war.

2) Ein eigener Vergleich des Amtes Christi und der Aufgabe der Propheten war auch deshalb überflüssig, weil eben Christus, sofern er als Verkünder der göttlichen Ratschlüsse handelte, sich nur dadurch von den alten Propheten unterschied, daß er einen umfangreichern Schatz von Wahrheiten mitzuteilen und einen wertvolleren, dauernden Bund zu promulgieren hatte. Dieser Vergleich ist aber schon anscheinend 1,1 im πολυμερῶς angedeutet und später in Verbindung mit dem Priestertum durchgeführt (8,6—13). In Bezug auf die Treue in der Ausführung des göttlichen Auftrages wollte der Verfasser unseren Herrn ebenso wenig den Propheten vorziehen wie dem Moses (3,2): er begnügte sich, die Treue beider hervorzuheben. Durch die eindrucksvolle Gegenüberstellung von Christus und Moses war ja schon alles gesagt, was bei einem Vergleiche des Herrn mit den Propheten hätte betont werden können. Moses tritt hier auf als der Typus der andern Gottesgesandten, der נְבִיאִים, zu denen er sich rechnet. Deut. 18,15. 18.

Diese Erwägung erklärt uns auch, warum der Apostel hier gerade den Ausdruck προφήτης wählte. Tatsächlich scheint kein anderer Amtstitel, der so passend wie dieser gewesen wäre, ihm zur Wahl gestanden zu sein. Er konnte nicht sagen: ἐν ἀνθρώποις — auch sein Sohn ist ein wahrer Mensch gewesen; ἐν δούλοις oder θεράπουσιν konnte er auch nicht sagen, ohne die Argumentation 1,14 u. 3,5 vorwegzunehmen.

Darum wurde ein Ausdruck gebraucht, der in seiner Allgemeinheit = Gottesbote sich auf sämtliche Organe der bisherigen göttlichen Offenbarung erstreckte, dabei aber nicht eine allzu bestimmte Bedeutung besaß; der Gegensatz sollte durch das vielsagende υἱός zum Ausdruck kommen. Endlich dürfte zum Gebrauche des Titels an dieser Stelle der Text Ps 105 (104) 15 einen Einfluß geübt haben[1]).

Vollends unbegreiflich ist das zweite aus dem Worte Prophet entnommene Argument *Spittas*: „Endlich stimmt wohl mit ἐν τοῖς ἀγγέλοις, nicht so gut dagegen ἐν τοῖς προφήταις das zu λαλήσας tretende Adverb πολυτρόπως.

---

[1]) Über das Fehlen des Artikels vor dem Namen der Propheten vgl. oben S. 812 Anm. 2.

Bei der Prophetenrede würde das πολυμερῶς genügen, nicht so bei der Engelrede, wo es sich um Traumerscheinungen, um das Auftreten von menschenartigen Personen, um Reden aus der Wolke, aus Feuerflammen, aus dem brennenden Busche und um solche Offenbarungsweisen handelt, wie sie den Engeln nach 1,7[1]) eigentümlich sind. Da fragt man sich zunächst unwillkürlich, ob denn nicht auch beim Auftreten der alttestamentlichen Propheten vor der Gemeinde sich jene Mannigfaltigkeit in Inhalt, Form und Ausdruck der Rede zeigt, welche jenes „πολυτρόπως“ rechtfertigt? Bald ist die Sprache einfach und bewegt sich in dürren, klaren Worten; dann bringt der Prophet ein Bild, eine Parabel (2 Sam 12,1—4). Ein anderesmal teilt er das ihm zuteil gewordene Rätselbild dem Volke mit, gerade so, wie er es geschaut (Ez 1). — Besonders sind die symbolischen Handlungen zu beachten, welche von den Propheten bei Mitteilungen verwendet wurden: Ahias zerreißt ein neues Kleid (3 Reg 11,29—39), Isaias geht entkleidet daher (Is 20,1—4), Jeremias (27,1) mit Fesseln beladen; auf so merkwürdige Art enthüllte Gott die künftige Teilung des Reiches sowie die Beraubung und Knechtung der Juden.

Sodann ist dem Straßburger Exegeten entgangen, daß die beiden Worte πολυμερῶς und πολυτρόπως von einem Großteil der Erklärer nicht in jenem konkreten Sinne genommen werden, sondern nur die zeitliche Folge und den inhaltlichen Wechsel der Gottesreden bezeichnen, so daß sie einfach mit „oft' und viel“ wiedergegeben sind. Heute treten für sie ein *B. Weiß*[2]) und *Riggenbach*[3]).

Im folgenden findet sich nirgends eine Stelle, welche auf diese ersten Worte des Briefes zurückgreift; so bleibt es uns verschlossen ob durch sie ein der alten Offenbarung eigenartiger Zug hervor-

[1]) Auf die Erklärung dieses Verses kann hier nicht eingegangen werden. Mir scheint indes die Übersetzung, „der die Winde zu seinen Boten macht“, als entschieden vorzuziehen. Vgl. *B. Weiß* z. St. (Krit. ex. Kommentar XIII[6] S. 53 f).

[2]) Krit. ex. Kom. XIII[6] S. 38.

[3]) Komm. XIV S. 4: anders zuvor im Kurzgef. Kom. V[2] 92.

gehoben wird oder ein beiden Offenbarungsperioden gemeinsames Element den drei anderen[1]) beigefügt wird.

Chrysostomus und *Theodoret* berufen sich auf die Stelle Os 12,10, an die die beiden Adverbien eine Anspielung enthalten „Ich sprach zu den Propheten und ich habe ihnen viele Gesichte erteilt und durch sie habe ich Gleichnisse vorgetragen". Indessen ist die Ähnlichkeit im Ausdruck zu gering, um eine Entscheidung der vorliegenden Frage zu ermöglichen. Noch weniger könnte man die Erwähnung der Propheten in der Oseasstelle zum Beweise der Echtheit des ἐν προφήταις in unserem Texte verwenden.

§ 3. Muß schon der erste Vers eine Erwähnung der Engel enthalten?

Drei Gründe sollen nach *Spitta* dies fordern. Zunächst will unser Gegner eine Handhabe darin finden, daß die „vorher gar nicht erwähnten Engel" so plötzlich in V. 4 als alttestamentliche Offenbarungsvermittler hervortreten. — Nun für uns ist die Erwähnung der himmlischen Geisterwelt allerdings etwas unvermittelt; würden wir aber die ausgedehnte jüdische Spekulation über die Engel kennen, so würde es wenig befremden. Wie in den Texten Eph 1,20 f. Col 2,10, als der Apostel gegen eine Überschätzung der Geisterwelt zu polemisieren beginnt, die Rede auf die Engelwelt kommen mußte, ohne daß diese dadurch in schriftstellerisch ungeschickter Art erfolgte, so auch hier[2]).

Aber muß denn hier die Anführung der Engelwelt 1,4 wirklich als unvermittelt bezeichnet werden? Der Leser

[1]) Es ist a) derselbe Gott, der an zeitlich sich folgende Glieder b) desselben Gottesvolkes eine c) über die natürliche Ordnung hinausgehende positive Offenbarung ergehen ließ. Die fraglichen zwei Adverbia könnten ganz gut eine Ähnlichkeit der beiden Offenbarungen bezeichnen und den Sinn bieten: der maßgebende Unterschied der beiden Testamente besteht nicht in der Zahl und Fülle der Offenbarungen, deren auch der Alte Bund soviele zählt, sondern schließlich geht alles darauf hinaus, daß jene durch Propheten, diese durch den wahren Sohn vermittelt wurde.

[2]) Vgl. zur jüdischen Engellehre *Cremer* in PRE[3] IV. — Speziell über Philos Ansichten referiert gut *J. Lebreton,* Les origines du dogme de la Trinité p. 172—83. 437—40. — *A. Seeberg,* Der Brief an die Hebr S. 9.



des Briefes kann doch nur den Eindruck bekommen, daß der Sohn Gottes mit den bisherigen Heilsvermittlern verglichen wird, und es kann ihn nicht wundern, wenn die Ausführung mit den Engeln beginnt, ehe Moses berührt wird.

2) Auch der Ausdruck „ὁ δι' ἀγγέλων λαλεθεὶς λόγος" 2,2 muß unserm Gegner einen Beweis bieten: „Daß diese Worte zurückgreifen auf 1,1 liegt auf der Hand: der δι' ἀγγέλων λαλεθεὶς λόγος ist derselbe, von dem es 1,1 heißt: ὁ θεὸς λαλήσας, nur daß hier nicht die Engel, sondern die Propheten die Organe der Gottesrede sind. Die Unstimmigkeit ist unverkennbar, und nicht minder, daß nicht sowohl die Engel, die den ganzen Gedankengang von 1,4 an beherrschen, das fremdartige Element sind, sondern die in 1,1 völlig isoliert stehenden Propheten" (S. 107).

Zunächst sei hier die Frage erlaubt, ob denn nicht auch 3,5 (Μωϋσῆς . . πιστὸς . . . εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων) eine Rückbeziehung auf den ersten Vers des Briefes enthalte und somit auch ein Sprechen durch Moses in ihm gemeint sein könne. — Gewiß greift 2,2 zurück auf den ersten Vers des ganzen Briefes, aber beide Ausdrücke sind darum keineswegs vollkommen identisch. Dem Umfange nach ist die Engelrede 2,2 ein Teil der nach 1,1 bisher gegebenen Gottesrede. Daß nun letztere, die den generischen Begriff darstellt, im Eingange als durch die Propheten vermittelt erscheint, hat nur dann einen Widerspruch in sich, wenn Gott nicht zweier Organe zugleich sich bedienen kann. Nun wissen wir aber u. a. aus Gal 3,19, daß die Juden davon überzeugt waren, die sinaitische Gesetzgebung sei ihnen sowohl durch Moses als auch durch Engel vermittelt worden. Somit erhebt 2,2 keineswegs Protest gegen den sicher überlieferten Wortlaut von 1,1[1]).

---

[1]) *Spitta* will nun freilich den paulinischen Ursprung des Hebr. Briefes nicht anerkennen; indes wird er in ihm doch kein wesentlich anderes Lehrsystem finden als bei Paulus. Über ihn bemerkt nun *Cremer* PRE³ V 369: „Es gehört schon eine große Kunst der Exegese dazu, wenn man mit *Everling* dem Apostel Paulus die Engellehre der jüdischen Sage und rabbinischen Theologie zuschreiben will".



3. *Sp.* bemüht sich auch, gleichsam *a priori* zu beweisen, daß eine Erwähnung der Engel an dieser Stelle geschehen mußte. Er geht von der Meinung aus, daß nach damaliger Anschauung ein unmittelbarer Verkehr Gottes mit den Menschen niemals stattgefunden hat, sondern daß jede göttliche Kommunikation durch Vermittelung der Engel erfolgte. Dann ist freilich der Gedanke an Engel in jener Verbindung ungemein nahe gelegt. „Nach der Anschauung von der Transzendenz Gottes — so lauten S. 108 seine Worte — wie sie das spätere Judentum hatte und wie sie in Äußerungen, wie Jo 1,18; 1 Jo 4,12; 1 Tim 6,18 [sollte heißen 6,16] vorliegt, sind auch die Erscheinungen aus der Urgeschichte, wo die kanonischen Quellen ohne weiteres Gott nennen, von Stellvertretern Gottes, von Engeln zu verstehen, vgl. Gal 3,19". Es sei gerne eingestanden, daß hier eine ernste Schwierigkeit vorzuliegen scheint.

Spitta kann nun freilich ein Eingehen auf diese dogmatische und religionsgeschichtliche Frage nicht erwarten, etwa gar auf die Mal'ach-Jahve-Kontroverse. Indes genügen drei Momente:

a) Was zunächst die neutestamentlichen Texte betrifft, so liegt in ihnen der vorgelegte Sinn keineswegs enthalten. Wohl schließen sie jenes unmittelbare Schauen Gottes aus, welches der Hebräer ein „Sehen von Angesicht zu Angesicht nennt", doch keineswegs jenen unmittelbaren Verkehr, der auch ohne eine vollkommene Erkenntnis Gottes erfolgen kann. Die Gotteserkenntnis, welche dem ersten Menschenpaare nach der traditionellen Erklärung von Gen 3,8 s. beschieden war, ist kein Schauen von Angesicht zu Angesicht gewesen, da sie ja in Form von körperlichen Erscheinungen vor sich ging; doch fand sie ohne Mittelsperson statt. Darum schließen die zitierten Texte wohl jene höchste Stufe der Erkenntnis aus, ohne daß sie aber zugleich eine Vermittelung fordern.

b) Indessen ist nicht zu verkennen, daß auch mit der gegebenen Erklärung eine Schwierigkeit bestehen bleibt: wenn es einerseits sicher steht, daß sich Jahwe im alten Bund der Mittlerdienste der Engel bei seinen Erscheinungen

wenigstens oft bedient hat, warum übergeht Paulus hier diese vollständig, besonders da das eben folgende ihre Erwähnung nahe legt, warum schreibt er nicht: „Gott hat „durch Engel und Propheten zu den Vätern geredet?“

Bereits der hl. Johannes Chrysostomus scheint diese Schwierigkeit gefühlt zu haben[1]). Indes ist seine Antwort, daß der Heiland auch über den Engeln steht, zwar richtig, allein sie übergeht den springenden Punkt, warum denn die Engel gar nicht erwähnt werden. Die Antwort ist aus dem zu entnehmen, was sogleich zu Beginn des folgenden Abschnittes ausgeführt wird über die Hörer, an welche nach Hebr 1,1 die Rede Gottes ergangen ist. Paulus stellt nur die beiden Gemeinden einander gegenüber, ohne sich auf die Frage einzulassen, wie der Herr mit einzelnen bevorzugten Personen verkehrte. Da aber der alttestamentlichen Gemeinde gegenüber niemals Engel aufgetreten sind, sondern ausschließlich die oftmals durch Engel informierten Propheten, so konnte hier der Engeldienst völlig übergangen werden[2]). Es würde also die ausschließliche Erwähnung dieser Vermittelung der Engel, die sich nur auf Einzelpersonen bezog, an dieser Stelle geradezu auffallen. — Freilich hätte der Hagiograph beide Vermittler erwähnen können mit den Worten „Gott hat vor alters durch Engel und Propheten zu uns geredet“; es würde dadurch V. 4 besser eingeleitet erscheinen. Allein die vorliegende, sicher überlieferte Fassung bietet keine direkte Schwierigkeiten.

---

[1]) Er schreibt: Εἰ δὲ καὶ (al. εἶτα καὶ) δι' ἀγγέλων ἐκείνοις [καὶ τοῦτο πάλιν κατασκευάζει εἰκότως] καὶ γὰρ καὶ ἄγγελοι ὡμίλησαν Ἰουδαίοις· ἀλλὰ κἂν τούτῳ τὸ πλέον ἡμεῖς ἔχομεν καὶ τοσοῦτον, ὅσον ἡμῖν μὲν Δεσπότης, ἐκείνοις δὲ δοῦλοι, καὶ ἄγγελοι γὰρ καὶ προφῆται ὁμόδουλοι. In Hebr. hom. 1,1 MSG 63,14.

[2]) Darum ist es auch unrichtig, wenn man aus diesem Texte die Folgerung ableitet, Gott habe niemals im Alten Bunde direkt mit Menschen verkehrt und hieraus beweisen will, der Mal'ach Jahve müsse ein geschaffener Engel gewesen sein. Vgl. *Suarez*, De Angelis l. 6, c. 20. De Lege div. positiva vetere c. 2. *Rohling*, Über den Jehovaengel des AT. ThQ XLVIII (1866) 566. *W. P.*, Beiträge zur Lösung der Maleach-Jahve-Frage in Katholik N. F. XLVIII (1882 II) 165—167



III.

Endlich kann *Spittas* Meinung, die nach dem Vorausgehenden des Beweises entbehrt, auch direkt widerlegt und ausgeschlossen werden.

1. Zunächst soll dies geschehen durch die Untersuchung, an wen denn Gottes vielgestaltete Rede wiederholt ergangen ist. Den πατράσιν steht entgegen das ἡμῖν; die beiden hier verglichenen Größen müssen sich entsprechen; die Ausdehnung des einen muß wohl mit der des andern analog sein. — Nun ist es klar, daß das ἡμῖν nicht ausschließlich von den Aposteln und andern Heilsverkündigern zu verstehen ist, sondern von der neutestamentlichen Gemeinde als solcher; dabei ist es einerlei, ob wir annehmen, daß der Blick des Sprechers auf der Hebräergemeinde ruhen blieb, oder der Apostel das ganze, weltumspannende Gottesvolk ins Auge faßte. Sollte für diese Behauptung noch ein Beweis erforderlich scheinen, so wird er 2,1—4 gewiß überzeugend geboten, dort heißt es, daß die erstlich vom Gottessohne verkündete Heilsbotschaft durch die unmittelbaren Zeugen „bis zu uns gelangt ist" und darum allen Gläubigen die Glaubenspflicht obliegt (2,1). Wenn nun aber das ganze neue Gottesvolk, auch die hörende Kirche und nicht nur die lehrende, unter dem ἡμῖν gemeint ist, so können unter den ihm gegenüberstehenden πατέρες, den Empfängern der a. t. Offenbarung, nicht ausschließlich die wenigen Patriarchen verstanden sein, sondern das ganze bisherige Gottesvolk, die Synagoge. Nur so ist der Vergleich ebenmäßig durchgeführt. Zudem lag es ja dem Leserkreise ferne, sich mit den Patriarchen zu vergleichen und etwa zur Würde eines Abrahams zu erheben; alle Judenchristen waren noch stolz darauf, Kinder Abrahams zu sein (Gal 3,29; 4,28. 31). Vielmehr lag die Gefahr darin, daß die Neubekehrten sich wieder der alttestamentlichen Gemeinde anzuschließen versucht waren.

Wenn aber hier die Untertanen beider Testamente verglichen werden, so muß natürlich den Neuchristen die ganze bisherige Reihe von Generationen gegenübertreten,

also sind diese und nicht ausschließlich die Patriarchen unter den Vätern gemeint.

2. Mit der alttestamentlichen Gemeinde als solcher, die in den πατέρες, den vergangenen Generationen gemeint ist, hat Gott ja auch niemals direkt durch Engel verkehrt; wo er sich des „Mal'ach Jahve" oder wie bei der Gesetzgebung eines oder mehrerer Engel bediente, hat er stets nur mit einem Menschen gesprochen und durch diesen „Propheten" seine Aufträge an die Gemeinde weitergeleitet. So geschah es durch Abraham, Jakob, Moses, durch Gedeon, Jephthe.

Da also nur die Propheten die unmittelbaren Organe von Gottes Aufträgen an die Gemeinde bildeten, so begreifen wir, daß der Apostel den Heiland diesen Propheten und nicht etwa den Engeln gegenüberzustellen hatte, jenen Heiland, den ein Teil der Hebräergemeinde noch persönlich vernommen hatte, dessen Verkehr mit dem Gottesvolke ebenso unmittelbar gewesen war als der der Propheten.

3. Man beachte ferner die eindringliche und zugleich vornehme moralische Anwendung, welche 2,1—3 sich unmittelbar an die Engellehre des ersten Kapitels anschließt, von *Spitta* aber zugleich direkt auf 1,1 zurückbezogen wird. Sie beweist uns, daß dem hl. Verfasser nicht jene Fälle vor Augen schwebten, an denen Engelserscheinungen aus der Patriarchenzeit erwähnt werden, vielmehr geht aus dem ganzen klar hervor, daß hier wie AG 7,53 und Gal 3,19 die Tätigkeit derselben bei der Bundesschließung berücksichtigt wird. Der Leser soll ja in jener kräftigen Ermahnung auf die warnenden Beispiele aus der Heilsgeschichte hingewiesen werden, aus denen sich ergibt, daß jedem „sündhaften Ungehorsam" gegen den durch Engel ergangenen Befehl die gerechte Vergeltung gefolgt ist. Was meldet nun aber die Patriarchengeschichte an Beispielen einer bestraften Unbotmäßigkeit? Ich finde, abgesehen von dem Falle der Frau des Loth, kein Beispiel. Das ungläubige und darum gewiß sündhafte Lachen der Sara und ihre Lüge (Gen 18,10—15) gingen straflos aus. Dasselbe gilt von den spätern Erscheinungen

des Mal'ach-Jahve: Moses und Gedeon wollen den Worten des Engels des Herrn nicht gleich Glauben schenken; statt einer Strafe erhalten sie durch ein Wunder den Beweis (Ex 4,1; Jud 6,15—18. 36—40). Bala'am wird nicht wegen des mangelhaften Gehorsams bestraft, den er sich gegen den Engel des Herrn zu Schulden kommen ließ, sondern ob seines teuflischen Rates ereilte ihn das Verderben (Num 31,8; vgl. Jud. V. 11). Mir ist kein Beispiel bekannt, wo in der jüdischen Literatur die Sünde der Stammeltern als Ungehorsam gegen einen Gottes Befehl vermittelnden Engel ausgegeben wird. Umsomehr Beispiele waren den Juden bekannt aus der Zeit der Wüstenwanderung und der folgenden Perioden; an sie wird hier angespielt; bei ihnen hat die Frage „wie können wir entrinnen", ihre volle Berechtigung. Freilich werden sie nur im allgemeinen erwähnt. Erst 3,7—4,13 soll eines dieser ernsten Beispiele, der Ungehorsam des ganzen Wüstengeschlechtes zu einer ausführlichen Ermahnung ausgeführt und verwertet werden; war ja der Ungehorsam gegen die Engel in derselben Rebellion enthalten, wie die Nichtbefolgung der Befehle des Moses.

4. Wollen wir endlich nicht im voraus die vorliegende Einleitung des Hebräerbriefes, welche *Spitta* nicht für den ursprünglichen Eingang hält[1]), für fehlerhaft aufgebaut ausgeben, so müssen wir annehmen, daß sie die Einleitung für den g a n z e n Brief bildet und nicht ausschließlich für den ersten Teil desselben. Dann darf sie aber den Erlöser nicht nur mit den Engeln vergleichen, sondern muß ihn auch den übrigen Organen der vorchristlichen Offenbarung gegenüberstellen. Allein von den Engeln ist nur im ersten Teile des Briefes die Rede; nach dem zweiten Kapitel geschieht ihrer mit keinem Worte mehr Erwähnung bis 12,22 u. 13,2, wo sie ganz nebenbei und noch dazu in

[1]) Mit *Fr. Overbeck*, *Barth*, *Riggenbach* (S. XIX f) u. a. glaubt *Spitta*, daß unser Brief ursprünglich einen brieflichen Eingang trug er rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß die Abänderung des Textes ἐν ἀγγέλοις zu ἐν προφήταις „mit einer Beseitigung des brieflichen Eingangs des Schriftstückes zusammenhängt. Vgl. zur Frage *Zahn* Einleitung II³ S. 124 f. 126.

einer völlig verschiedenen Funktion auftreten. Es wäre also ein schriftstellerischer Mißgriff, gleich in den ersten Worten der Engel und ihrer allein zu gedenken. Daß hingegen die Erwähnung der Propheten als Organ der bisherigen göttlichen Offenbarung gut angebracht ist, wurde bereits nachgewiesen aus dem Umstand, daß ihr Name die allgemeine Bezeichnung der menschlichen Organe einer göttlichen Offenbarung ist; auch wie es dem ganzen Briefe entspricht, daß ihrer Erwähnung geschieht.

Am Schlusse seiner Arbeit faßt *Spitta* sein Resultat in die Worte zusammen: „Somit kann man nicht zweifeln, daß in 1,1 ursprünglich ἀγγέλοις statt προφήταις gestanden hat". Nur über zwei Punkte sei ein Zweifel noch möglich, 1) ob die Änderung unabsichtlich geschehen ist oder „durch einen Anstoß an dem Gedanken, da ja in den kanonischen Schriften die Vermittelung durch Engel nicht konsequent durchgeführt ist und überhaupt die prophetisch vermittelte Offenbarung im A. T. den christlichen Schriftstellern näher lag als die durch Engel vermittelte" (S. 109); 2) ob diese Textänderung in Verbindung stehe mit der Tilgung des brieflichen Eingangs unseres Schreibens.

Durch die bisherigen Ausführungen scheint dargetan zu sein, daß der Kritiker mit seiner Verbesserung des Apostelltextes, zu der ihm kein Textzeuge einen Anlaß geboten hat, nicht Glück gehabt hat. Was sich sonst oft nicht direkt erweisen läßt, daß die inneren Gründe in sich allein jeder Beweiskraft entbehren, scheint hier dargetan zu sein. Das etwas scharfe Urteil *Lütgerts* über die Arbeiten *Spittas* am Johannesevangelium (ThLB XXXII 1911 414) ist auch hier berechtigt: „Überblickt man die Ordnung, die *Spitta* in Kapitel 5—8 und 13—17 durch beständige Umstellungen gebracht hat, so weiß man nicht, worüber man sich mehr wundern soll, über die heillose Verwirrung die hier eingerissen ist, oder über die Sicherheit und Zuversichtlichkeit, mit der *Spitta* diese Konfusion wieder in Ordnung zu bringen gewußt hat".

Literaturberichte

A. Übersichten

Zur Geschichte religiöser Orden*)

Selten wurde auf dem weitverzweigten Gebiete der Ordensgeschichte so eifrig gearbeitet, wie gerade in diesen Tagen, wo die katholischen Orden in vielen Ländern schwer bedrückt werden und Verfolgungen zu erdulden haben, die ihrem Wirken mannigfaltige Grenzen setzen. Deshalb erscheint es mehr als je ein Bedürfnis der Zeit zu sein, das katholische Volk über das Wesen des Ordensstandes, die Geschichte einzelner Orden und einzelner Personen aufzuklären und ihm Material zu bieten, gegebenen Falls die Orden auch wirksam zu verteidigen oder wenigstens richtiger zu beurteilen. Zu diesem Zwecke werden Zeitschriften gegründet, neue periodische Veröffentlichungen herausgegeben und Werke verfasst, die sich teils mit der Geschichte größerer Vereinigungen, teils einzelner Ordenshäuser und Personen beschäftigen. Eine Anzahl davon sei hier erwähnt. Bekannt ist, daß die gesuchte Zeit-

*) Das Sammelreferat berichtet über eine Reihe von neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der Ordensgeschichte, soweit diese bei der Redaktion eingelaufen sind oder sonst dem Referenten zu Gesicht kamen, ohne daß er dabei die Absicht hatte, in seinem Berichte eine relative Vollständigkeit anzustreben oder die literarische Entwicklung aufzuzeigen. Dessenungeachtet scheint uns das Referat durch die Zusammenstellung so vieler Werke verwandten Inhaltes für solche, die sich für die Ordensgeschichte interessieren, von größerem Werte zu sein als einzelne verstreute Rezensionen, weshalb wir es durch Einreihung unter die Rubrik „Übersichten“ hervorheben. Die Red.

schrift „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden“ seit 1911 sich in eine rein geschichtliche Zeitschrift verwandelt hat 1). Wie wissenschaftlich der Redakteur, P. *Joseph Strasser* im Stifte St. Peter in Salzburg, seine Aufgabe erfaßt hat, beweist der Inhalt der bis jetzt erschienenen Hefte und Jahrgänge. Nicht nur geschichtliche, kunstgeschichtliche und geographische, auch diplomatische und quellenkritische Fragen werden berücksichtigt und neue Ergebnisse mitgeteilt. Aus dem Inhalt des letzten Heftes ist besonders der Aufsatz „Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux“ von Dr. *Peter Rassow* hervorzuheben, der sich auf ein Gebiet wagt, das bisher kaum betreten wurde. — Auch die Franziskaner von Quaracchi in Italien treten mit ihrer wissenschaftlichen Zeitschrift 2), die nun den sechsten Jahrgang erreicht hat, würdig an die Seite der Benediktiner. Sie enthält außer den Abhandlungen über einzelne Ereignisse auch Quellenpublikationem von kleinerem Umfange, die sehr wertvolles Material liefern zur Geschichte des Ordens und besonders der Streitigkeiten mit den Fraticellen. Die Quellenkenntnis fördern die katalogartigen Beschreibungen der Franziskanerhandschriften in sehr übersichtlichem Drucke.

Die erste dieser zwei wissenschaftlichen Zeitschriften wird ergänzt durch die „Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens“, herausgegeben von P. *Ildefons Herwegen*, Benediktiner der Abtei Maria-Laach 3). Das erste Doppelheft wurde in dieser Zeitschrift bereits ausführlich besprochen. Das dritte Heft ist 1912 im selben Verlage erschienen. Es trägt den Untertitel: „Studien zur Benediktinischen Profeß“ und enthält zwei Aufsätze: I. Zur Aufnahmeordnung der Regula St. Benedicti von P. *Matthaeus Rothenhäusler* und II. Geschichte der benediktinischen Profeßformel von

---

1) Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Unter Mitwirkung von Abt *Willibald Hauthaler*, P. *Georg Reitlechner*, Dr. P. *Gebhard Schreiber* redigiert von P. *Josef Strasser* im Stift St. Peter in Salzburg. Salzburg, Anton Pustet. — 2) Archivum Franciscanum historicum. Periodica publicatio trimestris cum PP. collegii D. Bonaventurae. Typographia, directio et administratio Ad Claras Aquas prope Florentium (Quaracchi presso Firenze). — 3) Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von P. *Ildefons Herwegen*, Benediktiner der Abtei Maria Laach. Münster, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. [Heft 3, 1912].

P. *Ildefons Herwegen.* Beide Abhandlungen ergänzen sich. Die erste berücksichtigt hauptsächlich die rechtliche Seite der benediktinischen Profeß und beantwortet die Frage: was mußte geschehen, damit die Profeß als rechtlich bindend anerkannt werden konnte. Die zweite legt die Entwicklung der Profeßformeln dar, die in den verschiedenen Abteien und Kongregationen in den ersten Jahrhunderten des Ordens üblich waren. Ausgehend von den Vorschriften der Regel, wie man bei der Aufnahme neuer Mitglieder vorzugehen habe, zergliedert P. *Rothenhäusler* im ersten Teil den Akt der Aufnahme nach seinen rechtlichen Handlungen. Die erste Handlung des Aufzunehmenden war die *Promissio*, deren äußere Form in der ältesten Zeit in Dunkel gehüllt ist. Nur ihr Inhalt ist hinreichend bekannt und bezieht sich auf das Versprechen des Gehorsams nach der Regel und der Beständigkeit in seinem Berufe. Darnach versucht der Verfasser eine Rekonstruktion. Diese *Promissio* wurde als ein Gott abgelegtes Versprechen, als eine Art Eid (*promissio iurata*) oder als Gelübde gefaßt und in die Form einer Urkunde gebracht. Interessant ist, wie *Rothenhäusler* den urkundlichen Charakter des Bittgesuches um Aufnahme in den Orden nachweist. Sie verrät eine große Kenntnis des Urkundenwesens der damaligen Zeit. Diese Urkunde mußte dem Abte übergeben werden und blieb in seinen Händen als Beweis des Versprechens. Die Aufnahme liegt in der Annahme der Bitturkunde und schließt einen Vertrag in sich zwischen dem Abte und dem Aufgenommenen. — Einige Schwierigkeit bei der Profeß bietet die Erklärung des Ausdruckes „*Conversatio morum*", die sowohl in der Regel als in einigen Formeln der Profeß vorkommt. Nach eingehender philologischer Untersuchung der Bedeutung des Wortes *conversatio*, nach einem gründlichen Studium aller Stellen der Regel, die diesen Ausdruck enthalten, gelangt er zu dem Ergebnis, daß die *Conversatio* gleichbedeutend ist mit *conversio morum* und die Besserung des Lebens nach den idealen Vorschriften der Regel bedeutet. Durch diese *Conversio morum* soll das Ideal eines Mönches nach der Auffassung des heiligen Benedikt erreicht werden. Welches Ideal dieses sei, kann der Verfasser nur in den allgemeinsten Umrissen andeuten. Es umfaßt den Kampf gegen die Leidenschaften und die Erstrebung der Tugend bis zu ihrer höchsten Vollendung. Die Hauptzüge der aszetischen Gedankenwelt Benedikts werden da kurz und übersichtlich vorgeführt. Doch erschwert die gelehrte Ausdrucksweise hie und da das Verständnis. Wertvoll ist der Vergleich mit der Lehre Kassians, die sehr ausführlich dargelegt wird. Das Ergebnis seiner Forschung faßt *Rothenhäusler* am Schlusse übersichtlich zusammen. Sein Buch ist eine gute

Einführung in das Verständnis der alten Ordensaszese, und ein Beweis, daß sich in dieser Beziehung in der Kirche nichts Wesentliches geändert hat, obwohl die Ausdrücke andere geworden sind. — Im dritten Teil zergliedert er den wesentlichen Inhalt der benediktinischen Profeß. Grundbegriffe sind: Der Dienst Gottes, der Gehorsamsgedanke und der Verbandsgedanke. Die Erklärung dieser Ausdrücke führt dann auch zu einer Erörterung über die Natur des benediktinischen Verbandes und den Geist der Verfassung in der ersten Zeit.

Im zweiten Teil dieses Heftes mit der Überschrift: „Geschichte der benediktinischen Profeßformel" von P. *Ildefons Herwegen* ist die Entwicklung der Formel selbst Gegenstand der Untersuchung; nicht so sehr ihr Inhalt und ihre rechtliche Bedeutung. Der Verfasser benützt dazu die bisher bekannt gewordenen Ausgaben der Regel und der *Consuetudines* und unterscheidet zweierlei Formeln: die zweigliederige und die dreigliederige. Die zweigliederige kennt nur das Gelübde des Gehorsams und der „*Stabilitas conversationis in congregatione*", faßt also die *stabilitas* und die *conversatio morum* in eine Einheit zusammen; die dreigliederige dagegen erwähnt die *conversio morum* als eigenes Glied der Profeß. Die zweigliederige Formel stammt aus der Zeit des Abtes Theudemar v. Montecassino, der von 778—797 dem berühmten Kloster vorstand, und dürfte wohl der ursprünglichen benediktinischen Profeßformel nicht ferne stehen, obwohl eine ununterbrochene Überlieferung wegen der Zerstörung des Klosters durch die Longobarden nicht nachgewiesen werden kann. — Außer dieser ist noch eine Formel, „*petitio monachorum*" genannt, in der Sammlung von Flavigny überliefert. Sie ist viel wortreicher und weitläufiger. Ihr Ursprung dürfte ins achte Jahrhundert hinaufreichen. Die Heimat ist nach der Annahme des Verfassers das für die Geschichte des benediktinischen Mönchtums bedeutsame Burgund. Ihre Geschichte weist auf den heiligen Columban hin. Das Versprechen des Gehorsams ist eigenartig formuliert. An den Gehorsam schließt sich das Gelöbnis der „*stabilitas*" und zwar der „*Stabilitas conversationis in congregatione*" an. Die Bekräftigungsformeln erinnern an mittelalterliche Urkunden. Zweigliederig ist auch noch die Formel im Profeßbuche von St. Gallen, die zum Unterschiede von der erwähnten sehr kurz ist. Sie verdrängt nach und nach die lange *Petitio monachorum*. Die dreigliederigen Formeln trennen die *conversio morum* von der *stabilitas* und enthalten somit das Versprechen der *Stabilitas*, der *conversio morum* und des G e h o r s a m s. Eine ganz eigenartige Formel, die sich fragend an den Aufzunehmenden wendet, hatte die Abtei von

Albi. Sie enthält nach dem Verfasser noch römische Züge und dürfte daher von der Urformel des heiligen Benedikt herzuleiten sein. Sonst stammen die ersten dreigliederigen Formeln aus der Zeit Karls des Großen. Der Verfasser erwähnt die Formeln, die in der Regelerklärung von Paulus Diakonus enthalten ist und von Hildemar erweitert wurde, dann die kurze *Promissio* und *Petitio* des Smaragd. Schließlich erörtert er noch in einem kurzen zweiten Teil das Verhältnis der Profeßformeln zur Regel des heiligen Benedikt. Bei der Klosterreform Benedikts von Aniane wurde die dreigliederige Formel bevorzugt. Dieser Reform ist vielleicht auch die Änderung der Profeßformel im Profeßbuche von St. Gallen zuzuschreiben. Das vorzüglich ausgestattete Werk ist ein trefflicher Beitrag zum Verständnis des älteren okzidentalischen Ordenswesens.

Das groß angelegte Werk „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" schreitet rüstig voran. Vor fünf Jahren erschien der erste Band, der die Geschichte der deutschen Jesuiten bis zum Beginne des siebzehnten Jahrhunderts führte. Nun liegt der zweite Band 4) vor, der in zwei umfangreichen Abteilungen diese Geschichte bis zum Jahre 1650 weiterführt. Dieser Zeitraum umfaßt zwei für die Geschichte des Deutschen Reiches und der Deutschen überhaupt sehr wichtige Ereignisse, nämlich die Durchführung des katholischen Reformationswerkes in ausgedehnten Gebieten des römischen Kaiserreiches deutscher Nation und den verheerenden dreißigjährigen Krieg, der den Reichtum der Deutschen erschöpfte, die Spaltung der Nation in zwei einander feindlich gesinnte Lager besiegelte und auswärtigen Mächten einen bedeutenden Einfluß im Reiche sicherte. Für die Jesuitengeschichte sind diese beiden Ereignisse insofern von großer Wichtigkeit, als die Jesuiten am katholischen Reformationswerk in hervorragender Weise beteiligt waren und die Gründung sehr vieler Kollegien ihren Erfolgen bei der Erneuerung des katholischen Glaubens verdankten. Der dreißigjährige Krieg hat ihr Wirken und die Entwicklung ihrer Unterrichtsanstalten, Kollegien und Häuser in mannigfaltiger Weise beeinflußt. *Duhr* will aber nicht ausschließlich die Jesuiten in ihrem Verhältnisse zu den Zeitereignissen

4) Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge von *Bernhard Duhr S. J.* Zweiter Band: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts. Erster Teil mit 90 Abbildungen. XVIII u. 703 S. Lex. Zweiter Teil mit 92 Abbildungen. 786 S. Lex. Herder, Freiburg im Br. 1913.

schildern, sondern wie im ersten Bande in ihrem ganzen Leben und Streben. Ohne daher die von dem Wechsel dieser Ereignisse abgegrenzten Zeitabschnitte zu berücksichtigen, bevorzugt er auch für diesen Band die rein systematische Gliederung nach Begriffen und nach den verschiedenen Arten der in der Gesellschaft üblichen Arbeiten und Beschäftigungen. Im ersten Teile behandelt er nach einem kurzen Überblick über die politische und religiöse Lage Deutschlands in diesem Zeitraume die äußere Geschichte der deutschen Ordensprovinzen und ihrer Niederlassungen und bietet einen gedrängten Überblick über die Erfolge ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete des Unterrichtes und der Seelsorge. Diese enge Aneinanderreihung so vieler Hausgeschichten wirkt etwas ermüdend und greift in mancher Beziehung der späteren Darstellung vor. Vielleicht hätte diesem Übelstande abgeholfen werden können, wenn in der Gliederung des Werkes etwas mehr Rücksicht genommen worden wäre auf die zeitliche Entwicklung. Jedenfalls würde dadurch das Wachstum der Gesellschaft Jesu in den deutschen Ländern klarer hervorgetreten sein. Auf die Geschichte dieser Provinzen und ihrer neuen und alten Kollegien und Häuser folgt dann als sechstes Kapitel die Schilderung des Notstandes, des Elendes und der Leiden, die infolge des Krieges über die einzelnen Häuser und Niederlassungen hereingebrochen sind. Manchen Zug großmütigen Opfergeistes und heldenmütigen Gottvertrauens kann der Verfasser hier berichten und mehrere Ereignisse des ganzen Verwüstungskrieges aus bisher unbenützten handschriftlichen Quellen richtigstellen. Die schrecklichen Greuel des Krieges schienen kein Ende nehmen zu wollen, da die wiederholt begonnenen Friedensverhandlungen bald von dieser bald von jener Seite gestört wurden. Auch unter den Jesuiten herrschten verschiedene Ansichten in betreff dessen, was den Protestanten bei den Friedensverhandlungen zugestanden werden dürfe. *Duhr* bringt im siebenten Kapitel wichtige Briefe und Aufzeichnungen bei zur Erklärung dieser Meinungsverschiedenheit. Mehr konnte er auf dem ihm zur Verfügung stehenden Raume nicht bieten, doch gelang es ihm, die Forschungen *Steinbergers* besonders in betreff der beiden Hauptvertreter der entgegenstehenden Ansichten *Wangnereck* und *Vervaux* in einigen Punkten zu ergänzen. Die drei letzten Kapitel dieses ersten Teiles behandeln Gegenstände, die augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehen, die Gymnasien, Universitäten, Konvikte und die Schulkomödie. Alles, was bisher die Forschung über die Methode, die Auswahl der Gegenstände und Fortschritte der Wissenschaft in den Jesuitenschulen zu Tage gefördert hat, wird hier in möglichster Kürze im Zu-

sammenhange dargestellt und durch neue Entdeckungen bereichert. Auch die Störungen der Unterrichtstätigkeit durch den Krieg und seuchenartige Krankheiten werden kurz erwähnt. Im Ganzen weisen sowohl die Gymnasien als die Universitäten einen bedeutenden Fortschritt auf. An mehreren Universitäten gelangten die Jesuiten erst nach hartem Kampfe zu einer gesicherten Stellung. Der Verlauf dieser Kämpfe beleuchtet sehr drastisch die Zustände an den Hochschulen der damaligen Zeit. Gegen die Konvikte erhob sich zwar auch in diesem Zeitabschnitt in manchen Provinzen Widerspruch, wird aber immer seltener, da man mit der fortschreitenden Besserung der Konviktsleitung und -Erziehung von dem Nutzen und der Notwendigkeit der Konvikte fast in allen Provinzen sich mehr und mehr überzeugte. Einzelne Konvikte oder Seminare wurden aufgelassen, andere neu gegründet. Die Schulkomödie gelangte in dieser Zeit zu einer bedeutenden Blüte. Der Verfasser nennt nicht nur die verschiedenen Arten dieser Schulübungen, sondern berücksichtigt auch die vorzüglichsten Dichter, obwohl er sich auf eine eingehende Charakterisierung ihrer Werke nicht einlassen kann.

Der zweite Teil beginnt mit dem Kapitel „Seelsorge“, deren Zweige und Hilfsmittel in den zwei folgenden Kapiteln „Die Marianischen Kongregationen“ und „Liebestätigkeit“ noch eigens dargestellt werden. Auffallend ist, daß der Verfasser im vierten Kapitel zwei ganz verschiedene Dinge vereinigt, die Klosterfrage und die Klosterreform. Die Klosterfrage hat doch mit der Seelsorge keinen Zusammenhang, wohl aber mit der Gründung neuer Kollegien. Die Klosterreform dagegen ist ein wichtiger Teil der Seelsorge. Die Seelsorgstätigkeit der Jesuiten an den Fürstenhöfen als Beichtväter, Prediger und Prinzenerzieher im fünften Kapitel beschäftigt sich nicht so sehr mit der Tätigkeit dieser Patres in ihrem Amte, als mit ihrer Stellung zum Orden und des Ordens zu dieser Beschäftigung. Eine politische Beeinflussung der Fürsten durch ihre Beichtväter ist von Seite des Ordens ausgeschlossen. Nicht allein an den Höfen, auch in den Feldlagern des Heeres waren die Jesuiten als Seelsorger tätig. Obwohl es in diesem Zeitraume noch nicht zu einer festen Organisation der Militärseelsorge kam, war doch in den katholischen Heeren für die geistlichen Bedürfnisse der Truppen durch Missionäre ziemlich gut gesorgt. Die einzelnen Feldpatres unterstanden wie in andern Missionen ihren Obern und teilten mit den Soldaten die Beschwerden des Lagerlebens und der Märsche. Manche erlagen den Strapazen. — Das siebente Kapitel: „Wiederherstellung der katholischen Religion in protestantischen Gebieten“ ist in Anbetracht der Wichtigkeit des Stoffes

und der Erörterungen, die sich daran knüpften, etwas mager ausgefallen. Daß der Grundsatz: „*Cuius regio, eius religio*“ öfters angerufen wurde, wenn es sich um Verteidigung des Reformationsrechtes katholischer Fürsten gegen die Angriffe und Einwendungen der Protestanten handelte, ist richtig, aber die katholischen Reformationsbestrebungen und Bekehrungsversuche sind sicher älter als dieser Grundsatz. Nur über die Mittel, mit denen diese Bestrebungen durchgeführt werden sollen, waren die katholischen Gelehrten nicht zu allen Zeiten der gleichen Meinung. Diese hängen mit den heiklen Fragen zusammen, inwieweit die Staatsgewalt sich um kirchliche Dinge bekümmern darf oder inwieweit ihr Eingreifen in solche Dinge lobenswert und gut ist. Das macht sich auch in den Gutachten bemerkbar, die von den Jesuiten in dieser Frage abgegeben wurden. Jedenfalls haben die Jesuiten eine Unterstützung der Missionen durch den Staat und zwar auch durch Einquartierungen von Soldaten, Bestrafung Widerspenstiger und Ausweisung Unbekehrbarer befürwortet und zwar nicht, weil dieses auch von protestantischen Fürsten gehandhabt wurde, sondern vielmehr deshalb, weil katholische Fürsten im Gewissen dazu verpflichtet sind[1]). Übrigens machten auch die Jesuiten alles von der Art und Weise abhängig, wie diese Mithilfe des Staates erfolgte. Grausamen Zwang mißbilligten sie. Um dieses zu beweisen, beruft sich *Duhr* auf ein Gutachten des Jesuiten *Nerlich,* das in der „Historia pastorum Glogoviensium“ von *Belling* S. 18—21 zum ersten Male veröffentlicht und dann von *Ehrhardt* und etwas verändert von *Hensel* nachgedruckt wurde, aber schwerlich echt ist. Ein Jesuit *Nerlich* läßt sich zur Zeit, da die liechtensteinischen Truppen Glogau besetzten, nicht nachweisen. Auch dauerte die Besetzung nicht so lange, daß eine Bitte um Entfernung der Soldaten an den Kaiser hätte gelangen können. Dohna eilte voran, weil sonst kein Erfolg zu erwarten war. Auch dürfte sein Vorgehen niemals ausdrücklich die Billigung des Kaisers erhalten haben. Die Jesuiten waren mit seinem Vorgehen wenig zufrieden, obwohl sie nicht wagen durften, ihn deshalb öffentlich zu tadeln. Das kann man deutlich aus manchen Wendungen der *Literae an-*

[1]) Vgl. das Gutachten *Lamormainis* und *Philippis* zu Ende des Jahres 1626. Wien, Archiv des Unterrichtsministeriums, c. I u. II. — Manche Ausführungen Lamormainis und Philippis sind gegen das Gutachten des Kardinals *Harrach* und des Kapuziners *Valerian Magni* gerichtet, die dem Staate das Recht absprachen, das Reformationsrecht im eigenen Namen auszuüben. — Auszug bei *Duhr* 344 ff. — Ausführlicher in „Historisch-politische Blätter“ XXXVIII (1856) 882 ff.

nuae schließen. So schreiben die Literae annuae des Kollegs in Schweidnitz: „Summo dolori fuit nostris videre, ut ab illo (gemeint ist ein Bürger der Stadt) sic a civibus plurimis in suscipienda religione omnia simulate agi, ad vim et iniuriam militum a cervicibus arcendam. Hinc ergo, cum praeter plura incommoda alia non pauca sacrilegia oboriri ficta sacramentorum susceptione adverterent, bona illustrissimi praesidis venia nostri se Reichenbachium altero lapide hinc situm contulerunt“[1]). Übrigens unterstützten die Jesuiten öfters die Gesuche der Gemeinden um Abberufung der Soldaten, zumal wenn daraus ein Vorteil zu erwarten war für die Bekehrung der Bürger. Mit Recht legt der Verfasser wenig Gewicht auf die in den Jahresberichten überlieferten Zahlen der Übertritte und Bekehrungen, da viele in diese Verzeichnisse eingetragen wurden, die sich einen Beichtzettel holten, um von den Einquartierungen frei zu werden, im übrigen aber Protestanten blieben. In den meisten Gemeinden mußten die Missionen öfters wiederholt werden, bis man der Treue der Neubekehrten einigermaßen sicher sein konnte. Der Ruhm der Jesuiten ist es, daß sie das Bekehrungswerk nicht mit einer kurzen Belehrung als vollendet ansahen, sondern nach Möglichkeit diesen ersten kurzen Unterricht zu vertiefen suchten. Nach dem Frieden von Münster begann das katholische Reformationswerk in vielen Orten von neuem, als ob früher nichts geschehen wäre. Genauere Nachweise hiefür wird der dritte Band bringen.

Auch die Schriftstellerei der Jesuiten, von der das achte Kapitel handelt, diente vielfach der Erhaltung des katholischen Glaubens. „Einen breiten Raum, viel Kraft und Zeit nahmen die polemischen Schriften in Anspruch“, schreibt der Verfasser. Doch beschränkte man sich nicht darauf, sondern war auch auf andern Wissensgebieten tätig, besonders in der Geschichte und Theologie. *Duhr* macht uns mit den eigentümlichen Schwierigkeiten vertraut, die einer größeren Entfaltung der schriftstellerischen Tätigkeit entgegenstanden und charakterisiert kurz einige hervorragende Schriftsteller. Die Pflege des patriotischen Sinnes tritt besonders bei dem berühmten Lyriker *Balde* ehrenvoll hervor.

Das neunte Kapitel: „Im Kampfe gegen nationale Unsitten und Mißstände“ enthüllt sehr dunkle Schatten im Kulturleben der Deutschen jener Zeit. Diese wurden aber von den Jesuiten hauptsächlich vom Standpunkte der Seelsorge aus bekämpft. Das Kapitel ist daher eine wichtige Ergänzung zu den Ausführungen über

---

[1]) In Zeitschrift des Vereines für Geschichte und Altertum Schlesiens XV (1880) 185.

die seelsorglichen Arbeiten der Jesuiten. — Der Stellung der Jesuiten zum Hexenwahn und zu den Hexenprozessen ist das interessante zehnte Kapitel gewidmet, das die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenfaßt und durch einige Beiträge aus noch ungedruckten Quellen bereichert. Leider ist die Privatkorrespondenz der Hauptkämpfer gegen diesen Wahn, der PP. *Spee* und *Layman*, die zu diesem Thema unzweifelhaft wichtige Ergänzungen geboten hätte, nicht mehr erhalten. Die Leichtgläubigkeit einiger Jesuiten und ihre Befangenheit in den Anschauungen ihrer Zeit wird unumwunden zugestanden. Die Macht des Vorurteils war so allgemein, daß es gefährlich war, offen mit diesen Vorurteilen zu brechen. Manche wurden als Hexen verurteilt, weil sie angebliche Hexen in Schutz nahmen.

Nachdem so die wichtigsten äußeren Betätigungen der Jesuiten der Reihe nach in anregender Weise vorgeführt worden sind, widmet der Verfasser noch drei umfangreiche Kapitel dem inneren Leben und zeigt, wie es bei der Aufnahme der jungen Mitglieder zugegangen ist, wie die Aufgenommenen aszetisch und wissenschaftlich herangebildet wurden und wie und warum einzelne aus dem Orden wieder ausgetreten sind oder entlassen wurden. Auch das Leben der Ordensmitglieder unter einander, die Pflege der Gemeinschaftlichkeit und des Ordensgeistes, der notwendige Abschluß von der Welt, das Einkommen und seine Verwaltung wird ausführlich vorgeführt, so daß sich daraus mit Sicherheit ergibt, ein Geheimnis im Sinne der „Monita secreta“ gibt es in dieser Beziehung nicht mehr. Die Jesuiten sind keine Geheimgesellschaft mit bösartigen, klug versteckten Grundsätzen, sondern ein katholischer Orden, in dem der Ordensgeist sorgfältig gepflegt wurde, so daß diese Pflege weit über zeitliche Rücksichten gesetzt wurde. Die Bekämpfung der Gesellschaft, von der das vierzehnte Kapitel handelt, ist daher nicht gerechtfertigt. — *Duhr* schließt den Band mit drei Lebensbildern, von denen das des kaiserlichen Beichtvaters *Wilhelm Lamormaini* für die Geschichte der katholischen Reformation die meiste Bedeutung hat und nicht übersehen werden sollte.

Die Arbeitsweise und Darstellungsart des Verfassers ist bereits aus dem ersten Bande vorteilhaft bekannt. *Duhr* sucht vor allem das Tatsächliche zu vermitteln und dies in schlichter und klarer Sprache dem Leser vorzuführen. Glänzende Charakterschilderungen und schwungvolle Beschreibungen werden nicht geboten, sondern schlichte Wahrheit. Auch vermeidet der Verfasser jedes Urteil über die vorliegenden Tatsachen, um dem des Lesers nicht vorzugreifen. Ohne wirkliche Mißstände entschuldigen zu wollen, möchte er doch falschen Beurteilungen und ungerechten Beschul-

digungen der Gesellschaft den Boden entziehen. Die Einteilung und Anlage des umfangreichen Bandes ist natürlich, nimmt aber vielleicht zu wenig Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung. Wenn sich im Jahre 1650 ein Einschnitt machen ließ, warum nicht auch mit dem Beginne des dreißigjährigen Krieges und der erneuten Anstrengungen der katholischen Fürsten, in weiten Gebieten die katholische Glaubenseinheit wieder herzustellen? Eine größere Gliederung der fast zu selbständigen Abhandlungen ausgewachsenen Kapitel hätte die Übersicht erleichtert und wäre für den Leser, der durch die Wiederholung allgemeiner Aufschriften leicht abgeschreckt wird, anregender gewesen. Doch kann man darüber mit dem Verfasser nicht rechten, da die Mannigfaltigkeit und Eigenart des Stoffes eine streng einheitliche Anlage mit klarer Betonung der Entwicklung und des inneren Zusammenhanges der Tatsachen fast auszuschließen scheint. Ein guter Behelf, den manchmal in verschiedenen Kapiteln verstreuten Stoff nach Bedürfnis zusammenzufinden, sind die vortrefflichen Inhaltsverzeichnisse. Eine Erleichterung für den Benützer des Werkes wäre es auch, wenn sich der Verfasser hätte entschließen können, den vollständigen Titel der benutzten Bücher und mancher Handschriften in alphabetischer Ordnung dem Bande vorauszuschicken.

Die Bestätigung der Gesellschaft Jesu[5] durch den Papst Paul III stieß bekanntlich nach der ersten mündlichen Billigung auf den Widerspruch zweier Kardinäle Girolamo Ghinucci und Bartolomeo Guidiccioni, die der Papst nachträglich mit Gasparo Contarini zur Prüfung des vom heiligen Ignatius und seinen Genossen vorgelegten Statutenentwurfes berufen hatte. Ghinucci fand in dem Entwurfe drei Punkte zu tadeln: 1. Das Verbot der Orgel und der Musik beim Gottesdienste, 2. die Festsetzung einer gewöhnlichen Lebensweise ohne vorgeschriebene Fasten und Bußübungen, 3. die Ablegung eines vierten Gelübdes, wodurch die Mitglieder zum unbedingten Gehorsam gegen den Papst verpflichtet wären (S. 7, 8 u. 9). Bartolomeo Guidiccioni wollte keine neuen Orden zulassen, weil die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Orden zu Streitigkeiten führe, und weil er einige Konzilsbeschlüsse gegen die Zulassung neuer Orden deutete (S. 10). Wie es nun dennoch dazu kam, daß das neue Institut ohne Änderung vom Papste bestätigt wurde, wurde bisher von den Geschichtschreibern der Gesellschaft und in den betreffenden Lebensbeschreibungen des heiligen Ignatius sehr mangelhaft und zum Teile unrichtig erklärt. Deshalb unterzog *H. Stoeckius* in einer Abhandlung, die wieder von

---

5) Parma und die päpstliche Bestätigung der Ge-

der Heidelberger Akademie angenommen und zum Drucke befördert wurde, diese Frage auf Grund der erst in jüngster Zeit durch *Tacchi-Venturi, Dittrich, Pastor* und andern veröffentlichten Quellen einer neuen Untersuchung und förderte die Lösung dieser Frage so weit, daß nur noch unbedeutende Nebenfragen etwas dunkel bleiben, weil die hiezu nötigen Schriftstücke nicht aufbewahrt wurden oder verloren gegangen sind. Vollständig klar ist, daß die Stadt Parma, wo seit Juli 1639 zwei Genossen des heiligen Ignatius, Peter Faber und Jakob Lainez, mit großem Erfolge wirkten, sich um die Bestätigung des neuen Ordens bemüht hat. Die Stadtältesten ließen durch ihren Gesandten Friedrich v. Prato sowohl beim Kardinal Guidiccioni als durch Vermittlung der bekannten einflußreichen Konstanza Farnese beim Papste die Bestätigung betreiben. Ihre Liebe und Verehrung für die beiden Missionäre machte in Rom sichtlich Eindruck. Ende August 1540 trat die Prüfungskommission zusammen, der jetzt außer Gasparo Contarini und Bartolomeo Guidiccioni auch der Kardinal Pio di Carpi angehörte. Carpi war der neuen Gesellschaft sehr geneigt und Contarini war namentlich durch die Bemühungen Peter Contarinis für die Bestätigung gewonnen worden. Guidiccioni gab seinen Widerspruch auf. Am 27. September 1540 unterzeichnete der Papst die Bestätigungsbulle, jedoch einstweilen mit der Beschränkung auf 60 Mitglieder.

Die Behandlung des Gegenstandes durch *Stoeckius* ist kurz, übersichtlich und überzeugend. Als Beilagen druckt er die für die Geschichte der Bestätigung wichtige *„Minuta delle lettere apostoliche di fondazione approvata di viva voce da Paolo III. il 3 Settembre 1539* neben dem Texte der Bestätigungsbulle vom 27. September 1540 ab und ermöglicht so einen genauen Vergleich der beiden päpstlichen Schreiben. Ferner fügt er als zweite Beilage bei das Gutachten des Kardinals Bartolomeo Guidiccioni gegen die Vermehrung der Orden. Beide Beilagen sind dem vortrefflichen Werke *Tacchi-Venturis* entnommen.

Ferner ist auch in den mannigfaltigen Anmerkungen zum Texte eine Fülle von neuen Beobachtungen aufgespeichert, die von den Geschichtschreibern der Gesellschaft und besonders von den

sellschaft Jesu 1540 von *Hermann Stoeckius* in Heidelberg (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.) Stiftung Heinrich Lanz. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1913. 6. Abhandlung. Eingegangen am 19. April 1913. Vorgelegt von H. v. Schubert). Heidelberg, Winter 1913. 46 S. Lex.

Verfassern neuer Lebensbeschreibungen des heiligen Ignatius und seiner Genossen nicht übersehen werden sollten.

Der Verfasser ist somit mit großer Ausrüstung an sein Werk herangetreten und hat das Verdienst, eine wichtige Frage der Gründungsgeschichte der Gesellschaft Jesu richtiger und gründlicher beantwortet zu haben als seine Vorgänger.

Einen willkommenen Beitrag zur Geschichte des Jesuitendramas in Deutschlaud hat Dr. *Anton Dürrwächter*, Hochschulprofessor am kgl. Lyceum zu Bamberg, im neunten Bande der Erläuterungen und Ergänzungen zu *Janssens* Geschichte des deutschen Volkes weiteren Kreisen der Literaturfreunde dargeboten **6)**. *Dürrwächter* möchte dadurch die Studien über dies Jesuitendramen in Deutschland, die seit einiger Zeit keine Fortschritte mehr aufzuweisen hatten, wieder anregen. Da er neue Dramen Gretsers entdeckt hat, die bisher unbekannt waren, ist sein Beitrag auch vom Standpunkte der Ordensbibliographie aus freudig zu begrüßen. Gretser war nicht nur ein hervorragender Theologe und Philosoph, der namentlich zur Verteidigung der Gesellschaft Jesu viele kleine Schriften herausgegeben hat, sondern auch ein mit reicher humanistischer Bildung ausgestatteter Jugendbildner, der in jüngeren Jahren sich auf dem Gebiete der Schulkomödie mit Erfolg versucht hat. Seine in der lateinischen Schulsprache verfaßten Dramen sind nur handschriftlich erhalten und müssen daher erst durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden, um in der Literaturgeschichte ihren gebührenden Rang einzunehmen. *Dürrwächter* will sich dieser schwierigen Aufgabe unterziehen. Das vorliegende Heft ist der Vorläufer einer größeren Arbeit. Es bietet einen etwas eingehenderen Überblick über Gretsers Leben, das bisher der Verfasser bei der Ausgabe der *„Comoedia prima“* nur kurz berührt hat, und genauere Nachrichten über sein dramatisches Schaffen und die Erhaltung seiner Dramen. Dann geht D. auf die einzelnen Stücke ein, zergliedert sie, erforscht ihre Quellen, vergleicht sie mit den verwandten Dramen entweder des klassischen Altertums oder der Humanisten der damaligen Zeit. In erster Beziehung ist besonders Timon sehr lehrreich. Gretser schließt sich zwar an Lucian als

---

6) Jakob Gretser und seine Dramen. Ein Beitrag zur Geschichte des Jesuitendramas in Deutschland. Von Dr. *Anton Dürrwächter*, Hochschulprofessor am kgl. Lyzeum zu Bamberg. 1. und 2. Heft des IX. Bandes der Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von *Ludwig Pastor*, Freiburg i. Br. Herder 1912. VII u. 218 S. in 8.

seinem Vorbilde an, weist aber doch manche Fortschritte und Freiheiten auf, die sich bei andern Dramatikern des humanistischen Zeitalters noch nicht finden. In seinen biblischen Stücken und Schweizer Heiligendramen bereichert Gretser die zugrunde liegenden Erzählungen durch freie Erfindungen und empfängt auch manche Anregung von den Volksschauspielen dieser Art. Am meisten interessiert sich *Dürrwächter* für die verschiedenen Fassungen der „*Regnum-Humanitatis-Dramen*", von Gretser „*Drama literarium*" genannt, die brennende Schulfragen in symbolischer Einkleidung auf die Bühne bringen. Sie erfreuen sich in neuerer Zeit in besonderer Weise der Gunst der Literaturforscher, weil sie in ihrer Eigenart manches literarische Rätsel auferlegen. *Dürrwächter* hat bereits an anderer Stelle über eines dieser Dramen geschrieben: hier faßt er seine Studien in einem Absatz zusammen, weist nach, daß Gretser sich längere Zeit mit diesem Stoffe beschäftigt hat und daß ihm drei Komödien „*De regno Humanitatis*" zuzuschreiben sind, die alle mehrmals aufgeführt wurden und in den Schulen als Übungsstücke beliebt waren. Im Anhang bietet er einen Abdruck der „*Comoedia altera*" und des noch erhaltenen Bruchstückes der „*Comoedia tertia*" in mustergültiger Behandlung des Textes. — Größere Einheit erreichte Gretser in seinem Stücke „*Udo*", das uns in zwei Fassungen erhalten ist. In der ersten Fassung ist es noch sehr unfertig, rasch hingeworfen, dagegen weist die zweite Fassung, die *Dürrwächter* mit guten Gründen ebenfalls Gretser zuschreibt, „überall eine reife, umsichtige Vertiefung der dramatischen Ausgestaltung" auf. Es ist ein unbeabsichtigtes Musterbeispiel für das Jesuitentheater. In der Gesamtwürdigung wird Gretser mit dem Schweizer Dichter Frischlin verglichen und seine Vorzüge und Fehler nach dem Maßstab der Zeit gemessen.

Im vierten und fünften Hefte desselben Bandes der Erläuterungen und Ergänzungen bringt Dr. *Theodor von Libenau*, Staatsarchivar in Luzern, ein mit Material und Einzeluntersuchungen fast überreich ausgestattetes Lebensbild des Franziskaners Dr. Thomas Murner[7]. Murner war eine ganz eigenartige Persönlichkeit. Darnach muß auch sein Auftreten und seine Werke beurteilt werden. In Anbetracht des vielseitigen Eingreifens dieses Franziskaners in die Streitigkeiten der damaligen Zeit ist dieses Lebensbild zugleich ein Beitrag zur Gelehrten- und Kulturgeschichte

---

7) **Der Franziskaner Dr. Thomas Murner.** Von Dr. *Theodor von Liebenau*, Staatsarchivar in Luzern. Freiburg i. Br., Herder, 1913. 266 S.

im Zeitalter der Reformation. Das Urteil des Verfassers ist maßvoll, die Darstellungen mit reichen Quellenbelegen versehen, die Inhaltsangaben der Schriften Murners ziemlich eingehend, so daß man von dem Geistesleben ihres Verfassers ein wohl begründetes Urteil bilden kann. Auch auf das Ordensleben der damaligen Zeit fällt manches Streiflicht, so daß dadurch andere Darstellungen berichtigt und ergänzt werden.

Die Geschichte eines Klosters bietet uns in mustergültiger Weise der um die Erforschung der Kirchengeschichte Breslaus verdiente Curatus *Karl Blasel* 8). Es ist das berühmte Dominikanerkloster bei St. Adalbert in Breslau, das wie kaum ein zweites die Geschicke der Jahrhunderte geteilt hat. Die Adalbertkirche in Breslau war ursprünglich im Besitze der Augustiner-Chorherren, ging im Jahre 1126 durch Kauf an den Breslauer Bischof Laurentius über und wurde von diesem am 1. Mai den Dominikanern geschenkt, die etwa zwei Jahre zuvor nach Breslau gekommen waren. Kirche und Kloster fielen 1241 dem Mongolensturme zum Opfer. Über die Zeit, wann der Neubau begann und vollendet wurde, liegen keine genügenden Nachrichten vor, deshalb bestimmt sie der Verfasser aus dem Kunstcharakter des Bauwerkes. Die Blüte des Klosters fällt in das fünfzehnte Jahrhundert. Da erneuerte es sein inneres Leben, machte sich von der polnischen Provinz los und stellte tüchtige Vorkämpfer gegen den Husitismus. Einige von ihnen sind zugleich als Inquisitoren bekannt. Ihre Werke werden allerdings in der verhältnismäßig kurzen Darstellung eher angedeutet als gewürdigt. In der Reformationszeit sank das Kloster, das noch kurz vor dem Auftreten Luthers keine Spuren des Verfalls gezeigt hatte, sehr herab und war mehrmals dem Untergange nahe. Die Schuld fällt zum Teile auch auf das Domkapitel und die Bischöfe. Glücklich widerlegt hier *Blasel* die Nachrichten eines lutherischen Chronisten. Er hätte zur Bekräftigung seiner Ansicht überhaupt auf den Charakter der Schriften jener Zeit hinweisen können, die in allzu leidenschaftlicher Weise für die Partei, der sie gewidmet sind, eintreten und bei den Gegnern nur Schlechtes finden. Dabei verschweigt der Verfasser nicht, daß wirklich sehr große Mißstände herrschten und die Einführung des Luthertums in Breslau vorbereiten halfen. Nach dem dreißigjährigen Krieg

---

8) Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte. Herausgegeben vom Verein für Geschichte Schlesiens. 16. Bd. Geschichte von Kirche und Kloster St. Adalbert zu Breslau. Von *Karl Blasel* (Mit Illustrationen). Breslau, Ferdinand Hirt, 1912. 126 S. in Lex.

begann eine zweite Blüteperiode des Adalbertsklosters, die bis zu seiner gewaltsamen Auflösung 1840 reicht. In diese Zeit fällt auch der Umbau des Klosters und Zubauten zur Kirche, ferner die Angliederung der schlesischen Klöster an die böhmische Provinz bis 1754. Das Gebäude wird näher beschrieben. Pläne und Abbildungen erleichtern das Verständnis. Die Geschichte der Kirche wird bis in die neueste Zeit fortgeführt. Das Werk nimmt in der Sammlung einen würdigen Platz ein.

Sehr schätzenswerte Beiträge zur Geschichte der Klöster im Reformationszeitalter enthalten auch einige Hefte der in dieser Zeitschrift wiederholt schon empfohlenen „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte", herausgegeben von Dr. *Joseph Grering*. Die von Dr. *Löhr* im 17. Hefte vertretenen Grundsätze inbezug auf die Darstellung der Sittlichkeit des Klerus am Ausgange des Mittelalters finden auch auf die Erforschung der Klostergeschichte Anwendung, da auch hier von den Chronisten die Mißstände oft über Gebühr übertrieben und manche traurige Fälle in ungebührlicher Weise verallgemeinert wurden. Deshalb sei hier neuerdings auf dieses in dieser Zeitschrift (Bd. 35 1911 S. 380 f) eingehend besprochene Heft aufmerksam gemacht **9)**. Ein Lebensbild des Priors von Rebdorf, Kilian Leib, schrieb im 15. und 16. Hefte Dr. phil. *Joseph Deutsch* **10)**. Es ist zugleich ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Augustiner-Chorherren und des Widerstandes einzelner hervorragender Ordensleute gegen die Glaubensneuerungen. Im 20. Heft dieser Sammlung versucht der Franziskaner *Lemmens* aus ungedruckten Franziskanerbriefen, die er bei seinen Forschungen in deutschen Archiven gefunden hat, ein zuverlässiges Bild zu entwerfen von dem Leben und der Tätigkeit der Franziskaner im Reformationszeitalter **11)**. Es ist tröstlicher und erhebender, als man es nach den gewöhnlichen allgemeinen Darstellungen des Zustandes der Klöster in dieser Zeit erwarten möchte und verdient daher zur Korrektur der bisherigen Ansichten

---

9) Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Herausgegeben von Dr. *Josef Grering*, ord. Professor a. d. Universität Münster. Münster, Aschendorff im 8. Heft 17: **Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus** besonders in der Erzdiözese Köln am Ausgang des Mittelalters von *Josef Löhr*, Dr. theol. et phil. 1910. — **10)** Dass. Heft 15 u. 16: Kilian Leib, Prior von Rebdorf. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der deutschen Reformation. Von Dr. phil. *Josef Deutsch*. 1910. 207 S. — **11)** Dass. Heft 20: Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des 16. Jahrhunderts. Von P. Dr. *Leonhard*

herbeigezogen zu werden. Der Verfasser hat sich alle Mühe gegeben, die Auffindung und Benützung der Originale zu erleichtern, da er ein genaues Verzeichnis der Briefe zu seinem Texte hinzufügte. Auf die Briefmappe, deren erstes Stück das Heft 21 u. 22 **12)** füllt, hoffen wir in dieser Zeitschrift später noch zurückzukommen, da es sich hier um eine reichhaltige Quellensammlung handelt.

In den Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III. Reihe Nr. 11 setzt P. *Ulrich Schmidt O. F. M* dem sehr verdienten Franziskanerprediger P. *Stephan Fridolin* am Ausgange des Mittelalters ein würdiges Denkmal **13)**, macht uns mit dem Inhalt seiner Predigten vertraut und ergänzt die Studien des bekannten Dr. *Nikolaus Paulus* über diesen Ordensmann in trefflicher Weise. Er würdigt Fridolin nicht bloß als Prediger und Aszeten, sondern auch als Sprachenkenner, Gelehrten und Förderer der wissenschaftlichen Bildung im Nürnberger Franziskanerkloster. Über den Ursprung mancher aszetischer Werke, die, wie der geistliche Mai, verschiedenen Schriftstellern zugeschrieben wurden, findet man in diesem Hefte Aufschluß.

Ein Lebensbild aus späterer Zeit zeichnete P. *Johann Chrysostomus Schulte O. M. Cap.*, Lektor der Theologie, in seinem Werke P. Martin von Cochem **14)**. Der fruchtbare aszetische Schriftsteller, dessen Volksbücher noch heute in vielen Händen sind, verdient näher bekannt zu werden. Er steht hier in seinen Vorzügen und Mängeln vor uns. Für die Beschaffung des Materials hat *Schulte* große Mühe verwendet. Die Verdienste des rührigen Ordensmannes zur Hebung des religiös-sittlichen Lebens im Zeitalter des verheerenden dreißigjährigen Krieges werden hier zum ersten Mal einem weiteren Leserkreise vorgeführt. Auch die literarische Bedeutung des Volksschriftstellers wird nicht übersehen.

Aus der Teubnerischen Sammlung: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, sind hier noch

---

Lemmens O. F. M. 1911. 116 S. — **12)** Dass. Heft 21 u. 22: Briefmappe. Erstes Stück, enthaltend Beiträge von *G. Buschbell, F. Doelle, J. Greving, W. Köhler, L. Lemmens, J. Schlecht, L. Schmitz-Kallenberg, T. Schweitzer, J. Straub, E. Wolff.* 1912. — **13)** Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar in München. III. Reihe Nr. 11: P. Stephan Fridolin, Ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters von P. *Ulrich Schmidt O. F. M.* X u. 166 S. München, Lentner, 1911. M 3.80. — **14)** P. Martin von Cochem 1634—1712. Sein Leben und seine Schriften, nach den Quellen dargestellt von P. *Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap.* Lektor der Theologie. Freiburg i. Br., Herder, 1910. X u. 207 S. —

Heft 8 u. 9 zu erwähnen, die zur Erforschung der kulturgeschichtlichen Bedeutung mittelalterlicher Orden beachtenswerte Beiträge enthalten. In Heft 8 **15)** beschäftigt sich Dr. *Oskar Hirzel* mit der Geschichte der Abtei Lobbes und ihrer Beziehung zum Bistum Lüttich, dessen Bischöfe von 889—960 zugleich Äbte der Abtei waren, und geht dann im 2. Teil auf die Lebensschicksale und Werke des Abtes Heriger näher ein. Abt Heriger ist ein gründlich unterrichteter Mann, der das Wissen seiner Zeit im vollen Umfang beherrscht und eine auch heute noch bewundernswerte Belesenheit besitzt. Obwohl seine schriftstellerische Tätigkeit eine rein kompilatorische ist, verrät er doch über manche Legenden ein selbständiges Urteil. Im allgemeinen sind die Urteile des Verfassers vorsichtig und abwägend, aber Sätze, wie: „Philosophie und Dichtung sind als selbständige Äußerungen undenkbar", sind auch für die Zeit Heriberts übertrieben. — Das neunte Heft ist betitelt: „Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert **16)**. Dr. *H. Hefele* betrachtet seine Arbeit als einen Versuch, „die Bedeutung des hl. Franz von Assisi und der Bettelorden für das religiöse Volksleben innerhalb der angegebenen räumlichen und zeitlichen Grenzen festzustellen". Der Versuch beruht auf einer eingehenden Benützung der Quellen. Es ist nicht zu leugnen, daß *Hefele* die Bedeutung der Bettelorden für das religiöse Leben Ober- und Mittelitaliens besser erfaßt hat, als viele seiner Vorgänger und darum auch manche schiefe Aufstellungen protestantischer Geschichtschreibung berichtigen kann. Jedenfalls muß man ihm das Verdienst zuerkennen, daß er sich bemüht, die religiösen Strömungen des Mittelalters gerecht zu beurteilen und die Verdienste des heiligen Franz von Assisi ins gebührende Licht zu setzen. Er beschränkt sich aber nicht auf Franz von Assisi allein, sondern berücksichtigt auch die Verdienste der Dominikaner, Serviten, Cavalieri gaudenti, der dritten Orden und der Bruderschaften und anderer derartiger Einrichtungen. Auf engem Raume hat er reichen Stoff zusammengedrängt. Der Versuch, auffallende Bekehrungen einzelner groß angelegter Charaktere zu einer vollkommeneren Lebensweise, rein natürlich aus

---

15) Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Herausgegeben von *Walter Goetz*. Leipzig, Teubner. Heft 8: Abt Heriger von Lobbes 990—1007, von Dr. phil. *Oskar Hirzel*. 1910, 44 S. — **16)** Dass. Heft 9: Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert von Dr. *H. Hefele*. 1910. 140 S.

den zeitlichen Verhältnissen zu erklären, muß als ungenügend abgelehnt werden. Auch dürfte es sehr zu empfehlen sein, zur tieferen Erfassung der Lebensanschauungen des Mittelalters einschlägige katholische Werke mehr heranzuziehen, wie zB. die Werke von *Michael* und *Grupp.*

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Anschauung und Denken. Eine psychologisch-pädagogische Studie. Von Dr. *Clemens Baeumker,* o. ö. Professor der Philosophie an der Universität München. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1913. gr. 8⁰. VI u. 156 S. M 2.

In fünf Vorlesungen behandelt B. Wesen und Form der Anschauung, die Ausbildung der Sinne, die innere Anschauung nach ihrer Bedeutung für die geistige Entwicklung, das Denken und die Anschauung und endlich den erziehlichen Wert der Anschauung. Diese Vorlesungen stellen eine freie Bearbeitung von fünf Vorträgen dar, die der Verfasser auf dem zweiten pädagogischen Kursus des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft in Dortmund 1910 gehalten hatte. Die Vorlesungen 1—4 sind auch bereits in der Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft erschienen.

B. definiert die Anschauung als die klare und deutliche Auffassung eines gegebenen Einzelgegenstandes. Die äußere Anschauung ist die einheitliche Erfassung eines Gegenstandes, dessen Elemente die Sinnesempfindungen räumlich und zeitlich geordnet darstellen. Die innere Anschauung ist eine doppelte, das innere Erleben unserer vorstellenden und denkenden Tätigkeit, unseres Fühlens und Strebens, ferner die innere Vorstellung als die Reproduktion früherer äußerer Anschauungen oder deren Umbildung.

Das Denken bezeichnet B. als jene eigenartige psychische Tätigkeit, welche nicht etwa bloß Anschauungsinhalte anders formt und sie umbildet, sondern wirklich neue Inhalte, wie sie in Begriffen, Urteilen und Schlüssen vorliegen, hervorbringt. Er unterscheidet dann anschauliche, nicht voll anschauliche und unanschauliche Begriffe. Erstere sind die Allgemeinbegriffe von anschaulichen Dingen; der Inhalt dieser Begriffe kann, soweit er überhaupt veranschaulich ist, nur in einer anschaulichen Einzelvorstellung repräsentiert werden. Nicht voll anschauliche Begriffe

sind jene, die wir von den Tatsachen des inneren Erlebens haben, ferner mathematische und geometrische Begriffe, die wir konstruierend bilden, und endlich solche, deren Inhalt wir nur symbolisch veranschaulichen, wie etwa das Atomgefüge eines Molekels. Unanschauliche Begriffe sind der Substanz-, Kausal- und Zweckgedanke, auch der Gottesbegriff.

Die erziehliche Bedeutung der Anschauung ist eine vielfache: durch sie wird die Erkenntniskraft ausgebildet, da sie die Analyse und Synthese fördert, die Beweglichkeit des Geistes erhöht, die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit des geistigen Besitzes bedingt und den Wirklichkeitssinn entwickelt. In ähnlicher Weise ist sie auch für die ethische und ästhetische Ausbildung von großer Bedeutung. Vor einer einseitigen Pflege der Anschauung, die das Denken vernachlässigt, ist ebenso eindringlich zu warnen, da selbst die richtige Weltanschauung darunter leiden kann.

Diese Ausführungen B.s sind, wie es ja ihr erster Ursprung verlangte, sehr einfach und klar gehalten; das Wichtigste, was die experimentelle Forschung hierin gefunden hat, ist beigezogen, auch manche recht gute Versuche des Verfassers sind erwähnt, und so folgt man den schlichten Ausführungen mit vollem Interesse. Gewisse psychologische Dunkelheiten konnten dem Zweck der Vorlesungen entsprechend natürlich nur angedeutet werden, so zB. die Schwierigkeit des inneren Erlebnisses, aber in solchen Fällen wird auf die ausführlichere Literatur verwiesen. In der Frage nach dem Wesen des anschaulichen Begriffes würde es den Psychologen freilich sehr interessieren, was denn jene bestimmten Momente seien, die ihm in dem anschaulichen Einzelbilde nicht gleichgültig sind; da das Einzelbild wohl nur Einzelmomente enthält, so werden die Momente, die den Inhalt des Begriffes ausmachen, eben etwas vom Denken gleichsam Geschaffenes sein, was ja der Verfasser auch kaum in Abrede stellen würde.

Von der Anschauung fordert B. S. 20, daß in ihr dasjenige, was uns in der Empfindung nur affiziert, auch aufgefaßt werde und zwar als einheitlicher Gegenstand; in der Anmerkung weist er nun auf die *species sensibilis impressa* und *expressa* der Scholastik hin, die der Sache nach ziemlich dasselbe wäre, wie Empfindung einerseits und Anschauung andererseits; diese Aufstellung dürfte wohl nicht zu Recht bestehen; der Anschauung im Sinne B.s würde die Tätigkeit des *sensus communis* der Scholastik entsprechen, der die Empfindungen der äußeren Sinne zu einem Gesamtbilde vereint.

Den Ergebnissen B.s in Bezug auf die Pädagogik wird man ungeteilt zustimmen: sie gehen auf die Verwertung des alten Prin-

zips hinaus: *intelligibile in sensibili* ist der natürliche Gegenstand menschlichen Erkennens und Strebens; es hat sich selbst die göttliche Heilspädagogik an dieses Prinzip gehalten: jede Pädagogik, die den Menschen naturgemäß erziehen will, wird sich daran halten müssen. Das Verdienst dieser und ähnlicher Untersuchungen besteht darin, dieses Prinzip auch praktisch auszubauen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Der neuere Geisterglaube. Tatsachen, Täuschungen und Theorien. Von Dr. *Wilhelm Schneider*, weil. Bischof von Paderborn. Dritte, verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Bearbeitet von Dr. *Franz Walter*, o. ö. Professor der Theologie an der Universität München. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1913 (VI + 610 S.).

Das Buch soll, wie schon der verewigte Verfasser im Vorworte der ersten Auflage bemerkt, nicht bloß eine geschichtliche Übersicht der spiritistischen Phänomene bieten und eine befriedigende Lösung des Problemes versuchen, es soll auch das Verhältnis des Spiritismus zum christlichen Glauben klar kennzeichnen, gegen Aberglauben streiten und für echte christliche Aufklärung kämpfen. Es bietet daher die Schrift für den katholischen Apologetiker ein mannigfaches Interesse.

Der geschichtlichen Darstellung der Phänomene sind Kapitel III und IV gewidmet. Der Verfasser stützt sich im allgemeinen auf zuverlässige Quellen, in den meisten Fällen auf Augenzeugen; freilich ist der Wert der Zeugnisse verschieden; daß viele spirit. Berichte von den subjektiven Anschauungen der Erzähler über die fraglichen Probleme abhängig sind, unterliegt keinem Zweifel.

Dieser geschichtlichen Übersicht des eigentlichen Spiritismus wird die Geschichte der heidnischen Geister- und Totenbeschwörungen (im Kap. I) und die Geschichte des mittelalterlichen Hexenwahnes (im Kap. II) vorausgeschickt. Der Verf. hält beide Erscheinungen für wirkliche Vorläufer des modernen Spiritismus, welcher deshalb auch nicht als etwas Neues gelten kann. „Neu ist am Spiritismus eigentlich nichts als seine Ausbreitung“ (S. 120). Man würde freilich wünschen, daß der innere Zusammenhang und die historische Evolution etwas näher nachgewiesen werde.

Die „Lehre“ des Spiritismus, soweit sie sich in ein einheitliches System bringen läßt, sein angeblicher Wert und Nutzen, sowie das Verhältnis zum Christentum werden im Kap. V und VI besprochen. Die Ausführungen des Verfassers über den religiös-sittlichen Gehalt der spiritistischen Offenbarungen und Lehren und

über das Verhältnis des Spiritismus zum wahren Glauben (S. 267 ff) sind jedenfalls ganz zutreffend, doch dürften sie sich logischer besser erst nach der Anführung und Kritik der verschiedenen Erklärungsversuche am Schlusse des Buches anschließen.

Der Darlegung und Kritik dieser Erklärungshypothesen ist ein bedeutender Teil des Buches (Kap. VIII S. 350—596) gewidmet. Es werden nach der Reihe die Betrugstheorie, die Halluzinationstheorie, die Theorien mechanischer, vitaler, psychischer Kräfte, die Hypothesen der „magischen" Kraft, der „vierten Dimension", die spiritistische und dämonistische Theorie vorgelegt, und alle Gründe dafür und dagegen erwogen. Gelegentlich hat der Verf. schon in den früheren Abschnitten die Erklärungsversuche berührt, ja die Betrugshypothese wird eigentlich schon im Kap. VII („Die Tatsachenfrage vor dem Forum der Wissenschaft") behandelt und der Kritik unterzogen.

Seine eigene Ansicht, welche übrigens schon aus der vom Verfasser vertretenen historischen Entwickelung des Spiritismus erhellt und bei der Kritik der einzelnen Erklärungshypothesen zum Vorschein kommt, faßt der Verf. am Schlusse des Buches (S. 591) in folgende Worte zusammen: „Trotzdem wir die Mehrzahl der spiritistischen Phänomene und Offenbarungen aus rein natürlichen Ursachen herleiten, müssen wir den Spiritismus als ein Wahnsystem verurteilen und als eine geistige Epidemie fürchten, deren Entstehung und Ausbreitung durch schadenfrohe Lug- und Truggeister moralisch angeregt und gefördert ward. Selbst wenn all die seltsamen Begebnisse der Séancen später entweder als Wirkungen natürlicher Kräfte oder als Produkte von Trug oder Täuschung sich herausstellen sollten: der moderne Spiritismus als Inbegriff theoretischer Verirrungen und abergläubischer Praktiken bleibt mit dem Mal des Grund- und Urbösen gebrandmarkt".

Somit bekennen sich der Verf. und sein Bearbeiter wenigstens für diejenigen Erscheinungen, die sich natürlich nicht erklären lassen, zu der „dämonistischen" Theorie. Warum aber der Verf. meint, daß diese Theorie nicht einen „streng wissenschaftlichen Wert" besitzt (S. 510), können wir nicht einsehen.

Das Werk, welches von dem Bearbeiter nach den neueren Quellen vervollständigt und durch Streichung mancher langer Zitate übersichtlicher gestaltet wurde, sonst aber der Anlage und den darin vertretenen Ansichten nach unverändert blieb, bietet eine vollkommene Orientation in der ganzen Frage, enthält eine große Fülle des Stoffes, und gibt die deutsche Literatur über den Spiritismus, soweit das bei der fast unübersehbaren Flut der Schriften, Schriftchen und Aufsätze möglich ist, ziemlich voll-

ständig an; die fremdsprachige Literatur wird dagegen wenig berücksichtigt.

Es ist ein Fehler der Ausstattung, daß das Buch nicht geheftet dargeboten wird.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Recherches de science religieuse. [Paraissant tous les deux mois. Paris, 50 rue de Babylone 50].

Am 10. Januar 1910 begannen in Frankreich die Patres S. J. trotz der drückenden Staatsgesetze neben den „Études" eine neue rein wissenschaftliche Zeitschrift herauszugeben. Sie führt den Titel „Recherches de science religieuse" und erscheint in 6 Lieferungen im Jahre; alle 2 Monate kommt demnach ein neues Heft heraus. Zur Zeit [Oktober 1913] fehlt vom vierten Jahrgang nur noch die letzte Nummer [Heft 6, Nov. Dez. 1913]. Daher ist es angebracht, einiges über den Charakter der Zeitschrift und ihre Leistungen zu sagen, damit sie auch in deutschen Ländern den Nutzen stifte, der durch ihre weitere Verbreitung erreicht werden kann.

Im Vorwort (1910 p. 1) steckten sich die Herausgeber selbst das Ziel, solide Doktrin und wissenschaftliche Methode zu verbinden: l'esprit qui nous animera est un esprit d'entière soumission aux enseignements autorisés de l'Église catholique, et, en même temps, d'exacte fidélité aux bonnes méthodes scientifiques. On pense avoir, dans le pays de Petau, de Mabillon, de Tillemont, le droit de tenir ce langage. Assurés que leur foi n'a besoin que de la vérité, les collaborateurs des Recherches s'appliqueront, en toute sérénité, aux travaux de leur compétence. Ils tiennent d'ailleurs qu'aucun écrivain n'a le pouvoir—loin qu'il en ait le devoir — de soustraire délibérément son activité littéraire à la lumière des croyances qui orientent sa vie. Mal fondée en philosophie, une pareille prétention leur semble insoutenable en pratique.

Cette constation n'entraine aucunement (est-il besoin de le dire?) la méconnaissance de l'autonomie relative, indispensable aux sciences religieuses comme aux autres. Autant que personne, nous croyons à la nécessité de ne pas brouiller les méthodes. Nous croyons qu'infléchir, dans le sens de théories préconçues, les faits et les pièces, est une maladresse et une faute; et qu'à vouloir hâtivement conclure ou indûment préciser, l'on s'expose aux démentis de l'avenir.

Tranquilles sur le résultat final d'investigations loyalement conduites, nous espérons servir à la fois, par nos Recherches, la cause des sciences religieuses, et celle de l'Église du Christ. En cette Église, nous reconnaissons, selon la force du mot apostolique, „la colonne et le soutien de la Vérité".

Dieses gut formulierte wissenschaftliche Programm für theologische Untersuchungen könnte als Leitmotiv für alle gelehrte theologische Arbeit dienen. Die Ausführung desselben, wie sie sich nunmehr an vier fertigen Bänden nachprüfen läßt, steht keineswegs hinter den berechtigten Erwartungen zurück. Die einzelnen Abhandlungen sind meist nicht von großer Ausdehnung, greifen aber fachmännisch die Frage dort auf, wo sie einer Förderung bedarf. Gesonderte, gut geführte Literaturberichte orientieren kritisch, kurz und klar über die gelehrten Vorarbeiten zu religiösen Problemen. Selbst Editionsarbeit ist nicht von vorneherein ausgeschlossen, wenn es sich um kurze, noch nicht im Druck erschienene oder praktisch unzugängliche Schriftstücke handelt.

Lexikographisch bringen die Bände Aufschluß über folgende Termini: Griechisch δεσπότης 1,373; 2,458 δικαιοσύνη Θεοῦ 2,167 ἐπιτριβή 2,397 πρωτότοκος 1,56 ὑφοῦν 3,597 Lateinisch candida 3,598 mater Ecclesia 2,572 pompa diaboli 1,571 septenarius numerus sacramentorum 1,493 transsubstantiatio 1,465: 2,570: 3,255 Hebräisch 'Almah 1,161.

An Schriftstellen sind erklärt: AT Prov 8,23 3,156 Is 7,14 bei Augustin 1,380 Jerem 1,5 3,446 2 Reg 3,27 2,182 NT. Mk 1,13 1,66 Mk 4,21—25 1,168 Jo 2,4 3,157 1 Kor 6,11 1,269; 1 Kor 7,14 bei Tertullian 2,54; Phil 2.6 1,260; 2 Petr 1,20 2,188. Kirchenschriftsteller Commodian Carmen apologeticum 5,73 2,461; Tatian Πρὸς Ἕλληνας I 3,460; Tertullian de baptismo 5 1,486; 2,462; de pudicitia 6,15 2,459. S. Gregorius Moralia 3,13 2,400.

Unmittelbar aus den Handschriften geschöpfte Resultate finden sich in folgenden Arbeiten vor: *J. Brucker*, Lettres inédites de St. Cyran dans un manuscrit de Munich 3,370; 428. 4, 342. *J. de Ghellinck*, La table des matières de la 1. édition des oeuvres de Hugues de St. Victor 1,270; 385. *L. Jalabert*, Notes d'épigraphie chrétienne 2,59. *H. Lammens*, Quoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet 1,26; Mahomet fut-il sincère? 2,25; 146. *A. Poncelet*, La vie latine de St. Grégoire le Thaumaturge 1,132; 597. *L. Wieger*, Hymnes chinoises. Textes inédits 1,359. Von bereits bekannten Schriftstücken werden neue literarische Beziehungen aufgedeckt bei *J. de Guibert*, une source de St. Jean Damascène de fide orthodoxa 3,356 und bei *A. Lapôtre*, La „Cena Cypriani" et ses énigmes 3,497.

Chronologische Ausführungen werden geboten von *M. d'Herbigny*, La date de „l'épître de Barnabé" 1,417; 540; 4,402 und von *F. Prat*, La date de la Passion et la durée de la vie publique de Jésus Christ 3,82; la chronologie de l'âge apostolique 3,372.

Gründliche philologische, paläographische und historische Kenntnisse bilden also die solide, natürliche Unterlage, auf der die Recherches zu sichern, oft neuen Resultaten führen wollen. So wurden die Untersuchungen von *d'Alès*[1]) Ausgangspunkt zu einer neuen Beurteilung der Buße im christlichen Altertum[2]) *X. Le Bachelet*[3]) korrigierte herrschend gewordene Meinungen über Bellarmin und seine Beziehungen zu Gregor XIV und Clemens VIII. *Lebreton* kündigte seine inzwischen bekannt gewordene Geschichte der Anfänge des Trinitätsdogmas in den Recherches an mit dem Kapitel „La foi au Seigneur Jésus dans l'Église naissante" (1,2); *M. Debièvre* (3,321) legte den Sinn der Definition des Konzils von Vienne über die Seele dadurch klar, daß er historisch feststellte, was die Väter am 6. Mai 1312 wirklich sagen wollten.

Unter „Science religieuse" ist auch vor allem Exegese zu verstehen; sie ist daher in den Recherches sehr reichhaltig vertreten. Abgesehen von den im Wort- und Stellenregister schon angegebenen Studien behandelt *A. Durand* die Abschiedsrede beim Abendmahl[4]), *P. Galtier* die Rekonziliation der Sünder bei Paulus (3,448), *F. Prat* den Triumph Christi über Herrschaften und Mächte (3,201), *X. Roiron* die ältesten christlichen Briefanfänge (4,244. 382). Als einer der Hauptmitarbeiter ist *Albert Condamin* zu nennen. Als Professor der Exegese im Lyoner Scholastikat zu Fourières, Canterbury und Ore tätig, ist er weithin bekannt geworden durch sein Werk über Isaias, durch den Artikel „Babylon und Bibel" im Dictionnaire apologétique und durch die regelmäßigen Literaturberichte über das A. T. in der Revue pratique d'Apologétique. Seit 1910 stand seine Schaffenskraft den Recherches zur Verfügung. Rein wissenschaftliche (le déchiffrement de l'écriture proto-élamite, question de priorité 4,408) Methodenfragen hat C. mit nüchternem, klarem Blick gestreift; er fand aber auch Gelegenheit, exegetische wissenschaftliche Arbeitsweise in Beziehung zu setzen zu den im Vorwort der Recherches ausgesprochenen Grundsätzen solider Glaubensdoktrin (Examen d'une

---

[1]) La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas 1,106, 240.

[2]) Vergl. dessen Artikel in Revue d'histoire éccl. 1911. 712; Revue prat. apologét. 1911, 721; Études 1911, 153.

[3]) Bellarmin sur la Bible de Sixte-Quint 1,72: 2,574.

[4]) Jo 13,31—17, 26 (1,97, 513; 2,321, 521).

méthode nouvelle appliquée à l'exégèse des prophètes 3,63. Trois poèmes de Jérémie, Jér. 2,1—4, 4. 4,297. 298. 320). Es gibt keinen der vier Bände, der nicht zahlreiche Arbeiten aus seiner Feder aufwiese. C. vertritt zB. die messianische Bedeutung von Zach 12,10 (1,52) liefert Beiträge für die Erklärung des Namens Bethulia im Buch Judith (1,570), geht auf die schwierige Stelle 2 Reg 3,27 näher ein (2,182 vgl. 187: S'en tenir au témoignage des documents, ne corriger un texte qu'en s'appuyant sur de solides raisons, laisser un point dans l'ombre, en avouant que les données sont insuffisantes, plutôt que de suppléer au déficit par les créations libres de l'imagination, voilà en Exégèse et en histoire, la seule méthode scientifique, trop négligée de nos jours par plusieurs exégètes et par beaucoup d'historiens des religions) und verfolgt in einer ausgedehnten historischen Studie den Charakter der Bibelübersetzung des hl. Hieronymus (2,425; 3,105); außerdem gibt er fortlaufend in guten Literaturübersichten die assyrische und babylonische Literatur an (1,290. 397; 2,410; 3, 273).

Faßt man die vorgeführten Studien der Recherches de science religieuse zu einem einheitlichen Bild zusammen, so läßt sich die neue französische Revue für solide Doktrin und wissenschaftliche Methode in mancher Hinsicht als Muster hinstellen. Neben treuer Verfechtung der kirchlichen Lehre geht ein frischer, wissenschaftlicher Zug durch Auffassung und Darstellung: kein natürliches Hilfsmittel der Philologie, der Paläographie, der Textkritik und der Geschichtswissenschaft wird übergangen, wenn es gilt das religiöse Wissen aufzuhellen; alle profanen Wissenszweige sind auch wieder nicht ihrer selbst willen da, sondern nur zur Förderung der „Recherches de science religieuse". Im Interesse des gebildeten Katholizismus aller Länder kann man der neuen wissenschaftlichen Zeitschrift nur die größte Verbreitung wünschen.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

P. Pierling, **La Russie et la Saint-Siège**. Études diplomatiques. IV. Pierre le Grand. — La Sorbonne. — Les Dolgorouki. — Le duc de Liria. — Jubé de la Cour. Paris, Plon-Nourrit, 1907. VII u. 464 S. in 8.

Auf dieses interessante Werk, dem in deutscher Sprache kein ähnliches an die Seite gestellt werden kann, wurde in dieser Zeitschr. schon mehrmals aufmerksam gemacht. Es ist für die Bestrebungen, die in letzter Zeit auf den Kongressen zu Velehrad in Mähren

wieder aufgenommen wurden, eine Vereinigung der orientalischen Kirche mit der römischen anzubahnen, von großer Bedeutung, da es verläßlichen Aufschluß bietet über die Stellung der Russen und der russischen Kirche zur katholischen in den verschiedenen Zeitaltern seit der Befreiung Rußlands von den Tartaren bis Alexander I. Seit dem vorigen Jahre liegen bereits alle fünf Bände vor. Wegen des reichen Materiales will ich mich aber hier auf die Besprechung des 4. Bandes beschränken, um etwas ausführlicher den interessanten Inhalt darlegen zu können. Auch dieser vierte Band teilt die Vorzüge der früheren. Wie das Verzeichnis der durchforschten Archive und der benutzten Druckschriften ausweist, beruht er auf dem Ergebnis einer langen Forschung in russischen, römischen, italienischen und österreichischen Staats- und Privatarchiven und auf der Kenntnis der einschlägigen russischen, deutschen, italienischen und französischen Veröffentlichungen, besonders so weit diese Dokumentensammlungen enthalten. Bei allen wichtigen Einzelheiten geht *Pierling* auf die Urquellen zurück, berichtigt sehr oft frühere Erzählungen und ergänzt sie durch neue Entdeckungen, so daß man erst durch dieses Werk die Entwicklung der Verhältnisse Rußlands zum Heiligen Stuhl in Rom eingehender und richtiger beurteilen lernt. Die Quellen sind unter dem Striche kurz angeführt und werden noch am Schlusse des Bandes in einer übersichtlichen Zusammenstellung dem Leser dargeboten, damit er die gekürzten Zitate unter dem Text leichter benützen kann.

Die Einteilung des Stoffes ist wieder so übersichtlich und gefällig wie in den vorausgehenden drei Bänden. Dieser vierte Band umfaßt ein wichtiges Jahrhundert russischer Geschichte (von 1641 bis 1762), nämlich die Zeit, in der Rußland in den Kämpfen mit Polen, Schweden und Türken seine Grenzen gegen Westen und Süden hin erweitert, mit dem Okzident in regeren Verkehr tritt, die Verfassung umgestaltet und westeuropäische Kultur in sich aufzunehmen beginnt. Da in dieser Zeit auch mehrmals die religiöse Frage in den Vordergrund der Erörterungen trat, ist es sehr wichtig, das Verhältnis des Reiches zum apostolischen Stuhle kennen zu lernen. Im Anfange sind es noch einzelne Privatpersonen, die den Versuch wagen, Rußland auch in religiöser Hinsicht dem Westen näher zu bringen. Später gehen diese Bemühungen von katholischen Fürsten und von den Päpsten selbst aus, bleiben aber trotzdem ohne durchschlagenden Erfolg. Der interessante Stoff ist in vier Bücher geteilt.

Das erste Buch behandelt zwei ganz eigenartige Sendungen. Die eigenartigste von allen ist unzweifelhaft die Sendung des kroa-

tischen Priesters *Križanić* nach Moskau. Križanić ist ein begeisterter Slave, der alle Slaven mit der Einheit des wahren Glaubens beglücken möchte. Er baut seine Hoffnung vor allem auf den guten Willen des Volkes und hofft, daß alle Russen gerne katholisch würden, wenn sie nur ausreichend unterrichtet wären. Er legt daher der Propaganda in Rom, mit der er durch seinen Studiengang in Rom vertraut geworden war, einen Plan vor, wie Rußland gewonnen werden könnte und bietet sich selbst zu dieser Mission an. Er reist zweimal nach Rußland, macht viele sehr unangenehme Erfahrungen, beweist aber dabei eine große Ausdauer und Hingabe, bringt der Propaganda und besonders einigen Kardinälen in Rom wertvolle Nachrichten über die Religionsverhältnisse, den Stand der Bildung der Geistlichkeit, greift auch selbst zur Feder, schreibt Widerlegungen russischer Werke, vermag aber doch keinen größeren Einfluß zu gewinnen, weil er die Schwierigkeiten, die ihm das Mißtrauen der höheren Kreise bereitet, nicht zu bewältigen versteht. Von seiner ersten Reise kehrt er bald wieder zurück. Auf der zweiten erhält er eine ehrenvolle Stelle in Moskau, arbeitet in der Bibliothek für den Zaren, fällt aber schon nach anderthalb Jahren bei Alexis Mikhailovitch in Ungnade und wird nach Tobolsk in Sibirien verbannt. Am 20/30 Januar 1661 verläßt Križanić Moskau, um sein fünfzehnjähriges Exil anzutreten. Er schreibt in der eisigen Luft seines Aufenthaltsortes einen großen Band über den Handel mit China und einen reichhaltigen Bericht über Sibirien. Seinen Geist beschäftigt aber immer noch die Einigung der beiden Kirchen. Zu ihrer Vorbereitung veröffentlicht er zwei Werke. Obwohl er den letzten Heller für Beschaffung von Büchern verwendet, reichen diese doch nicht hin, um seinen Wissensdurst zu stillen und ihm hinreichend Beschäftigung zu bieten. Das Heimweh bemächtigt sich seiner. Endlich schlägt die Stunde der Befreiung. Der Nachfolger Alexis', Zar Feodor, erlaubt ihm am 5/15. März 1676 nach Moskau zurückzukehren. Aber der Aufenthalt in dieser Stadt ist ihm verleidet, obwohl er bei seinen Verfolgern gute Aufnahme findet, er gelangt in vorsichtiger Flucht über die Grenze und tritt in Wilna in den Dominikanerorden. Leider ging es bei seinem heftigen Charakter auch im Orden nicht ohne Reibungen ab. Um sich zu rechtfertigen, wollte er nach Rom, starb aber 1683 bei den Polen in Wien. Der Inhalt der folgenden Kapitel kann hier nur angedeutet werden. Die Bemühungen des polnischen Königs Johann Kasimir, dessen merkwürdiger Lebenslauf hier als bekannt vorausgesetzt werden muß, fallen in die Zeit der Verbannung des Kanonikus Križanić, waren aber ebenfalls erfolglos. — Die Ge-

sandtschaft des Schotten Paul Menzies von Pitfodels, der mit andern schottischen Katholiken nach der Hinrichtung Maria Stuarts in Rußland Zuflucht gesucht hatte und von Alexis nach Rom gesandt wurde, scheiterte schließlich an den Bedenken eines Kardinals in Rom, dem Zaren Alexis alle Ehren anderer europäischer Fürsten zuzuerkennen. Der Verlauf dieser Gesandtschaft ist für die Verhältnisse und Anschauungen der damaligen Zeit am Hofe des Papstes sehr belehrend. Ein Versuch des Papstes Innozenz XI durch den gewandten Kurländer Reutenfels die Beziehungen mit dem russischen Hofe wieder zu erneuern, versprach einige Zeit guten Erfolg, da Reutenfels mit großer Klugheit die Pläne des Kroaten Križanić wieder aufnahm. Aber die Verhältnisse in Rußland änderten sich unaufhörlich und zwar oft zu Ungunsten der Katholiken. Ebenso blieb die Sendung des Sachsen Rinhuber nach Moskau von geringer Bedeutung.

Das zweite Buch ist auch für die Geschichte Österreichs nicht ohne Interesse. Die siegreichen Kriege der Österreicher mit den Türken unter Kaiser Leopold I wurden bald auch in Rußland gefeiert. Das bot dem frommen Kaiser Leopold Gelegenheit, seine Gesandten in Rußland mit der Aufgabe zu betrauen, den in Rußland lebenden Katholiken die Möglichkeit zu verschaffen, ihre Religion ungehindert und offen üben zu können und zugleich den Missionären von China einen Weg durch Rußland zu bahnen, damit sie gegen den unsichern und langwierigen Seeweg den Landweg durch das südliche Sibirien wählen könnten. Zur Erreichung der ersten Aufgabe ließen sich die Gesandten von einem oder mehreren Jesuiten als Gesandtschaftskaplänen begleiten, um in Moskau in der Wohnung des Gesandten katholischen Gottesdienst zu halten. Sie fanden bei den orthodoxen Bischöfen großen Widerstand, doch gelang es schließlich eine Jesuitenmission zu gründen. Große Verdienste um diese Mission erwarben sich die böhmischen Jesuiten. Bald aber wurden die Jesuiten dem Patriarchen Joachim verdächtig, daß sie den katholischen Glauben auch unter den Russen ausbreiten. Der Sturz Golitsynes brachte den Patriarchen wieder zur Macht und die Jesuiten wurden am 12. Oktober 1689 aus Moskau ausgewiesen.

Ein neuer Versuch dieser Art wird im dritten Buche ausführlich dargestellt. Es ist zugleich ein Stück Geschichte Peters des Großen, dessen Religionspolitik mit allen ihren Wandlungen auch nach russischen Quellen und Gesandtschaftsberichten zur Darstellung kommt. Die zweite Mission der Jesuiten in Moskau dauerte von 1698 bis 1719 und wird hier nach den unter fingierten Namen geschriebenen Geheimberichten der böhmischen

Jesuitenmissionäre geschildert. Zahlreiche Gesandte gingen während dieser Zeit nach Rußland, der Zar besuchte Wien, Rom und andere Städte des Westens und ist bemüht, alle seine Nebenbuhler zu verdrängen und eigenmächtig seine Reformen durchzusetzen. Als er 1717 auch nach Paris reiste, wurde er dort mit den Jansenisten bekannt. Die weiteren Einzelheiten dieser Beziehungen, die Disputationen mit den Jansenisten und mit den Mitgliedern der Sorbonne und die Reise des französischen Priesters Jakob Jubé, genannt *de la Cour,* nach Rußland, die Bekehrung der Fürstin Irina Dolgorouki, der Untergang der jansenistischen Mission, die Ausweisung der Jesuiten, daneben die Bemühungen des Dominikaners P. Ribera und des spanischen Gesandten um Freigebung der katholischen Religion, das Wirken der Kapuziner und Franziskaner, die an Stelle der ausgewiesenen Jesuiten die Seelsorge für die wenigen Katholiken übernehmen, die Ausgabe mehrerer Werke und die Gründung der Synode in Petersburg bilden den Inhalt des umfangreichen vierten Buches. Auch über die Pläne des Philosophen Leibnitz inbetreff der Einigung bietet es Aufschlüsse. Daran schließt sich als Epilog eine verhältnismäßig kurze Geschichte der Beziehungen Rußlands zum heiligen Stuhl oder vielmehr zur katholischen Kirche unter den schwachen Nachfolgern Peters des Großen bis zu den Tagen Katharinas II, in dem man auch Aufschluß erhält über die Gesinnung und den Tod Jubés, ferner über die Verurteilung des Werkes *Responsum apologeticum,* das der Dominikaner *Ribera* der Zarin Anna Iwanowna gesandt hatte, um die Lage der Katholiken in Rußland zu bessern, durch die Inquisition in Barcelona. *Ribera* bemühte sich um eine Zurücknahme dieses Urteils, konnte aber nichts erreichen. Irene Dolgorouki fiel schließlich wieder zur russischen Kirche ab und legte das orthodoxe Glaubensbekenntnis ab. Unter den russischen Bischöfen machen sich verschiedene Strömungen bemerkbar. Deshalb fällt der Erzbischof von Kiew, Barlaam Vanatovitch, in Ungnade, wird verklagt und muß in die Verbannung wandern. Auch der Archimandrit Coletti wird verurteilt. Der sehr zum Protestantismus hinneigende Erzbischof von Nowgorod Theophano dagegen gelangt wieder zu Ansehen. Für die Päpste fand sich unter den schwachen Nachfolgern Peters des Großen kaum mehr eine gute Gelegenheit, für die Freiheit der katholischen Kirche in Rußland etwas Bedeutenderes zu tun. *Pierling* geht an keiner Erscheinung von irgend einer Bedeutung achtlos vorüber und schließt mit einem Rückblick auf die Entwicklung des Verhältnisses Roms zur russischen Kirche.

Als Anhang fügt er noch 20 ungedruckte Aktenstücke bei, deren Inhalt er in der Darstellung verwertet hatte. So erweist sich der reichhaltige Band als ein wichtiges Hilfsmittel zur richtigen Erfassung der Beziehungen des russischen Zarenreiches zum heiligen Stuhl in Rom. Auch heute noch wird dieses Verhältnis dem Charakter des Zarenreiches entsprechend weniger durch die Strömungen im Volke bestimmt, als vielmehr durch die Politik der herrschenden Parteirichtung. Belege dafür finden sich in diesem Bande fast in jedem Kapitel. Leider ist das Register nicht ausreichend um den großen Stoff allseitig verwerten zu können, da wichtige Namen darin fehlen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

1. **Geburtenrückgang und praktische Seelsorge.** Eine ernste Zeit- und Gewissensfrage mit spezieller Bezugnahme auf die Verwaltung des Bußsakramentes. Von Dr. *Aug. Knoch,* Domkap. u. Prof. d. Moralth, in Lüttich. 2. Aufl. (aus der 4. französischen übersetzt von Pfarrer *Ad. Knoch*). Mainz, 1913, Kirchheim. XVI u. 91 S. M 1.60.

2. **Die katholischen Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten.** Von Dr. *Franz Renz,* Universitätsprofessor in Breslau. Breslau, Aderholz, 1913. 35 S. M 0.50.

In der Frage, die beide Schriftchen behandeln, können alle gesetzlichen Maßnahmen und alle scharfsinnigen Untersuchungen und Vorschläge der Statistiker und Nationalökonomen nichts oder sehr wenig erreichen, wenn nicht durch Religion und Moral dem Volke das Gewissen geschärft wird. Ja auch in protestantischen Kreisen antwortet man auf die Frage: Was können wir gegen den Rückgang der Geburten tun? also: „um es kurz zu sagen: erschreckend wenig, so gut wie gar nichts". (Die christliche Welt 20. Feb. 1913, zitiert bei *Renz* S. 8.) Umso mehr muß der katholische Klerus die klaren Prinzipien und die wirksamen Mittel, die seine Religion bietet, ausnützen, um dem Übel zu steuern, vor allem aber, um Seelen zu retten. Deshalb sind solche Schriften sehr zu begrüßen.

Den Wert der unter 1 genannten sieht Ref. nicht so sehr im ersten Teil (S. 1—46), der die Statistik bringt und den Ursachen nachgeht, sondern im zweiten Teil (S. 53—76), der eigentlich das behandelt, was der Titel verspricht. Vor allem wird hier, und das mit Recht, einer verhängnisvollen Nachgiebigkeit der

Beichtväter entgegengearbeitet. Man hatte schon längst die entsprechenden Weisungen des hl. Stuhles — und hätte man sie in Frankreich befolgt, anstatt „die unbegrenzte Willfährigkeit des toleranten Schweigens“ zu üben, um dem Beichtstuhl eine zahlreiche Kundschaft zu erhalten, wäre das Übel nicht so groß geworden. Heute haben wir zudem den Hirtenbrief des Kardinals Mercier mit sehr praktischen Instruktionen für die Beichtväter, an die sich im Großen und Ganzen die Prinzipien des Verf.s anlehnen. Nachdem bereits die Bischöfe Henle von Regensburg (17. Nov. 1909), Benzler von Metz (19. Juli 1909), Faulhaber von Speyer (1912), Fritzen von Straßburg (1. April 1913) sowohl Wachsamkeit angesichts dieser sogenannten Volksaufklärung, als auch besonders das von den belgischen Bischöfen angegebene Verfahren dringend empfohlen haben, muß man wohl auch in anderen Gegenden auf der Hut sein. Dazu wird das Schriftchen gute Dienste leisten.

2. Prof. *Renz* hat nicht die Praxis, sondern die wissenschaftliche Widerlegung auf Grund der geoffenbarten Sittenlehre im Auge. Besonders wendet er sich gegen eine Hauptvoraussetzung der Neumalthusianer, Sexualtrieb und Zeugung könnten getrennt und die Befriedigung des einen mit Ausschluß der anderen angestrebt werden; die Beweise sind solid, aber für die Belehrung wird sie der Priester noch popularisieren und mundgerecht machen müssen. Ein Haupteinwand, daß nämlich der eheliche Verkehr auch dann erlaubt sei, wenn eine Zeugung unmöglich sei (bei Schwangeren und alten Leuten), wird mit Recht durch ein *„nego paritatem“* entkräftet. Es ist das eine Antwort, die man auch den Verteidigern der Erlaubtheit der Vasektomie und ähnlichen Operationen geben mußte: es ist etwas ganz anderes, wenn der in sich naturgemäße Akt durch Zufall oder durch außer dem Willensbereich gelegene Umstände seinen Zweck nicht erreicht, als wenn der Mensch absichtlich und mit Gewalt die Ordnung zwischen Mittel und Zweck umkehrt, und so den Akt von vorneherein naturwidrig macht. — Zuletzt wendet sich Verf. auch noch gegen die übrigen ärztlichen Eingriffe in das Recht über Leben und Tod und Zeugungsfähigkeit, Abortus, Kraniotomie und ähnliches, Sterilisierung durch Vasektomie, Salpingotomie etc. und legt die Grundsätze des göttlichen und kirchlichen Rechtes klar.

Nur das eine hätte Ref. auszusetzen, daß Verf. das von den Gegnern geprägte Wort „Rationalisierung der Geburten“ herübernimmt und selbst im Titel verwertet. Er gesteht ja selbst zu, daß das ganze Bestreben eher eine Materialisierung des ganzen Geschlechtslebens ist. Kein Ausdruck paßt so wenig auf das, was er

bezeichnen soll, als dieser, und so hätte er wenigstens unter Anführungszeichen gehört, oder noch besser wäre das Kind beim rechten Namen genannt worden: „Den Kulturkampf gegen das Kind führt die Großmacht Luxuria; daher wird ihn niemand beschwören als der göttliche Kinderfreund Christus". Diese Schlußworte des Verf. sind treffender als der Titel.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

1. **Der mittlere Deharbesche Katechismus.** Neu bearbeitet von *Jakob Linden S. J.* Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen. Regensburg u. Rom 1913. Friedr. Pustet (292 S. 8°). M. 2.40, geb. in Hldr. 3.80.

2. **Katechesen**, entworfen für katechetische Predigten, Christenlehren, Zehnminuten-Predigten, höhere Schulkatechesen und zum Selbstunterricht von *Anton Ender,* fb. geistl. Rat, Dekan u. Stadtpfarrer. Zugleich 3. Aufl. der nun ausgeführten Katechismus-Dispositionen. 2 Bde. Feldkirch 1913, F. Unterberger. (VII + 798 S. 8°).

1. Schon 1900 veröffentlichte P. *Linden* seine Bearbeitung des Deharbe'schen Katechismus, an die sich sehr lebhafte Diskussionen anschlossen. Nach wiederholten Verbesserungen, bei denen L. die vielen Wünsche und Ausstellungen der Kritik sorgfältig prüfte, kann er nun seine Arbeit als „im wesentlichen abgeschlossen" bezeichnen. Sein Katechismus ist für die Diözesen Bayerns mit Ausnahme von Augsburg, sowie für Freiburg i. Br. als Schulbuch angenommen worden[1]). Damit ist die Frage um den „Einheitskatechismus", wenn auch noch bei weitem nicht zum Abschluß, so doch um einen guten Schritt vorwärts gekommen.

Die vorliegende Katecheten-Ausgabe des Katechismus ist ein sehr nützlicher Lehrbehelf, für den die Religionslehrer dankbar sein werden. Die Einleitung (S. 3—35) gibt Aufschluß über die Grundsätze, die bei der Bearbeitung des Katechismus maßgebend waren. Vieles davon war auch schon in der Ausgabe von 1900 zu lesen; vielleicht wäre manches harte Wort der Kritik unter-

[1]) Die Ausgaben für Freiburg sind bei Herder erschienen als: 1. Mittlerer Katechismus der katholischen Religion für das Erzbistum Freiburg (geb. 50 Pf.); 2. Kleiner Katechismus f. d. E. F. (25 Pf.); 3. Kathol. Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschulen des Erzb. F. (45 Pf. Enthält außer diesem Lindenschen Kl. Kat. auch die kurze Bibl. Geschichte von Dr. *F. J. Knecht*).

blieben, wenn man diese Grundsätze beachtet hätte. L. tut gut daran, sie nochmals, mit neuen Ergänzungen, zu veröffentlichen. Ferner gibt er eine bündige Anleitung für eine richtige katechetische Erklärungsmethode; sie verbindet weise das Brauchbare neuerer Vorschläge mit dem Unabänderlichen der alten Lehrtraditionen.

Hierauf folgt der Text des Katechismus mit sehr reichhaltigen Anmerkungen. Sie wollen einerseits dem Katecheten selbst zu einer vollständig korrekten und tiefen Auffassung des Katechismusinhaltes behilflich sein; nicht bloß dem weltlichen Lehrer, der beim Religionsunterrichte mitwirkt, wird dieses Hilfsmittel willkommen sein, auch den Priestern kann es öfter ein zeitraubendes Nachschlagen in den theologischen Büchern ersparen. Anderseits geben die Anmerkungen praktische Winke für die entsprechende katechetische Erklärung. Ihr dritter Zweck ist Rechtfertigung der von L. vorgenommenen Abänderungen des Deharbe'schen Textes.

Das Buch erbringt den Beweis, daß L.s Katechismusarbeiten einen großen Fortschritt auf dem so wichtigen Gebiet der religiösen Jugendbildung bedeuten. Die mehr als 25jährige mühevolle Arbeit hat zu einem schönen Erfolg geführt[1]).

2. Schon die dem Titel des *Ender*'schen Werkes beigefügten Zweckbestimmungen besagen, daß es nicht vollständig ausgeführte Katechesen enthält; vielmehr ist es ein sehr reichhaltiges und solides Material für Schul- und Kirchenkatechesen in gedrängter Fassung, jedesmal um 4—6 Fragen des österreichischen Großen Katechismus gruppiert und nach dem Schema disponiert: „Einleitung, Ausführung (Begriffe, deren Erklärung, meistens auch Beweis), Nutzanwendung". Ein sehr glücklicher Griff war es, die zahlreichen weiteren Verweisungen auf sehr wenige andere Hilfsbücher zu beschränken. So werden die „Katechesen" mit diesen wenigen anderen Behelfen ein nicht bald zu erschöpfender und leicht verwendbarer Materialienschatz.

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei erinnert, daß *Linden* vor kurzem auch ein neues apologetisches Lehrbüchlein herausgegeben hat: „Die Wahrheit der katholischen Religion. Grundlehren und Unterscheidungslehren, dargestellt für die heranwachsende Jugend" (Paderborn 1912, Bonifazius-Druckerei. Im Juli 1913 erschien bereits eine neue Auflage, 20.—40. Tausend. 60 S. 20 Pf). 1911/12 wurde von ihm die vorzügliche Deharbe'sche „Größere Katechismuserklärung" in 7. verb. und vermehrter Aufl. veröffentlicht (Paderborn, Schöningh. 3 Bde. 747 + 598 + 624. M 15.—).

Nur wird die konsequente Zitation der neunten Auflage von *Knechts* Bibl. Kommentar den Besitzern der neueren Auflagen das rasche Auffinden etwas erschweren, da das Buch soeben schon in 23. und 24. Auflage, fortschreitend verbessert, erschienen ist[1]). — E. meint, die Klagen über ein allzu großes Stoffausmaß für die einzelnen Katechesen würden nun nicht mehr, wie gegen seine früheren „Katechismus-Dispositionen", erhoben werden können. Dennoch sind auch jetzt noch die weitaus meisten Katechesen viel zu umfangreich, als daß sie in je einer Lektion mit Erfolg, d. h. gründlich verarbeitet werden könnten. Das ist aber kein Nachteil für das Buch, da ja ein methodisch geschulter Katechet leicht das ihm Zusagende herausfinden wird.

Dagegen wäre hie und da noch mehr Präzision zur Vermeidung jeden Mißverständnisses wünschenswert. Aus der 123. Katechese zB. („Die Feier der hl. Messe") würde man, falls nicht ausdrücklich früher Gesagtes herangezogen wird, nicht ersehen können, wann der eigentliche Opferakt in der hl. Messe sich vollzieht; die nicht Unterrichteten würden vermutlich das Offertorium mit dem Opferakt verwechseln. — Zu S. 474: Daß das Fest der hl. Dreifaltigkeit darum nicht zu den höchsten zählt, weil solche Geheimnisse überhaupt nicht würdig gefeiert werden können, ist zwar noch in liturgischen Lehrbüchern zu lesen, entspricht aber nicht der sehr nüchternen historischen Entwicklung der Liturgie. Übrigens ist eben das Dreifaltigkeitsfest seit der neuesten Festreform auch ein Festum I. classis, also liturgisch nur um ein ganz Geringes von den „höchsten" Festtagen unterschieden.

Für jeden Priester, der, im sicheren Besitze einer guten Methode, besonders auch ein mannigfaltiges Material nach einem scharf bestimmten einheitlichen Zweck zu konzentrieren versteht, ist E.s fleißiges, aus langjähriger Praxis erwachsenes Werk ein wertvoller Lehrbehelf. Manchem Katecheten wird er sogar lieber sein als völlig ausgeführte Katechesen, weil die letzteren bekanntlich die Gefahr in sich bergen, daß sie, anstatt zum Studium anzuregen, gar zu getreu kopiert werden und so den frischen Zug der Selbständigkeit hemmen. Die Benutzung des E.schen Buches dagegen spart Zeit, die sonst auf das Suchen passenden Stoffes verloren geht, und läßt dabei volle Freiheit für ein selbständiges Lehrverfahren.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

[1]) Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte. Mit einer Anweisung zur Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der Bibl. Geschichte und des Katechismus von Dr. *Friedrich Justus Knecht*, Weihbischof. 59.—64. Tausend. Freiburg i. Br. 1913. Herder (XIV + 944 S. M 8.—).

Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace. publiée sous la direction des PP. *H. Watrigant* et *P. Debuchy* S. J. [C. B. E., 3. rue des Augustins, Enghien, Belgique] Paris, Lethielleux: un fascicule tous les deux mois. Prix: 4 francs par an.

Bei der Bedeutung der Exerzitien für die Erneuerung des christlichen Lebens scheint es angezeigt, die Veröffentlichungen der „Bibliothèque des Exercices" in deutschen Kreisen bekannt zu machen. Die Sammlung besteht aus kleinen Heften verschiedenen Umfanges, deren jährlich sechs erscheinen. Je zwölf Hefte bilden einen hübschen Oktavband. Der Zweck des Unternehmens ist. das Verständnis der geistlichen Übungen des hl. Ignatius zu fördern und insbesondere für Leitung und Organisation gemeinsamer geschlossener Exerzitien Dienste zu leisten. Was bisher geboten wurde, mag eine Übersicht der behandelten Gegenstände zur Anschauung bringen:

1. Über das Exerzitienbuch selbst handelt Nr. 6: Introduction à l'étude des Exercices spirituels de saint Ignace. In Nr. 18 bespricht *A. Boone S. J.* die handschriftlichen Verbesserungen des hl. Ignatius im sogenannten Autograph, in Nr. 9 handelt *H. Watrigant* von der Betrachtung über das Fundament vor Ignatius und in Nr. 23 „de examine conscientiae iuxta ecclesiae PP., S. Thomam et FF. vitae communis". In Nr. 29—30 werden die „Annotationes" analysiert und ihr Inhalt nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammengestellt. Nr. 34 bietet eine Erklärung der „regulae sentiendi cum ecclesia" nach *P. Judde.* Sie fand sich in einer sorgfältigen Nachschrift seiner dreißigtätigen Exerzitien, welche er als Instructor tertiae probationis seinen Mitbrüdern gab, und ist bisher noch nicht veröffentlicht. Nr. 7 bietet eine Erklärung derselben Regeln durch P. *Meschler S. J.*, welche unseres Wissens in deutscher Sprache noch nicht gedruckt ist. Der französischen Ausgabe liegt der italienische Text der Civiltà Cattolica zugrunde, wo sie i. J. 1906 unter dem Titel „Le Regole del Cattolicismo schietto secondo S. Ignazio di Loyola" veröffentlicht wurde.

2. Die geschlossenen Exerzitien. In Nr. 3: „De la formation d'une élite", wird die Bildung eines Grundstockes eifriger Apostel in der Pfarrei als Ziel der Laienexerzitien ausgeführt. Wie man die Früchte der Arbeiterexerzitien in Belgien zu erhalten sucht, zeigt in N. 4 *P. Dieudonné O. C.* Die Praxis dieser Volksexerzitien in der alten Mission von Madura behandelt Nr. 25, eine moderne Missionspraxis zeigt Nr. 27 am Beispiel von Madagascar. Sehr anziehend ist der Bericht des Msgr. *Schüller* über Ponte-

rotto, ein Exerzitienhaus in Rom zur Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion (Nr. 17). Lehrreich und interessant ist auch Nr. 39—41: Les exercices spirituels à la naissance des Séminaires . . principalement en France von P. *Watrigant.*

3. Anweisungen für die Leitung der Exerzitien. Die erste Anleitung, wie man Exerzitien geben und machen soll, schrieb schon der hl. Ignatius in seinen „Annotationes". Doch bald sah man die Notwendigkeit, eingehendere Anleitungen zu verfassen. Darum beschloß schon die erste Generalkongregation, es solle ein solches Direktorium verfaßt werden und empfahl P. General dafür zu sorgen. Es wurden daraufhin in verschiedenen Provinzen des Ordens solche Anleitungen verfaßt, geprüft und nach Rom gesandt. Von dort gingen sie wieder an erfahrene Geistesmänner zur Rückäußerung. Schließlich wurden im Jahre 1599 unter General Aquaviva *„ea, quae ad nostrum propositum accommodatiora visa sunt"* in einem offiziellen Direktorium zusammengefaßt und für die Mitglieder des Ordens publiziert. Es ist natürlich, daß vor Ausgabe dieser offiziellen Anleitung geschriebene Anweisungen von Hand zu Hand gingen. Solch eine bietet nun Nr. 15 von einem unbekannten Autor, während Nr. 35 ein Direktorium des P. *Hoffaeus* und des P. *Cecottus* enthält. Rekrutenexerzitien behandelt Nr. 22, solche für Taubstumme Nr. 16.

4. Exerzitienhäuser. Das alte Haus von Vannes in der Bretagne, schon im 17. Jahrhundert eröffnet, wird besprochen in Nr. 2, 11, 13/14, das von Nancy, im 18. Jahrhundert eröffnet, in Nr. 28, das von Quimper in Nr. 31, Ponterotto in Nr. 17.

5. Wieder andere Hefte zeigen die Stellung hervorragender Geistesmänner zu den Exerzitien, so Nr. 32: S. Charles Borromée et les exercices de S. Ignace, Nr. 37—38: Bellarmin et les exercices spirituels von dem Bellarminforscher *Le Bachelet S. J.*, Nr. 10: S. Alphonse de Liguori et les retraites fermées. Das erste Heftchen, gleichsam das Vorwort der ganzen Sammlung, zeigt, was Pius X von den Exerzitien hält.

Herausgeber der „Collection" sind die PP. *Henri Watrigant* und *Paul Debuchy.* Der erstere begann vor zirka 30 Jahren eine Bibliothek zu sammeln, in der man über alles, was auf die Exerzitien Bezug hat, Aufschluß finden könnte. In zwanzigjähriger Sammelarbeit brachte er mehrere tausend Bände und Manuskripte zusammen. Leistete diese Bibliothek schon ihren Besuchern große Dienste, so dachte man doch bald daran, die bei den Studien und der Sammelarbeit sich ergebenden Früchte einem weiteren Publikum vorzulegen. Dies geschieht nun durch die Herausgabe der C. B. E. So erklärt sich auch, daß in derselben Theoretisches und Prak-

tisches, Historisches und Aktuelles gemischt ist. Die Publikation dient ja sowohl wissenschaftlichen als praktischen Zwecken. Jedes Heft bildet übrigens für sich ein Ganzes und kann einzeln gekauft werden. Jedem zweiten Jahr wird ein genaues Sachregister beigegeben mit der Haupteinteilung: 1. Le livre des exercices, 2. L'oeuvre des retraites. Das jeweils letzte Heft eines solchen Bandes (Nr. 12, 24, 36) enthält die Bibliographie der letzten zwei Jahre. Sein besonderer Wert liegt darin, daß auch alle auf die Exerzitien bezüglichen Abhandlungen, welche in Zeitschriften erschienen sind, aufgezählt werden. Die C. B. E. berücksichtigt zunächst den französischen Leserkreis. Darum ist in jenen Heften, welche einen italienischen Text bieten, die französische Übersetzung beigegeben, so der Beschreibung von Ponterotto, so Nr. 19: Les exercices spirituels et la civilisation moderne, von *L. Taparelli S. J.* Aber der Inhalt der Hefte ist fast durchweg von allgemeinem Interesse. Die Herausgeber verdienen in der Tat den Dank aller Freunde der Exerzitien.

Im gleichen Verlage, Lethielleux, Paris, erscheint auch eine „**Collection des retraites spirituelles**". Wir heben aus derselben hervor „*Francisci Suarez S.J.*, de spiritualibus exercitiis sancti Ignatii tractatus novis curis P. *P. Debuchy* iterum in lucem prodit". 136 pp. Fr. 1.50. Was man sonst in schweren Foliobänden mühsam suchte, hat man hier im 18° Format bequem zur Hand. Ebenso verdienstlich ist die Ausgabe des einfachen und modernen „Direktoriums" von P. *Cotel S. J.*, gest. 1885 mit dem Titel: La Conduite des Exercices spirituels de s. Ign. dans leur application aux retraites ordinaires. 2 Fr. Deutschen Lesern ist dieser Autor schon bekannt durch seinen Katechismus der Gelübde (Herder, Freiburg), sowie durch seine „Grundsätze der christlichen und religiösen Vollkommenheit oder Erklärung des Katechismus der Gelübde" (Freising, Verlag von Dr. Datterer).

In diesem Zusammenhange mag auch die neueste Textausgabe der Exercitien bei Pustet in Regensburg erwähnt werden: **Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, versio litteralis** ex autographo hispanico notis illustrata auctore P. *J. Rothaan.* 24°. XL, 600 pp. Ratisbonae 1911. Diese Ausgabe enthält außer den wertvollen Anmerkungen des P. *Rothaan S. J.* auch das offizielle Direktorium vom Jahre 1599. Eine Note auf p. 328 bemerkt „quamvis primo et per se ad usum Patrum Societatis Jesu tantum compositum sit, nunc de expressa A. R. P. Praepositi Generalis S. J. licentia evulgetur". So ist also auch diese kostbare Anweisung jedermann leicht zugänglich gemacht.

Innsbruck. Josef G. Cella S. J.

Josef Führich's Werke nebst dokumentarischen Beiträgen und Bibliographie. Gesammelt von *Heinrich von Wörndle* unter Mitwirkung von *Erich Strohmer*. Herausgegeben vom k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht. Mit 8 Bildbeilagen. Wien 1914. Verlag von Artaria u. Cie. VIII u. 256 S. 4°.

Bereits im Jahre 1912 (Zeitschrift S. 369) lenkten wir bei Besprechung der Arbeit *Dreger's* „Josef Führich" die Aufmerkmerksamkeit auf die sammelnde Tätigkeit *Heinrich von Wörndle's*. Hatte ersterer als Historiker die Aufgabe, den Entwicklungsgang des großen Meisters in Schrift und Bild vorzuführen, so sollte letzterer über den heutigen Verbleib aller künstlerischen Schöpfungen Führichs Bericht erstatten; ferner all das Literarische zusammentragen, das zur Datierung und zum Verständnis noch auffindbar war. — Mit Zeichnungen und Bildwerken von hohem Wert ist es ähnlich bestellt wie mit Handschriften; solange etwas in Privatbesitz bleibt und nicht unveränderlich in öffentlichen Bibliotheken geborgen wird, wechselt der Besitzstand fast ständig und unter diesen stetigen Änderungen der Eigentümer geht manches verloren, anderes bleibt trotz eifrigen Nachsuchens verschollen. Ein sprechendes Beispiel hiefür bieten unter anderem auch jene Handzeichnungen Führichs, welche bis Mai 1896 im Besitz von G. J. Manz—Regensburg waren, dann in München zum Verkauf geboten wurden und heute in großer Zahl nicht mehr nachweisbar sind. Es ist daher auch die durch *von Wörndle* gebotene Zusammenstellung, soweit sie die jetzigen Eigentümer angibt, für die spätere Zeit nur von relativem Wert. Es wäre aber irrig, wollte man daraus den Schluß ziehen, daß deswegen diese Sammelarbeit selbst für heute und später ohne Nutzen bleibe. Die einmal gemachte Fixierung aller Bilder dient vielmehr für alle eingehenderen neuen Studien als sicherer Ausgangspunkt; es dürfte auch nicht schwer sein, das hier so zahlreich angehäufte Material mit der Zeit zu ergänzen und zu etwaiger Vollständigkeit zu bringen. Man darf es wohl eine besonders günstige Fügung nennen, daß sich für diesen Auftrag des k. k. Ministeriums ein Verwandter des Malers fand, der mit künstlerischem Verständnis und lebhaftem Interesse all den Spuren nachgehen konnte, die in Verwandten- und Freundeskreisen nicht jedem Fremden so leicht sichtbar waren. *Von Wörndle* bringt zunächst ein Verzeichnis der Werke in chronologischer Folge. I. Jugendzeit, Kratzau bis 1819. II. Erster Aufenthalt in Prag. A. Akademiezeit 1819—1822. B. Selbständiges Schaffen 1823—1826. III. Aufenthalt in Rom 1827—1829. IV. Zweiter Aufenthalt in Prag 1829—1834. V. Aufenthalt in Wien. A. Kustos

der akademischen Gemäldegallerie 1834—1840. B. Professur 1840 —1848 und Aufenthalt in Schönlinde 1849. C. Rückkehr: Gründung der Meisterschule bis zur Vollendung der Kirche von Altlerchenfeld 1850—1861. D. Letzte Schaffensperiode 1862—1876. VI. Verschollene Werke (Diese Rubrik umfaßt die Nummern 762—845, soweit möglich in chronologischer Folge). VII. Nachträge: A. Im Verzeichnis noch nicht aufgenommene Werke. B. Ergänzungen und Berichtigungen zu den Nummern 1—845 des Verzeichnisses. — Diese lange Registrierung aller bekannten Werke Führichs wird noch durch dokumentarische und bibliographische Beiträge beleuchtet. Dokumentarische Beiträge: I. Führichs Aufschreibung („seit dem Oktober des Jahres 1829 bis in den September des Jahres 1831 habe ich gearbeitet"; es folgen die Bilder). II. Aus Wenzel Führich's Tagebuch 1800—1822 (Vater Wenzel und Sohn Josef malen vielfach zusammen). III. Unedierte Briefe an und von Führich (im ganzen 21 Stück). — Bibliographische Beiträge: I. Schriften Führichs. A. Ungedrucktes. B. Gedrucktes. II. Schriften über Führich. — Ferner werden die Bildnisse und Statuen genannt, die den Maler Führich zum Gegenstand haben; ein Anhang bringt Akten und Briefe über eine Kunstmission Führichs nach Venedig im J. 1838. Die beigegebenen 8 Tafeln bringen folgende meist unbekannte Bilder: I. Der hl. Ivan und Herzog Bořyvoy. II. Römische Krippe. III. Pifferari. IV. Der hl. Aloisius. V. Der Schutzmantel Mariens. VI. Die Anbetung des Christkindes durch die Hirten. VII. Rudolf von Habsburg und der Priester. VIII. Portrait von Wenzel Ambros Führich.

Die ganze Darstellung und Gruppierung ist sehr übersichtlich, ein ausführliches Orts- und Besitzerregister, sowie Namen- und Sachregister erleichtern die Benützung. Die Buchdruckerei Friedrich Jasper in Wien hat durch großen Wechsel in den Typen die Brauchbarkeit des Bandes sehr erhöht. Ergänzungen und Berichtigungen, die seit der Drucklegung durch einzelne Mitteilungen der Besitzer einlaufen werden, stehen zu erwarten. Dem Verfasser ist jeder neue Beitrag, zu dem das Werk selbst Anregung bietet, für spätere Änderungen sehr erwünscht.

Die Arbeit *von Wörndle's* hat in ihrer äußeren Anlage naturgemäß einen statistisch nüchternen Charakter. Nichtsdestoweniger birgt sie zahlreiche Angaben, die aus großem Kunstverständis hervorgehen und auch zu tiefem Erfassen der Bildwerke anregen. Der regen Tätigkeit Führichs ist durch dieses Werk ein literarisches Denkmal gesetzt, das dauernd alle Kunstschöpfungen dieses Meisters einheitlich zusammenhalten möchte.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

„Glaube und Kunst.“ Religiöse Meisterbilder in Farben, herausgegeben unter Mitwirkung von geistlichen Würdenträgern und Katecheten von Dr. *Ulrich Schmid*. Verlag „Glaube und Kunst“. München und Leipzig.

In München hat sich ein Verlag gebildet mit dem Titel „Glaube und Kunst“. Sein Hauptzweck ist, religiöse Meisterschöpfungen der christlichen Künstler aller Zeiten und aller Nationen zu reproduzieren. Hauptsächlich werden Farbenreproduktionen intendiert, die der christlichen Schule und Familie als ein vorzügliches Anschauungs- und Bildungsmittel dienen sollen. Die geistige Leitung des Verlages liegt in den Händen *Ulrich Schmids*, der durch die Herausgabe „des katholischen Kirchenjahres in Bildern“ bereits rühmlichst bekannt ist. Ein Beirat sodann von geistlichen Würdenträgern, Katecheten und Pädagogen bietet Garantie, daß die künstlerische Auswahl der Publikationen zweckentsprechend sich gestalte. Die gesamte Herausgabe aller geplanten religiösen Meisterbilder erfolgt mit oberhirtlicher Approbation, so daß auch für die Integrität des Glaubens und der guten Sitte nichts zu befürchten ist. Jedes Blatt oder Heft kostet den Minimalpreis von M 1 = K 1.20 = Fr 1.25.

Vor mir liegen vier Blätter dieser Sammlung: Blatt 1 „Raffaels *Disputa del Sacramento*, die Verherrlichung des Altarssakramentes“; Blatt 2 „die Darstellung Jesu im Tempel von Fra Bartolomeo“; Blatt 6 „Moses von Michelangelo“; Blatt 7 „*La Pietà*, die Schmerzensmutter von Michelangelo“. Jedes Blatt erscheint in der Größe von 28 : 38 cm auf solidem Karton. Die farbigen Nachbilder weisen eine klassische Technik auf, wie sie nur der Neuzeit möglich ist, und bieten eine originaltreue zeichnerische und farbliche Wiedergabe der Urschöpfung. Diese Blätter sind wahre Musterhefte der Glaubensbelehrung und Geschmacksbildung für das kunstliebende katholische Publikum. Dasselbe Lob gilt uneingeschränkt auch von den beiden nichtfarbigen Blättern, die plastische Werke Michelangelos reproduzieren.

Bei jedem Hefte sind drei Stücke zu beachten, die harmonisch zusammenwirken, um dem Glauben und der Kunst zu dienen: der schützende Umschlag, die farbige oder je nachdem auch nichtfarbige Reproduktion, der erläuternde Text.

Der Umschlag selbst reproduziert eine sinnige herrliche Zeichnung, womit einst Meister Führich das Buch der Nachfolge Christi geschmückt hat. Das obere Drittel des künstlerischen Umschlags enthält den guten Hirten, dem seine Schäflein, sich dicht aneinander drängend, nachfolgen; Berg und See, Burg und Wald

und ein Bauerngehöfte bilden hiezu einen reizenden landschaftlichen Hintergrund. In der Mitte steht in Rot- und Schwarzdruck der Titel der gesamten Sammlung „Glaube und Kunst" mit Angabe des Herausgebers Dr. *Ulrich Schmid* und der betreffenden jeweiligen Mitarbeiter. Im untern Drittel stehen links und rechts zwei Kandelaber mit brennendem Lichte und den Aufschriften *„Fides et"* *„Ars"* und zwei Gestalten, ein schreibender ehrwürdiger Benediktiner und ein lorbeerbekränzter mit den Insignien der Malkunst versehener Jüngling, repräsentieren die gläubige Wissenschaft und die christliche Kunst. Die Haltung des Jünglings ist derart, daß sie andeutet, der Jüngling hole Motive und Direktiven beim Glauben. Dieser künstlerische Umschlag ist schon für sich allein ein Kunstwerk, sinnig, innig, symbolisch, mystisch, geschmackvoll, das ganze Unternehmen bestens charakterisierend.

Das zweite Stück, eigentlich der Zentralpunkt jedes Blattes oder Heftes, ist sodann eine prächtige Farbenreproduktion der religiösen Meisterbilder christlicher Künstler der italienischen und spanischen Renaissance, des Mittelalters, der Neuzeit. Die katholische Kirche aller Zeiten und aller Orten war ja stets kunstliebend, bilderfroh und hat, um mit Dante zu reden, die Kunst als Enkelin Gottes betrachtet. Es hat sich daher auf dem katholischen Erdkreise im Laufe der Jahrhunderte ein unermeßlicher Schatz von religiösen Kunstwerken angehäuft, die zwar von hoher und höchster künstlerischer Vollendung sind, und wert wären, aus der Beschränktheit des Lokalinteresses befreit zu werden, aber noch weit davon sind, ein Allgemeingut zu werden. Hier tritt, wie gewunschen, die moderne Reproduktionskunst helfend, fördernd ein. Unser gegenwärtiges Geschlecht mit seinem Hunger nach wahrer religiöser Kunst muß sich daher angenehm berührt fühlen durch die Herausgabe dessen, was das Unternehmen *Ulrich Schmids* intendiert. Zwecks Würdigung dieses Unternehmens sei es gestattet, aus *Kepplers* Buche „Mehr Freude" eine hieher passende Stelle zu zitieren, auf die auch der Herausgeber in seinem Prospekt sich beruft. *Keppler* schreibt: „Nicht gering sind ferner anzuschlagen die ungeheuren Fortschritte der Reproduktionskunst; sie machen jetzt das Schönste und Beste, was die Kunst aller Zeiten geschaffen, zum Gemeingut in Wiedergaben, welche den Originalen ebenbürtig sind. Dadurch helfen sie über die Kunstmisere der Gegenwart hinüber und decken auch einigermaßen das Freudensdefizit der modernen Kunst. Man kann sie wohl brauchen diese Gaben aus dem Kunstschatze der Vergangenheit; denn die eigentlich moderne Kunst und Literatur bietet wenig Erfreuliches. Die mittelalterliche Kunst war warm und rein, farbenfroh und jugend-

froh, gemütstief und volkstümlich. Heute spreizt sich eine Kunst, welche so frostig und schmutzig, fad und flau ist, daß einem, mit Göthe zu reden, ganz abscheulich zu Mute wird". Möge nur der Herausgeber und sein Generalstab unentwegt vorangehen in der Reproduzierung der klassischen Meisterwerke.

Das dritte Stück jedes Heftes ist die Erläuterung des Bildes durch einen schwungvollen, gediegenen Kommentar verschiedenen Umfanges je nach der Bedeutung des reproduzierten Bildes. Durch diese Erläuterungen wird die Brauchbarkeit der Reproduktionen für jeden Kunstbeflissenen um ein Bedeutendes gesteigert. Ich brauche nur die Namen der Kommentatoren zu den vier vorliegenden Lieferungen zu nennen: Prälat *Swoboda*—Wien; Prälat Stiftsbibliothekar *Fäh*—St. Gallen; *Ulrich Schmid*, der Herausgeber von „Glaube und Kunst"; Professor *Albert Kuhn O. S. B.*—Einsiedeln, die alle auf dem Gebiete der Kunstgeschichte und Kunstwissenschaft Autoritäten ersten Ranges sind, und man wird im Vorhinein überzeugt sein, daß inhaltlich und stilistisch dem Beschauer des Bildes ein verständnisvoller, reichbelehrender, begeisterter und begeisternder Text dargereicht wird.

Die verschiedensten Persönlichkeiten haben schon ihre Urteile über die Sammlung „Glaube und Kunst" geäußert, durchwegs anerkennend. Diesen Urteilen reihen sich die vorstehenden Zeilen rückhaltlos an. Wenn ich mir den kulturellen und religiösen Nutzen vorstelle, der durch diese Blätter dem katholischen Volke vermittelt werden könnte und sollte, so sind, ich fühle es, meine empfehlenden Worte leider zu arm.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Schulwandkarten aus dem Verlage von *L. Schwann* in Düsseldorf. Nr. 3: Palästina zur Zeit Jesu und der Apostel, von *Ad. Jos. Cüppers.* Elfte, neubearbeitete Auflage. Maßstab 1 : 250.000. Größe 160×200 cm. Unaufgezogen M. 8.—, aufgezogen auf Leinwand mit Rollstäben M. 16.—.

Durch die Beschränkung auf das Notwendige wird größere Übersichtlichkeit und Anschaulichkeit zu erreichen gesucht. Dieser Vorzug der Schwann'schen Schulwandkarten ist bekannt. Der Exeget jedoch kann in einigen Punkten den Ansichten des Bearbeiters nicht zustimmen. Auf dem Plane von Jerusalem ist zum Herodes-Palast die Bemerkung hinzugefügt: „Richthaus". Wenn damit das Praetorium Pilati bezeichnet werden soll, so ist diese

Bemerkung irreführend. Ein Fragezeichen verdienen wohl auch Emmaus und Gerasa am See Genesareth. Auf der Nebenkarte „Zug der Israeliten durch die Wüste“ ist in lobenswerter Weise der Versuch gemacht, die alte Küstenlinie des Meerbusens von Heroonpolis mit dessen Ausdehnung bis Pithom-Heroonpolis zur Darstellung zu bringen, doch wäre als Ort des Durchzugs der Israeliten durch das „Schilfmeer“ besser die Stelle der sog. Serapeumsbarre markiert worden. Auch die Zeichnung des Wüstenzuges der Israeliten entspricht nicht ganz. Mit der Zeichnung der Reiserouten des Apostels Paulus auf seiner 2. und 3. Missionsreise durch Kleinasien werden jene Exegeten, welche entgegen der auf dieser Nebenkarte dargestellten südgalatischen Theorie die nordgalatische Theorie vertreten, nicht zufrieden gestellt sein. Das Urteil des Exegeten ist eben nicht allein durch die praktische Brauchbarkeit einer solchen Schulwandkarte, sondern ebensosehr durch die Richtigkeit, bezw. größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der durch die Karte vertretenen Schulmeinungen bestimmt.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes. a) Grundlegende Beiträge für dieses sehr oft zu Ungunsten der katholischen Kirche mißhandelte Gebiet enthält das Buch „Aus Hörsaal und Schulstube. Gesammelte kleinere Schriften zur Erziehungs- und Unterrichtslehre“ von Dr. *Otto Willmann,* k. k. Hofrat, Univ.-Prof. i. R. (1912 erschien bei Herder die 2. stark verm. Aufl. VIII + 424 S. M 4.60). Von den 48 Abhandlungen sind etwa ein Viertel historischen Charakters; besonders die Vorgänge des letzten Jahrhunderts, aber auch die wichtigeren älteren Perioden werden vortrefflich charakterisiert. An Willmann wird, wie die theoretische, so auch die historische Pädagogik auf keine Weise achtlos vorbeikommen, selbst wenn sie es vorgäbe: die Entlehnungen verraten sich und geben noch besser Zeugnis für Willmanns Bedeutung.

b) Eine dankenswerte Zusammenstellung des Wichtigsten über babylonische und assyrischeBildung und Erziehung findet sich in B. 61 der Sammlung Kösel: „Die Kultur der Babylonier und Assyrier“ von Dr. *P. S. Landersdorfer O. S. B.* (1913. 239 S. mit 31 Abbild. und 1 Karte M 1.—). Das hier Gebotene gehört zum Besten, was die Sammlung bis jetzt gebracht hat.

c) Sehr weit ausholende Arbeiten auf dem Gebiete der historischen Pädagogik gehen aus von der „Gesellschaft für deutsche

Erziehungs- u. Schulgeschichte. Der nächste Anlaß zu ihrer vor etwa 24 Jahren erfolgten Gründung war der Wunsch, dem von *Kehrbach* ins Leben gerufenen Sammelwerke „Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge“ die ungestörte Fortführung zu sichern. Dieser Hauptzweck der Gesellschaft ist bis heute energisch festgehalten worden und hat bereits zu einem großen Erfolg geführt: in mehr als 50 stattlichen Bänden ist ein ansehnliches Material zur Geschichte der Pädagogik veröffentlicht worden. Dazu kommen bis 1910 zwanzig Jahrgänge „Mitteilungen“ der Gesellschaft mit kleineren, aber zumeist auch wertvollen Beiträgen und einer Reihe von „Beiheften“. Von den letzteren hat sich der seit 1908 erscheinende „Historisch-pädagogische Literatur-Bericht“ (über je ein Jahr, zuerst über 1906; 1912 erschien der Bericht über 1910; die Veröffentlichung über 1911 ist angekündigt) zu einer bedeutenden, für die wissenschaftliche Pädagogik unentbehrlichen bibliographischen Leistung emporgearbeitet. Auch die nach Territorien geteilten Gruppen der Gesellschaft treten mit eigenen Publikationen hervor; die österreichische Gruppe hat Ende 1912 das 14. Heft ihrer „Beiträge zur österr. Erziehungs- und Schulgeschichte“ herausgegeben.

Freilich ist mit dem Anwachsen der Quellenpublikationen immer deutlicher die Unmöglichkeit erkannt worden, die „Monum. Germ. Paed.“ dauernd als Parallelwerk zu den „Monum. Germ. Historica“ fortzuführen. Anfänglich hatte man zB. gemeint, die „Schulordnungen“ dürften eine analoge Bedeutung beanspruchen wie die „Leges“ in den Monum. Germ. Hist.; das hat sich aber als eine Überschätzung herausgestellt. Aus vielen Gründen mußten die ursprünglichen Arbeitspläne abgeändert werden. Besonders sollen künftig die „Monumenta“ nicht mehr hauptsächlich Quellenpublikationen enthalten, sondern, mit Beschränkung auf besonders wichtige Dokumente, mehr als bisher auf zusammenfassende Darstellungen bedacht sein. Dafür werden mehrere neue literarische Vorarbeiten, namentlich Manuskript- und Schulbücherkataloge, in Angriff genommen. Der neue Arbeitsplan ist in den „Mitteilungen“ 1910 S. 233—36 abgedruckt (vgl. auch den Versammlungsbericht ebendort S. 220 ff).

Die Abänderung des Monumenta-Planes führte auch zur Umwandlung der früheren „Mitteilungen“ in die „Zeitschrift für Gesch. der Erziehung u. des Unterrichtes“, die gegenwärtig in ihrem 3. Jahrgang steht. In ihr sollen neben den territorialen Interessen mehr als früher Veröffentlichungen allgemeinen Charakters Raum finden, Lokalgeschichtliches aber nur dann, wenn

es gleichzeitig auf allgemeines Interesse Anspruch machen kann. Mit dem Inhalt der zwei ersten Jahrgänge der Zeitschrift kann man großenteils zufrieden sein; sogar in den kurzen Berichten über Versammlungen der Gesellschaft f. d. E. u. Schg. ist manche wertvolle Notiz zu finden. Auffällig ist die Nachsicht, die in der Rezension Jhg. II S. 48—53 dem Werke Barths „Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung" zuteil wird; ein Buch mit diesem Titel, das den soziologisch und geistesgeschichtlich größten erziehlichen Faktor, nämlich die Kirche Christi, derart unzulänglich und ungerecht behandelt, wie es Barths Arbeit tut, soll zur weiteren Arbeit „aller derer, die auf diesem Gebiete weiter zu forschen berufen sind. doch nur eine Nachlese" übrig lassen (S. 52)!!

Natürlich ist derartiges nur auf Rechnung des betreffenden Rezensenten zu setzen. Mit Lob muß anerkannt werden, daß die Leitung der Gesellschaft f. d. E. u. Schg. sehr darauf sieht, auch der katholischen Kirche gerecht zu werden. Das zeigt sich namentlich auch darin, daß mehrere Sparten des Hist.-pädag. Literatur-Berichtes katholischen Bearbeitern überlassen wurden: über Klöster und Orden zB. referiert seit Beginn die kompetenteste Autorität, Prof. Dr. *Max Heimbucher*—Bamberg.

Die Mitglieder der Gesellschaft (Geschäftsstelle: Berlin NW 52. Spenerstr. 8) erhalten für den Jahresbeitrag von 5 M die Zeitschrift und den etwa 25 Bogen starken Literaturbericht.

Vom „Bericht über die Verhandlungen des **Kongresses für Katechetik**, Wien 1912" ist der erste Teil (Einleitendes. I. Sektion: Allgem. und Volksschule) schon vor mehreren Monaten, der zweite Teil (II. Sektion: Gymnasium und Realschule; III. Sektion: Lehrerbildungsanstalt; Zusammenfassung; Register) vor einigen Wochen erschienen. Mußten viele Kongreßmitglieder es bedauern, daß wegen der zwei- und dreifachen Parallelverhandlungen und überhaupt wegen der allzu vielen Beratungsgegenstände die regelrechte Beteiligung nicht wenig erschwert war, so bietet der nun gedruckte Bericht den erwünschten Ersatz für das Versäumte. Der Redakteur des Berichtes, fe. geistlicher Rat *Emerich Holzhausen*, hat mit der geschickten, sehr leicht übersichtlichen Anordnung des vielfältigen Materials eine wahre Musterarbeit geleistet. Der „Bericht" bietet mit den gleichfalls von Holzhausen redigierten, schon vor dem Kongreß erschienenen „Grundfragen der Katechetik" und „Referaten" des Kongresses eine solide Grundlage für weitere Arbeiten zur theoretischen uud praktischen Vervoll-

kommnung der religiösen Jugendbildung (Verlag der katechet. Sektion der Österr. Leo-Gesellschaft bezw. H. Kirsch—Wien. „Grundfragen" 158 + 158 + 242 S. K 11.—; „Referate" 232 + 198 + 208 S. K 12.—; „Bericht" XLI + 650 S. Ladenpreis K 8.—).

Innsbruck. F. Krus S. J.

Von Kardinal *Gibbons'* klassischem (im Original schon in 150 Tausend Exemplaren verbreiteten) Werk: **Der Glaube unserer Väter** oder die Lehren und Gebräuche der kath. Kirche erklärt und verteidigt, liegt jetzt nach der deutschen (Benziger, Einsiedeln 1878), norwegischen, spanischen, auch die dritte Auflage der französischen Übersetzung (nach der 28. Aufl.) von *A. Saurel*, Paris, Téqui 1913 (XXVI u. 474 S.) vor. Die Noten hätten vervielfältigt werden können; veraltete historische Angaben sind stehen geblieben; einzelne mißverständliche Punkte hätten Erklärung erheischt. Das Werk ist ein Muster von praktischer Apologie für die nordamerikanischen Protestanten, denen im Confirmandenunterricht wie gewöhnlich ein Zerrbild der kath. Kirche eingeprägt wurde.

Über Franz Reinhard, den ‚Laientheologen' sein Leben, seine theologischen Studien und die Versuchungen gegen das Vatikanum, die er glorreich überwand, findet sich des Interessanten und Authentischen sehr vieles in dem prächtigen Werke von *Jörgensen*: **Die Geschichte eines verborgenen Lebens** (Freiburg, Herder 1913, 2. u. 3. unveränd. Aufl.), das von der Tochter Paula heiligmäßigem Leben und den Opfern für den Glauben des Vaters ein Bild entwirft, wie es *Jörgensen* kann.

Die Maßregelung zu Dillingen, die über **Joh. Mich. Sailer** verhängt und von ihm so heroisch getragen wurde, findet in Dr. *Remigius Stölzle* (Kempten, Kösel 1910) einen gewandten „Rechtsanwalt". Er konstatiert nach den Akten, daß die Anklagen nicht von den Exjesuiten ausgingen, gibt auch einige Fehler Sailers zu, scheint aber den objektiven Gründen seiner Gegner nicht in allweg Rechnung zu tragen.

Innsbruck. J. Brandenburger S. J.

Analekten

Weitere Venezianische Dokumente in Sachen der Sixtusbibel. Das Staatsarchiv zu Venedig birgt noch eine ganze Anzahl von bisher unbekannten Akten, welche über die von der Bibelbulle Sixtus' V geschaffene Lage neues Licht verbreiten, zum Teil aber auch neue Rätsel aufgeben. Es sind die Abschriften oder Entwürfe der vom Senat dem Gesandten in Rom übermittelten Entschließungen und Instruktionen in der Bibelfrage, denen als wichtige Urkunden beigeheftet sind: 1) Ein Separatabdruck der Bulle *Aeternus ille*; 2) drei Bittschriften der Buchhändler und Drucker Venedigs an den Dogen (Kopien); 3) ein Dankschreiben des Senates an den Papst für die Übersendung des Geschenkexemplars der Sixtusbibel (Abschrift). Alle diese Dokumente, die erwünschte Ergänzung der von *Amann* publizierten Depeschen des Gesandten *Badoer*, sind enthalten in dem Konvolut des Archivs, das die Beratungen des Senats in kirchlichen Angelegenheiten vom J. 1590 in chronologischer Reihenfolge umfaßt: Deliberazioni, Senato, Roma filza 13. Wir geben im Nachstehenden einen genauen Abdruck des gesamten Materials, indem wir vorderhand von jeder kritischen Würdigung desselben absehen. Die alte Schreibweise und Interpunktion des Originals ist im allgemeinen beibehalten; nur die selbstverständlichen Abkürzungen sind, mit Ausnahme der Titulaturen, meistens ohne weiteres aufgelöst; die Akzente, im Original sehr ungleichmäßig oder nachlässig behandelt, sind dem heutigen Gebrauch möglichst angepaßt.

Archivio di Stato in Venezia, Deliberazioni Senato Roma, filza 13.

1590 Ultimo Giugno in Pregadi.

All' Amb^re^ a Roma.

Dall' inclusa copia della supp^ne^ (supplicatione) delli librari et stampatori di questa nostra Città uederete il giustissimo et honestissimo

grauame che hanno sopra la nuoua Bolla Pontificia intorno al prohibire sotto pena di censure ecclesiastiche, che non si stampi in altro luogo, che in Roma per dieci anni la Biblia emendata da S. S[ta] ultimamente: et che tutte le altre Biblie già stampate, et molti altri libri sacri non si possano parimente uendere in alcun luogo, se non con precedente licentia di Roma, et altre conditioni impossibili al tutto, non che difficili da esseguire et pregiudicialissime alla Città, et cose nostre: sicome dalla istessa bolla potrete più particolarmente uedere. onde ui commettemo col senato, che andato al Pontefice et espostole in quella maniera, che ui parerà conveniente, la gran confusione, et trauaglio, che tal prohibitione intimata in pena di scommunica dal R[do] Inquisitore ha causato in questa Città, especialmente fra tutti i librari, e stampatori; iquali sono ricorsi alla S. N. (Signoria Nostra) implorando la nostra intercessione per rimedio alla instante ruina loro, et delle loro numerose famiglie; debbiate poi considerarle, quanto habbia fiorito sempre nella nostra Città fra le industrie principali quella delle stampe, et delle librarie facendosi in questa materia tante facende, quante ne fa tutto il resto dell' Italia, sicome è noto. et quanta oltra ciò è la moltitudine di quelli cosi principali, come operarij, et ministri, li quali con esse uiuono, et sostentano le cose (sic) loro: Che la quasi infinita summa di Biblie, Messali, et altri libri sacri, che si trouano in esser nelle botteghe, et nelli magazeni pieni. li quali libri tutti sono stati prima approbati da S[ta] Chiesa, et come tali publicati al mondo, et poi stampati da nostri non solo sotto la publica fede ecclesiastica, et con la reuisione precedente, et licentia delli R[di] Inquisitori, et con tutti li altri ordinarij requisiti; ma anco sotto la fede delle proprie leggi nostre, le quali hanno aggiunta ogni più esquisita cura in simile materia conforme al religioso, et ben regolato instituto della Rep[ca], onde il uoler hora metter in ciò impedimento, saria un distrugger affatto in questa Città, et nello stato nostro queste due cosi importanti industrie della stampa, et delle librarie, con perdita inestimabile di grossissimi capitali di centinara migliara di ducati, et con ruina, et disperatione di tanti mercanti, et librari, et stampatori, et di tante pouere famiglie. et se ben nella bolla prohibitiua uien detto, che li detti libri si possano stampare con licenza quando siano prima confrontati, et corretti secondo gli esemplari di Roma; è cosa per se stessa manifesta, oltra le altre gran difficultà, che in questo particolare si oppongono, che non consente la natura del fatto, che si possano correggere in tanti luoghi et passi tanti grossi uolumi, et in numero infinito; il che ricercheria in conseguenza tempo, et spesa infinita: oltra che ella saria anche opera perduta: perche niuno uorria mai comprare ne contrattare libri cancellati, emendati et segnati con aggiunte, et postille da per tutto, come sariano questi. Che questo

interesse publico della Città si fa tanto più graue, quando si considera il danno, che ne nasceria anco alle antiche rendite delli nostri datij cosi per rispetto delle carte, che si fanno nello stato nostro, et che entrano dentro, et uanno fuori di continuo in gran quantità, come per altri utili di momento, che la Rep[ca] ne ha sempre riceuuto, et ne riceue tuttauia; li quali tutti sariano anihilati, quando hauesse luogo simile prohibitione. Oltra il manifesto pregiudicio anchora. che ne ueniriano a riceuer le proprie leggi, et consuetudini del nostro temporal gouerno, libero per gratia del S. Dio: essendo stato sempre licito ad ogniuno di stampare, uendere, et contrattare à suo beneplacito, come si fa nelle altre arti, et mercantie, ogni sorte di libri dopo che una uolta sono stati approbati dall' auttorità di S[ta] Chiesa. laqual libertà saria impedita, et interrotta con leuar alli popoli a no sottoposti il modo di poter uiuere, et sostentarsi per questa uia, et con arrichire altri del loro grauissimo danno; quando non si potesse fra il tempo di X anni; come dice la bolla; stampare la Bibia in altro luogo eccetto che in Roma sola; et quando oltra ciò non si potessero nella nostra Città uender li già stampati sotto l'auttorità publica senon con le conditioni sopranarrate, et per loro natura impossibili ad osseruarsi: La onde, sicome noi commendamo sopra modo la pia intentione di S. B[ne] in desiderare, et procurare la debita correttione delli libri sacri; cosi uolendo esser certi, che sia contra la istessa ottima sua mente; che da questo Decreto uegna in conseguenza a nascere un cosi eccessiuo danno alla nostra Città, et alle cose di una Rep[ca] tanto riuerente, et diuota di quella S[ta] Sede quanto è la nostra: habbiamo uoluto con la solita riuerenza, farle rappresentare il tutto supplicandola ad esser contenta di ordinare quel rimedio, che alla sua singolar charità, et prudenza parerà più opportuno in materia di tanta importanza, et di cosi graui conseguenze come è questa. Et perche già sotto la santa mem. di Pio quinto essendosi fatta quasi una simile prohibitione quanto però alla stampa del Messale, laquale si uoleua esseguire dal suo successore Gregorio XIII[o] noi scriuessimo a Roma in quella occasione, mandando due scritture di allegationi Theologiche di Dottori concludenti chiaramente in fauor nostro, onde si rimediò a quell'altro trauaglio, ui mandiamo hora con queste copia di tutte quelle scritture: accioche, se ui fusse cosa alcuna giudicata di uoi a proposito per la intentione nostra, et che portasse la occasione sul fatto di doueruene seruire; possiate farlo aggiongendola alle altre di sopra considerate, et a quelle di più, che uoi con la solita uostra prudenza et ualore saprete molto ben usare nello esseguire il suddetto offo (offitio) Uolendo noi appresso, che ui informiate bene con destro modo chi sono stati li promotori, et capi di tal prohibitione, intendendo noi che ui sono delli nostri proprij sudditi: Iquali

con fine di priuati ingiustissimi guadagni hanno procurato la distruttione delle facende della nostra Città in questa materia per aggrandir in Roma quelle della Stamparia Uaticana. Che di tutto quello, che intorno a tal negotio potrete sottrar con fondamento ci darete particolare auiso.

L(ecta) C(oncilio).

Das beiliegende Exemplar des Separatdruckes der Bibelbulle bildet einen ganzen Druckbogen in folio, in der Größe der Sixtusbibel; es enthält keinerlei Korrektur des Druckes, keine Unterschrift, keinen Druckort, wohl aber Randstriche und Unterstreichungen der disziplinären Bestimmungen der Bulle und der wichtigsten Stellen; nach den Lettern und der Druckverteilung (10 Seiten und 16⅓ Zeilen) zu schließen, handelt es sich um einen Separatabzug des in den Bibeln selbst enthaltenen Druckes.

In lettere di ultimo Giugno 1590.

Sermo Principe.

La benigna protettione che in ogni tempo è stata prestata da V. Sertà all'arte nostra così per l'ordinaria sua carità uerso i suoi sudditi come ancora per quell' utile ch'ella conosce apportarle essa nostra arte per i datij delle carte bianche che uengono in questa Città et delli tanti libri stampati ch'escono fuori et per il molto numero d'huomini ancora che si trattengono et uiuono in questa Città con occasione di questo essercitio, ha dato animo a noi librari, e stampatori suoi fidelissimi serui di ricorrere al presente al fauore, et gratia di V. Sertà dalla qual sola aspettiamo il rimedio alla total rouina che soprasta a noi, et all' arte nostra, quando dalla sua autorità, et dalla sua pietà non sia proueduto di presto, et opportuno rimedio. Uiene a noi intimato dal Mto R. Prē Inquisitore di non poter ne stampar, ne delli stampati uendere una gran quantità di libri nei quali noi sotto la fede publica hauendo osseruato puntalmente tutti gli ordeni a noi commessi da Soperiori habbiamo impiegato et le nostre fatiche e tutti i nostri capitali; la qual cosa crediamo noi per l'esperienza hauutane in altre occasioni e per qualche saggio che n' habbiamo in questa, che procieda da soggestioni, e pensieri d'alcuni, i quali hauendo in questa Città imparata e cominciata quest' arte e facendo tuttauia in essa traffichi e facende, cercano hora con ogni loro spirito di leuare a fatto l' arte delle stampe da questa Città e portarla nella Città di Roma alla quale siano necessitati di ricorrer tutti quelli che uorranno i piu importanti libri con notabilissimo danno e di V. Sertà per le cause sopradette e con ultimo esterminio di tanti de suoi sudditi che uiuono in questo essercitio e con danno ancora notabile di quelli che attendono all' essercitio delle lettere, poiche i libri stampati in Roma si uendono per il triplo di più che non

si fanno quelli stampati in Venetia, i quali pretij cresceranno ancora per i privilegi che si cerca di dare alli soli libri stampati in Roma con l'esclusione di tutti li altri. Quello, che al presente ha questa intentione, e noi informati hormai benissimo di queste prattiche, si cerca di aprir la strada con la prohibitione, et intimatione fattaci di non poter ne ristampar, ne delle stampate uendere alcuna sorte di Bibie, eccetto quella hora stampata in Roma. Ma quello, che ancora piu n'importa è ch' insieme con questa, e sotto questo pretesto n' è uietato il poter uender, o stampar tutte le sorte de libri ecclesiastici, che sono diverse, et in grandissimo numero; perche in essi ui siano inserte parole di essa Bibia, con che uengono a restarne essi libri de quali habbiamo piene le botteghe et i magazeni in tutto inutili, e si può dir con total perdita de nostri cauedali con maggior nostro aggravio, quanto ch'essi libri sono stampati da noi con la licenza de soperiori con tutti gli ordeni consueti et secondo i decreti del medesimo Concilio di Trento, et oltre ciò intendiamo esser apparecchiati alcun' altri ordeni generali che abbracciaranno la prohibitione quasi d'ogni sorte de libri, obligando a ualersi solo o delli stampati in Roma o di quelli (che) saranno ristampati doppoi in altri luoghi secondo gl' originali di quelli (che) sarranno prima stati stampati in Roma: ma con obligare ancora i stampatori a tuor nuoue licenze in essa Città di Roma benchè di libri più uolte ristampati e con altri tali ordeni, ch' essendo impossibile l'esseguirli conuenirà ogn' uno di noi abbandonare à fatto quest' arte, e quelli pur, che uorranno essercitarla conueniranno ridursi ad habitar in Roma, ove è stata eretta, et ampliata molto con principii, et dissegni grandi la stamperia detta Uaticana, sostentata, et indrizzata da persone, che scordate del suo obligo verso V. Ser^tà^ et verso l'istessa arte di questa Città hanno uolto solo la mira a suoi immoderatissimi guadagni. Supplichiamo dunque V. Ser^tà^ et VV. (Vostre) SS. (Signorie) Ecc^me^ (Eccellentissime) con riuerente, et humilissimo affetto a uoler in quel modo, che parerà alla sua molta prudenza proueder a cosi graue rouina de tanti suoi sudditi fidelissimi, si che a noi resti permesso co'l uender i nostri libri rettamente stampati, di poter ualersi delle nostre medesime sostanze per sustengo delle nostre famiglie e parimente di poter continouar col nostro essercitio delle stampe, essendo prontissimi a seruar tutti gli ordini, come s' è fatto per il corso de tanti anni con ampliatione di questa arte, e con commodo uniuersale, non essendo alcuna parte d'Europa con la quale non habbi questa Città commertio per occasione di questo negotio de libri, il quale quando douessero hauer luogo queste nuoue constitutioni conuenirebbe senza dubbio alcuno rimanere del tutto quanto à questa Città destrutto et estinto, et alla buona gratia di V. Ser^tà^ humilmente ci raccomandiamo.

1590 14 Luglio in Pregadi

All' Amb^{r} a Roma

... Quanto alla Biblia mandataci da S. B^{ne} insieme col suo Breue, sarà con queste la nostra risposta, et la copia di essa inclusa. laquale ui dicemo col Senato, che debbiate presentarle accompagnandola con parole conformi alla sua continenza. Et perche S. S^{tà} ui ha detto non hauer dato alcun ordine della essecutione del Breue prohibitivo circa il non stampar per dieci anni altroue che in Roma la Biblia sop^{ta} (sopradetta) accioche fra tanto li librari habbiano tempo da spedire li loro libri gia stampati: uolemo, che quando ui occorrerà parlar di nuouo col Papa in tal proposito, et che il bisogno lo ricerchi, procuriate di render S. S^{tà} capace, che non solo con l'esser già stato intimato il Breue dal Reu^{do} Inquisitore, come cosa commessa da lei si apporta manifesto pregiudicio alle cose nostre, et de' nostri sudditi in tal materia; ma che quando anco non fosse stato intimato essendo egli già in stampa insieme con la Biblia et andando divolgato da per tutto, il timor solo delle gravissime censure in quello minacciate saria sufficiente di far andar ogniuno riseruato cosi nel uendere, come nel stampar libri sacri con l'istesso danno, et disordine di queste due importantissime industrie: oltra che mentre ua a torno, et uiue il suddetto Breve in quella forma, uiue anco il nostro giustissimo, et honestissimo grauame: Il quale poi tanto maggiore saria, se hauesse luogo il privilegio delli X anni concesso ad un particolare, et se ne commettesse la essecutione in qualunque tempo si uoglia. Persuadendoci noi, che tal privilegio debba esser tanto meno approbato dalla sua singolar prudenza, et dall' amor paterno, che ella ci porta, quanto che è stato procurato da un nostro proprio suddito con tanto maleficio delle cose del suo natural principe, et con la ruina di tante pouere famiglie per arrichir se stesso. Onde non resta altro rimedio a questo si grande inconueniente, senon che S. S^{tà} si degni con un altro Breue riuocar il p^{to} (predetto) priuilegio, et moderar anco il già publicato in maniera tale, che ne la Rep^{ca} nostra, ne li nostri librari, e stampatori uegnano à riceuerne alcuno interesse, o pregiudicio.

1590 14 Luglio in Pregadi

Ad Pont. Max.

Sacrum Bibliorum exemplar nuper emendatum, atque a Ste V. una cum suis benigne, ac amanter scriptis litteris ad nos missum, ea, qua decet reuerentia, accepimus. Idemque nobis non eo solum gratissimum fuit, quod quaecunque ad Dei Opt. Max. cultum et animarum salutem pertinent, iucunda imprimis Reip. accidere soleant; quodque hoc ad alia accesserit non obscurum paterni erga nos animi testimonium;



sed etiam quia Stis Vrae potissimum doctissimis lucubrationibus, grauissimisque, ista praesertim aetate, laboribus hoc tandem confectum opus, ad suae uirtutis, atque nominis caelebritatem praeclarum inter caetera extabit perpetuo monumentum. Facit enim eximia nostra, ac propensa in eam uoluntas, ut suis rebus non minus semper afficiamur, quam nostris: utque nos praecipuo quodam quasi iure in hoc promerendo a Ste V. charitatis, atque benignitatis munere nemini ceterorum christianorum Principum concedere debeamus. Quare eidem et magnas gratias agimus, et simul de sua immortali laude ex animo gratulamur, Deum suppliciter precati, ut quemadmodum in ea summam auctoritatem cum summa uirtute coniunxit; ita utriusque rei fructum ad horum temporum procellas sedandas, atque ad suae ecclesiae dignitatem amplificandam maxime diuturnum esse uelit. L. C.

1590 28 Luglio in Pregadi

All' Ambr a Roma

Piacendone molto quanto dalle ultime uostre lettere intendemo uoi hauer operato cosi circa la Biblia, come circa gli altri negotij a uoi commessi; ui dicemo col senato, che debbiate continuare a sollecitar con opportuua occasione, che siano seconde il desiderio nostro spediti.

1590 4 Agosto in Pregadi.

All' Ambr a Roma.

... Habbiamo anco sentito piacere dell' ordine dato da S. Stà circa lo annullare la intimatione fatta dall' Inquisitore alli librari e stampatori di questa Città in uirtù della Bolla della Biblia. Ma perche, se ben ciò preuede in parte al grauame de' poueri librari, e stampatori, non è però leuato al tutto il loro giusto interesse, et resta in piedi come prima, il pregiudicio, che la Bolla apporta alla libertà, et giurisditione del nostro gouerno; uoi quando ringratierete S. Stà di quest' ordine dato quanto all' Inquisitore; le direte esserci stato carissimo come ragioneuole indicio di quel di piu, che ci promettemo della sua singolar prudenza et giustitia per compito ristoro del grauame che nasce alle cose nostre da quella Bolla: tanto maggiore à punto, quanto ella è publicata al mondo: il che oltra il timore, che puo apportare à stampatori, et librari dello stato nostro con graue loro danno: uiene ad offendere la giurisditione nostra laica, et quella libertà, laquale non douemo riconoscere da altri, che dal Sre Dio per sua mera gratia nelle cose laiche   Che perche dalle allegationi in iure, che ui mandassimo à tal proposito si conclude noi esser in manifesta ragione di aggrauarsi di tal Bolla, non resterete anche con destro modo.

come hauete già cominciato, di mostrar, che speriamo nella singolar dottrina di S. B[ne] congiunta ad altretanta prudenza, et amor, che ci porta, che ella sia per darci in tal materia compita satisfattione: toccando i fondamenti legali della giustiss[a] dimanda nostra: et procurando in somma, che senon con reuocatione espressa, almeno con qualche altro atto equiualente sia prouisto da S. S[tà] al nostro honestissimo grauame.

1590 11 Agosto in Pregadi.

All' Amb[r] a Roma.

. . . Del negotio delli librari non occorre, che per hora vi diciamo altro hauendoui per le precedenti scritto di ciò à bastanza: ma ben ui mandiamo copia di una loro supp[ca] nella istessa materia per uostra instruttione.

In lettere di XI Agosto 1590.

Serenissimo Principe.

Comparissemo un' altra uolta à piedi di V. Ser[tà] noi librari et stampatori di questa sua inclita Città et uedendo di esser stati molto benignamente abraciati dalla sua gratia ne restassimo grandemente consolati; sperando di poter con la sua autorità ritrouare alle nostre graui et imminenti miserie alcun rimedio. Hora uedendo andar correndo il tempo con grandissimo nostro danno anci rouina delli nostri capitali, et totale esterminio delle nostre famiglie, siamo constretti ricorrere un' altra uolta alla benignità sua per appresentarli il mal stato nel quale noi ci trouiamo, non hauendo li nostri libri alcuna espeditione, nè potendo continuar le nostre stampe: tal che ci andiamo riducendo in miseria et necessità di convennir prendere altro partito. Et perché intendiamo che in sua S[tà] si mostra pure qualche bona intentione uerso i nostri grauissimi danni et interessi delle cose già stampate. Supplicano (sic) V. Ser[tà] à procurare che questa sua bona volontà sii publicata et fatta palese con una noua bolla, poichè auuicinandossi il tempo limitato nella Bolla prohibitiua che è per tutto questo mese la quale si è già in stampa diffusa et sparsa per tutte le Città d' Italia et oltre monti, non uogliono li compratori per non incorrere nelle censure in essa contenute comprare li nostri libri, così Biblie, come Breuiarij, Officij, Messali, et altri libri sacri, se prima non restano assicurati da un' altra bolla: che quanto all' offitio fatto dall' Ill[mo] Nontio col R[do] Inquisitore nulla rileua alli grauissimi nostri danni, et quanto alle stampe che si haueranno à far di questi libri, siamo certi che essendo quello ch' ha ottenuto il priuilegio con tanto pregiuditio di tutta l' Arte nostra et che è stato primo auttore di queste nouità suddito di V. Ser[tà]

et hauendo nel suo stato molti beni mobili et stabili, essa con la sua molta auttorità potrà facilmente, troncando questa radice, leuar li impedimenti che ad instanza di questo solo con immoderatissimo suo guadagno, ma con rouina di tutti gli altri, sappiamo certo esserne posti, come forse ne sarà stata V. Ser^{tà} parimente informata, essendo cosa molto notoria et in Roma, et in ogni altro luogo. Onde concludiamo che nella sola gratia e protetione di V. Ser^{tà} e di VV. Ecc^{me} SS. sia posta la speranza della nostra salute, et alla loro bona gratia.

1590 25 d' Agosto in Pregadi.

All' Amb^{r} à Roma.

. . . Ci hanno presentato li librari della nostra Città la inclusa supplicatione insieme col Breue, che parimente ui mandiamo[1]), fatto stampare a parte, et affisso per le porte delle chiese, et publicato da per tutto in Roma alli 13 di Aprile prossimo passato: nella prima fronte delquale si contiene in breue summario à maggiore intelligenza di ogniuno uniuersal prohibitione de' tutti li libri sacri, che non siano secondo la forma della Biblia Uaticana, onde hauerete largo modo non solo di rissoluer con S. S^{tà} quello, che ha scritto a Roma l' Inquisitore intorno al non hauer fatto alcuna intimatione à librari in virtù del Breve; poi che il far loro intender, che non era per permetter. che si potessero mandar fuori di questa Città libri sacri d' alcuna sorte dopo finito il termine delli quattro mesi prescritto nella Bolla comprende uirtualmente essa intimatione; ma potrete anco aggiunger. che la intimatione assai piu importante è fatta dalla Bolla istessa. essendo già finito il tempo delli quattro mesi da quella statuiti, et stata publicata cosi solennemente in Roma à notitia di tutto il mondo. come è predetto. Il che per l' effetto perniciocissimo che ne nasce cosi al publico interesse nostro, come a quello de' nostri sudditi, ci deue far sperar fermanente dalla singolar prudenza, et charità di S. B^{ne} o la riuocatione o qualche conueniente dechiaratione almeno, che moderi la Bolla in quella parte, che concerne questo nostro giustissimo grauame, et come uoi saprete molto ben supplire con la solita uostra intelligenza, et ualore. Che perche non può senon giouar grandemente a questo difficile negotio il disponer à coadiuuarlo li Ill^{mi} Alano, et Sarnano deputati sopra la libraria, et l' Indice, uolemo, che communichiate questo nostro trauaglio con SS. SS. Ill^{me} e specialmente con l' Illmo Alano, come à cio piu forse atto, sforzandoui farli ben capaci delle ragioni nostre fondate nelle auttorità de Theologi,

[1]) Ein Exemplar dieser mysteriösen „neuen Bulle“ liegt leider nicht bei.



et particolarmente di sâ Bonifacio Papa, lequali ui furono mandate col parer delli Dottori; con pregarli à uoler proteger presso S. Stà la giustitia et honestà della dimanda nostra.

Presta et l. c. 25 Agosto 1590.

Sermo Prine.

Dopo l' humili instanze di noi librari, e stampatori di Uenetia a piedi di V. Sertà et la benigna protettione da lei riceuuta si é publicata una nuoua Bolla, che quanto alla stampa venetiana fá assai peggior effetto della prima la quale cosi stampata appresentiamo a V. Sertà a fine, che si degni ueder, che dal Titolo et Data di questa bisogna, che a uiua forza li compratori si astenghino di comprare non solo le Bibie nostre; ma tutti gli altri libri sacri: poiche uiene nel primo aspetto, et titolo di questa bolla detto, che giusta la riforma, et corretione della Bibia Uaticana si habbino a regolare, et riformare tutti li Messali, Breuiarj, et altri libri sacri; di modo che questa nuoua bolla in tutto, e per tutto distruge li nostri libri stampati, ne alcuno uole comprarne in quelle Città, dove soleuano esser le piu frequenti, et principali facende, et esiti della nostra stampa: tenendo noi lettere da diversi luoghi, che quelli Ri Inquisitori in conformità di tal Bolla (il tempo della quale è gia finito) hanno intimato l' essecutione; sicome si fece anco da principio dal R. padre Inquisitore in questa Città uerso di noi: il quale ci fece intender, che non era per permetter, che potessimo mandar fuori di questa Città Bibie, Messali, Breviarij et altri libri sacri. Et se ben pare, che si dica, che li libri sacri, già stampati co'l decreto e licenze ordinarie si possino racconciare alla norma di questa nuoua Bibia, si uede che anco questa clausula tende alla distruttione della nostra stampa; perche, essendoui la mutatione in essa Bibia non solo delle pustille, et annotationi; ma infinita uariatione nel testo, essi libri sacri gia stampati non si possono in alcun modo correggere, che non si guastino, et rouinano; cosa et per la spesa, et per altre ragioni benissimo note, impossibile. E se ben esso R. Inquisitore si sia astenuto in questa Città dal proseguir l' intimatione: questo non rileua al nostro bisogno; poiche uiuendo la Bolla publicata, et esseguita in ogni altro paese, restano essi nostri libri, ne' quali hauemo impiegate tutte le nostre sustanze, senza alcun esito. Però trattandosi dell' interesse solo et principalissimo di noi librari di Venetia, poiche questa Città sola stampa più che non fa tutto il resto d' Italia; Di nuouo ricorrendo alla clemenza sua le dicemo humilmente non ui esser al nostro grauissimo male altro rimedio; se non che sia suspesa, o moderata essa Bolla; accioche possiamo uender li libri di già stampati con buona fede; altrimente è forza che le nostre case rouinino, che più non si

stampi in questa Città, et che succeda l' esterminio, esplicato nelle precedenti nostre scritture; Rendendoci certi che la Sertà V. per le gran conseguenze, che dietro a questa perdita di stampa succederiano. sia per resistere et obuiare.

Ein kleiner Nachtrag aus den Depeschen *Badoers* soll hier noch beigefügt werden. Nach dem Tode *Sixtus' V* (27. Aug. 1590) wird die ganze Angelegenheit der Bibelbulle, vermutlich weil gegenstandslos, nicht mehr erwähnt. Erst unter dem 9. u. 15. Feb. 1591 (venezianisch: 1590) finden sich die nachstehenden Mitteilungen *Badoers* an die *Signoria*, auf welche aber der Senat keinerlei Erwiderung übermittelt, ein Zeichen, daß man in Venedig nichts mehr befürchtete. Von da ab bis zum Ende 1592, dem Termin des Erscheinens der Klementinischen Vulgata, haben *Badoer* und seine Nachfolger, soviel ich sehen konnte, von der ganzen Sache nichts mehr zu berichten.

Archiv. di Stato in Venezia. Dispacci Roma. filza 26 fol. 404.

Douendosi ridur la Congregation de Cardinali sopra la riformation della Bibia de Sisto Quinto, fra quali è uno anco il Sgr Cardl di Uerona, ho riuocato l' officio da me altre uolte fatto, per riuerente essecutione delli ordini della Sertà Vra per li librari, et stampatori, accioche non sia concesso al Basa il priuilegio, ch' egli dimanda, ne posto impedimento alla uendita delli libri gia stampati con licentia dell' Inquisitore, et mi par hauer fatto fin' hora qualche frutto: S' oppongono diuersi alla Bolla (Biblia?) di Sisto, dicendo, che ui siano aggionte alcune cose, et altre diminuite, ma in fine si trouerà forsi assai manco del rumore et fra tanto li Cardli hanno dato ordine, che si pongano in un foglio tutti li passi, che si oppone, perche li studieranno, et faranno poi la risolutione.

9 Feb. 1590 (= 1591) A. Badoer.

L. c. fol. 422 f.

Riducendosi ogni giorno la Congregatione sopra la Bibia di Sisto Quinto, et essendo opinione della maggior parte de soprimerla et et farla correger da nouo, dicendo, che ui siano in quella molte alterationi de parole agionte, et d' altre leuate, ilche forsi si potrebbe piu tosto accommodare, et hauendo inteso, che' l Basa Stampatore. per supplica precentata al Papa si duole in estremo de infinite spese fatte da lui nel stampar di essa Biblia, forsi anco per ottenir confirmatione del priuilegio del stampar solo gl' altri libri et quella che fosse corretta, Io parlai col Sig. Cardl di Uerona uno della Congne delli interessi delli stampatori et librari di Uenetia, et del desiderio

della Sertà Va con dirle tutto ciò, che aueua negotiato in questo proposito con Papa Sisto, et con li altri SSi Cardli, lasciandoli anco copia delli memoriali dati in quel tempo; et poi nella mia audientia col Papa feci officio assai copioso, et efficace, pregandolo in fine à uoler hauer in consideratione il troppo importante interessse di V. Sertà, della sua Città, et de' suoi sudditi, per non parlar d' interessi altrui et la Stà sua mi rispose, che non si haueua trattato ancora questo, et che in ogni caso haueuo fatto bene à ragionar seco, perche nell' occasione essendo informata, li soccorrerano più facilmente le ragioni da me considerate.

15. Feb. 1590 (= 1591). A. Badoer.

Wien. J. B. Nisius S. J.

Die Zitate des hl. Paulus aus der Profanliteratur. Schon den alten Kirchenschriftstellern war es bekannt, daß der hl. Pl. (Paulus) an drei Stellen Verse aus heidnischen Dichtern anführe. Als erster hat, soviel wir wissen, Klemens v. Alexandrien darauf hingewiesen[1]), daß der Apostel im Briefe an Titus (1,12) einen Hexameter des Epimenides und im (ersten) Briefe an die Korinther (1 Kor 15,33) einen jambischen Trimeter zitiere; an einer andern Stelle[2]) bemerkt er, daß sich Pl. in der Areopagrede (AG 17,28) auf einen Vers aus den Φαινόμενα des Aratos berufe.

In den Kommentaren zu den paulinischen Briefen und zur Apostelgeschichte wird gewöhnlich gesagt, man dürfe aus diesen Zitaten des Apostels durchaus nicht auf Vertrautheit mit der griechischen Literatur schließen. Pl. habe solche Aussprüche gelegentlich gehört und sie dann später verwertet. — Diese Behauptungen sind meines Erachtens nicht beweisbar. In der hl. Schrift wenigstens finden sie keine Stütze, wie eine eingehendere Untersuchung der betreffenden Stellen zeigen soll.

Das Zitat aus Aratos steht AG 17,28 in der sog. Areopagrede. Diese Partie der AG hat jüngst der bekannte Philolog *E. Norden* in seinem Buche Agnostos Theos[3]) ausführlich behandelt. Wir können zwar dem Hauptergebnis, zu dem der genannte Gelehrte gelangt, nicht beistimmen. Aber auf jeden Fall sind wir ihm dankbar, daß er genauer als dies bisher geschehen ist, die Anklänge an stoische

---

1) Strom I. 14,59 ed. *Stählin* II p. 37.

2) Strom I. 18,91 ed. *Stählin* II p. 58.

3) Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig 1913.

Leitsätze hervorgehoben hat, welche die Areopagrede enthält[1]). V. 25 (ὁ θεός) . . . οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος erinnert an den Ausspruch des *Onatas*[2]), der, nachdem er die Gottheit stoisch definiert hat, so fortfährt: τοιαύτα δὲ φύσις οὐδενὸς προσδεῖται. Ähnlich wie V. 27b (ζητεῖν τὸν θεόν) . . οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα lesen wir bei *Dion v. Prusa* (im Ὀλυμπικός 12,28) von den Menschen οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διῳκισμένοι . . . Auch V. 27 u. 28 zeigen Berührung mit stoischen Axiomen, wenn auch keine so nahe wie die beiden vorher angeführten Stellen. — Doch die Vertrautheit des Apostels mit der stoischen Lehre geht noch weiter. Er weiß sogar ein passendes Zitat aus stoischen Dichtern in seine Rede einzuflechten: ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· „τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν". Daß dieser Halbvers den Φαινόμενα des *Aratos v. Soloi* entnommen ist, bemerkten, wie eingangs erwähnt wurde, schon die Alten; er bildet die erste Hälfte des 5. Verses, steht also im Prooemium des Gedichtes. Ursprünglich vielleicht zunächst an die Genossen eines Symposiums gerichtet, kann doch dieses Prooemium „geradezu als eine Art von Dedikation des Gedichtes an die Stoiker bezeichnet werden"[3]). Eine der eben erwähnten ganz ähnliche Stelle läßt sich bei einem andern stoischen Dichter nachweisen, wie zuerst *Fabricius* gesehen hat[4]). Sie steht im Zeushymnus des Kleanthes[5]) V. 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν.

Woher hat nun der Apostel dieses Dichterwort? Kannte er es vom bloßen Hörensagen? Da die ganze Areopagrede eine nicht gewöhnliche Kenntnis stoischer Lehren zeigt, werden wir von vornherein geneigt sein, dem Apostel soviel Vertrautheit mit stoischer Dichtung zuzutrauen, daß er gelegentlich einen Vers daraus anführen konnte. In dieser Ansicht kann uns die Art und Weise, wie er sein Zitat einleitet, nur bestärken. Das Volk kann für geflügelte Worte, die es der Buchdichtung entnommen hat, höchst selten den Urheber angeben. Aber der Apostel weiß genau, daß der von ihm gebrauchte Ausspruch sich bei einigen Dichtern finde: es scheint ihm also bekannt gewesen zu sein, daß bei einem zweiten Dichter (Kleanthes) eine Stelle vorkomme, die

---

[1]) AaO. S. 13 ff.

[2]) Bei *Stobaeus* ecl. I 1,39.

[3]) *Susemihl*, Neue Jahrb. f. Phil. u. Paed. 1894, B. 149 S. 98; vgl. auch *Zeller*[4], Phil. d. Griech. III 1 S. 147.

[4]) Bibl. Gr. II 397 = III 554 Harl.

[5]) Bei *Stob.* ecl. I 1,12.

der von ihm angeführten fast gleichlautend ist[1]). Er weiß ferner auch, daß es sich um stoische Dichter handle. Denn da im Vorausgehenden speziell auf die Stoiker Bezug genommen ist, wird man die Worte τινὲς τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν wohl am besten mit *Maas* (Aratea S. 255 f) durch *poëtae vestram rationem ac quasi fidem professi* wiedergeben, und sie von den Stoikern, nicht von den Athenern im allgemeinen verstehen.

Aber wie ist Pl. zu dieser Kenntnis des Stoizismus gekommen? Die einfachste Erklärung ist wohl die, daß sich der Apostel während seines zweiten, längeren Aufenthaltes in Tarsus (in den Jahren 36 oder gar 35 bis 42 n. Chr.) mit der stoischen Lehre bekannt gemacht habe. An Gelegenheit dazu fehlte es nicht. In Tarsus herrschte ein reges wissenschaftliches Leben; besonders die Stoa scheint unter den tarsischen Gelehrten viele Anhänger gezählt zu haben[2]). Andererseits wußte Pl. durch göttliche Offenbarung (AG 22,21), daß er zur Bekehrung der Heiden auserwählt sei. Ist es daher zu gewagt, wenn man annimmt, der Apostel habe, während er in Tarsus den Ruf des Herrn erwartete, sich die natürlichen Hilfsmittel angeeignet, die ihn zur Ausübung seines zukünftigen Berufes befähigen konnten? Zu diesen Hilfsmitteln gehörte aber eine gewisse Kenntnis des griechischen Lebens und auch der griechischen Literatur. Denn wenn auch Pl. vielleicht wußte, daß er das Evangelium zumeist den Armen und Ungebildeten zu verkünden haben werde, so wollte er doch allen alles werden und gegebenen Falls auch Gebildeten die frohe Botschaft mitteilen, wie er dies auf dem Areopag ja auch wirklich getan hat. Um aber auf Gebildete einwirken zu können, war eine gewisse Vertrautheit mit griechischer Wissenschaft und Literatur erforderlich. Es ist daher durchaus nicht unwahrscheinlich, daß sich der Apostel in Tarsus, wenn auch nur nebenbei, mit der stoischen Lehre und mit der Lektüre stoischer Werke befaßt habe. Die so gewonnenen Kenntnisse verwertete er in Athen. Da sich nämlich

---

[1]) Möglich ist es allerdings, daß Pl. nicht einen Vers des Kleanthes, sondern eines oder vielleicht mehrerer anderen stoischen Dichter vor Augen gehabt hat. Da wir von manchen derselben nur sehr geringe Fragmente besitzen, läßt sich die Frage nicht entscheiden. Aber auf jeden Fall bleibt richtig, daß der Apostel mit der stoischen Dichtung vertraut war.

[2]) Vgl. *Strabo* XIV 673 ff und ferner *Böhlig*: Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T., N. F. 2. H., Göttingen 1913) II. Abschnitt: Die Philosophie von Tarsus S. 107 ff.

unter seinen Zuhörern auch Stoiker befanden (AG 17,18), bediente er sich bei Verkündigung der Heilswahrheiten solcher Ausdrücke, die mit stoischen Lehrsätzen verwandt waren, um sich so den Zuhörern anzupassen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Apostel diese Ausdrücke auch im Sinne der Stoiker verstanden habe. Was speziell das Zitat aus Aratos anlangt, kommt ihm wohl nur die *veritas citationis* zu. Denn es kann kaum bezweifelt werden, daß Aratos die Worte τοῦ . . γένος ἐσμέν in pantheistischer Auffassung gebraucht hat[1]. Die Worte bildeten indes auch im umgedeuteten Sinn noch immer für die Zuhörer eine gute Grundlage zum Verständnis der vorgetragenen Lehre.

Wir kommen zum zweiten der eingangs genannten Zitate I Kor 15,33. Der Apostel ermahnt die Korinther, jenen nicht zu glauben, welche die Auferstehung der Toten leugnen: Lasset euch nicht verführen. φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί. Liest man χρηστά mit Elision des α als χρησθ', so bilden diese Worte, wie schon Klemens v. Alexandrien bemerkt hat, einen jambischen Trimeter. Auf welchen Dichter derselbe zurückgehe, sagt uns Klemens nicht. Nach dem hl. Hieronymus[2]) gehört er dem Menander an, nach Sokrates[3]) dem Euripides. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nach *Kock*[4]) dahin, daß Menander den Vers dem Euripides entlehnte, wie er dies ja oft getan hat. Die Angabe der Kommentare zu dem ersten Korintherbrief, die Worte seien der Thais, einer verloren gegangenen Komödie des Menander, entnommen, geht laut Zeugnis des H. Stephanus auf eine Randglosse zurück[5]). — Woher hat der Apostel diesen Vers? Manche gehen so weit, zu behaupten, Pl. habe nicht einmal gewußt, daß der von ihm zitierte Spruch ein Vers sei. So *B. Weiß*[6]), der als Grund für seine Behauptung anführt, daß Pl. „in der Wiedergabe das Metrum zerstört“ habe[7]). Aber das ist unrichtig. Denn wie man aus metrischen Inschriften ersieht, wurde im Altertum die Elision oft selbst da, wo das Metrum sie erforderte,

---

[1]) Vgl. *Zeller* u. *Susemihl* aaO.

[2]) Comm. in Gal 4,24 (V 7,471 = MSL 26,416); in Eph 5,14 V 7,647 = MSL 26,558).

[3]) Hist. Eccl. 3,16 MSG 67,423.

[4]) Fragmenta Comicorum Atticorum III p. 63.

[5]) *Kock* l. c.

[6]) Kritisch-exeg. Komm. über das N. T., begr. v. *H. A. Meyer* IV. Abt. 9. Aufl. — Der Brief an die Römer S. 3*.

[7]) Vgl. auch *Clemen*, Paulus II S. 68.

in der Schrift nicht angezeigt[1]). Es kann aber auch ganz gut im Text ursprünglich χρῆσθ' gestanden haben. *Zahn*[2]) hat darauf hingewiesen, „daß die Abschreiber sehr häufig die metrische Form solcher Zitate zerstört haben". Der Einwurf, den *Weiß* macht, ist also vollständig unbegründet. — Doch wie steht es um die Ansicht, der von Pl. zitierte Vers sei ein allgemein bekanntes Sprichwort gewesen? Alle Kommentare zum ersten Korintherbriefe, die ich einsehen konnte, behaupten das, doch einen stichhaltigen Beweis fand ich nirgends. Man hebt gern hervor, daß der Apostel den Spruch nicht als Vers eines Dichters anführe. Das ist zwar richtig; aber es lag eben kein Grund vor, das Zitat als solches zu kennzeichnen. In der Areopagrede berief sich der Apostel den Stoikern gegenüber mit gutem Grunde darauf, daß der von ihm gebrachte Ausspruch von einigen Dichtern ihrer Schule stamme; und im Brief an Titus wies er passend darauf hin, daß der von ihm angeführte, für die Kreter eher alles als schmeichelhafte Satz von einem Kreter selbst herrühre. Im Korintherbrief aber lag kein derartiger Grund vor: Menander stand zu den Korinthern in keiner besonderen Beziehung. — Zum Beweis dafür, daß der in Rede stehende Vers ein allgemein bekanntes Sprichwort gewesen sei, kann man sich auch nicht darauf berufen, daß er häufig zitiert werde; denn mit Ausnahme des ersten Korintherbriefes geschieht seiner in der ganzen Literatur des Altertumes, soweit sie uns erhalten ist, keine Erwähnung[3]). Auch in die sog. Μενάνδρου γνῶμαι μονόστιχοι, eine Sammlung von Sentenzen aus des Dichters Komödien, wurde er nicht aufgenommen. — Aus diesen Gründen halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß sich Pl. die Kenntnis dieses Verses durch eigene Lektüre angeeignet habe. Ich sehe auch gar nicht ein, warum man sich gar so dagegen sträubt, dem Apostel jede auch noch so geringe Bekanntschaft mit Werken eines Komödiendichters abzusprechen; jedenfalls trug es zur Kenntnis griechischen Lebens bei, wenn er sich auch in dieser Gattung der Literatur etwas umsah.

Es erübrigt die Besprechung von Tit 1,12. Der Apostel sagt hier von den Kretern: εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης·

---

[1]) Vgl. *Wiener-Schmiedel*[8], Gram. des neutestamentl. Sprachidioms § 5, 8 und *Meisterhans-Schwyzer*[3], Gram. der attischen Inschriften § 24, 4.

[2]) Einleitung in das N. T. S. 50 A. 19.

[3]) Cf. *Kock* l. c. *Diodor* (16,54) hat ihn zwar vor Augen gehabt, aber eben weil er die metrische Form ganz und gar nicht wahrt, ihn wohl nicht als Sprichwort empfunden.



Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται κακὰ θηρία γαστέρες ἀργαί. Unter dem ἴδιος προφήτης ist nach Klemens v. Alexandrien, wie schon erwähnt. Epimenides zu verstehen. *Theodoretos*[1]) sagt zwar, Pl. meine den Kallimachus. Aber das ist offenbar ein Irrtum, hervorgerufen durch die ungenaue Erklärung, die der hl. Johannes Chrysostomus von der Stelle gibt[2]). Den richtigen Tatbestand hat schon Epiphanius haer. 42[3]) und ausführlich Hieronymus[4]). Nach *Diels*[5]) und *Kern*[6]) stand der Vers im Prooemium der Theogonie des Epimenides[7]). Die Angabe des hl. Hieronymus[8]) und des Sokrates[9]), wonach die Stelle dem liber oraculorum (χρησμοί) entnommen sei, erklärt *Diels* aaO. mit Berufung auf Maximus Tyrius c. 28 dahin, daß χρησμοί nur ein anderer Titel für die Theogonie sei und kein von ihr verschiedenes Werk bezeichne. — Der Apostel nennt uns zwar weder den Dichter des von ihm angeführten Verses noch das Werk, aus dem er genommen sei. Aber es wäre verfehlt, daraus zu schließen, daß er darüber nichts gewußt und den Vers nur zufällig irgendwo gehört habe. Denn die Worte, mit denen er sein Zitat einleitet, lassen erkennen, daß ihm, was man von Epimenides zu erzählen wußte, vollkommen bekannt war. Die Angaben über die Herkunft dieses Mannes stimmen darin überein, daß er auf Kreta geboren sei: mit vollem Recht konnte ihn daher Pl., nachdem er früher von den Kretern gesprochen, als ἴδιος αὐτῶν προφήτης bezeichnen. Auch die Benennung προφήτης paßt ausgezeichnet auf Epimenides und ist den Lebensumständen dieses Wundermanns entnommen. *Lemme* hat[10]) die Behauptung aufgestellt, der von Pl. angeführte Vers gehöre nicht dem Epimenides, sondern einem „Propheten" der in V. 10 genannten kretischen Sektierer an: wäre jener gemeint, so müßte ihn der Apostel ποιητής, nicht aber προφήτης nennen. Aber diese Bemerkung trifft nicht zu. Epi-

---

[1]) MSG 82,862.

[2]) MSG 62,676 s.

[3]) Ed. Pet. p. 362 = MSG 41,794.

[4]) Ad Tit. 1,12; V. 7,706 = MSL 26,606 ss.

[5]) Fragmente der Vorsokratiker² II. B. S. 493 f.

[6]) Epimenides in *Pauly-Wissowa*, Realenzyklopädie der klass. Alt.-Wiss. VI 1,176.

[7]) Vgl. *Hesiod.* Theog. 26. Ποιμένες ἄγραυλοι κάκ' ἐλέγχεα γαστέρες οἶον.

[8]) L. c. p. 606.

[9]) Hist. eccl. 3,16 = MSG 67,423.

[10]) Theologische Studien und Kritiken 1882, S. 133 ff.

menides galt den Alten nicht so sehr als Dichter, denn als Verkünder des Götterwillens. Fast überall, wo von ihm die Rede ist, wird seine Sehergabe hervorgehoben. Außer den bekannten Stellen Diog. Laert. 114, Plut. Sol. 12, Apul. apol. 27, Cic. de divin. 1,18 u. a. darf vielleicht noch auf Arat. Phaen. 164 verwiesen werden, wo er zu den Διὸς ὑποφῆται gerechnet wird[1]). Die Benennung προφήτης entspricht daher ganz den Anschauungen des Altertums über Epimenides. — Da sich also der Apostel mit der Tradition der Alten über den kretischen Seher so vertraut zeigt, so ist es meines Erachtens sehr wahrscheinlich, daß ihm auch dessen Dichtungen nicht unbekannt waren. *Sokrates* wenigstens (l. c.) trägt kein Bedenken, dies zu behaupten: πόθεν ὁρμώμενος ἔλεγε· Κρῆτες κτλ., εἰ μὴ τοὺς Ἐπιμενίδου τοῦ Κρητός, ἀνδρὸς τελεστοῦ, ἀνεγνώκει χρησμούς; ähnlich *Hieronymus* in Tit 1,12.

Schließlich sei bemerkt, daß die Frage, wie weit der hl. Pl. in der Profanliteratur bewandert gewesen sei, wohl immer eine offene bleiben wird; denn die hl. Schrift bietet uns zu wenig Anhaltspunkte zur Lösung des Problems und die Tradition läßt uns im Stich. Aber soviel dürfte sich doch aus den vorliegenden Zeilen ergeben, daß es nicht angeht, dem Apostel ohne weiteres jedwede auf eigene Lesung zurückgehende Kenntnis griechischer Geisteswerke abzusprechen.

Innsbruck. Alphons Marth S. J.

Das Wunder Josues. Anlaß zu nachstehenden Erörterungen über das Wunder vom Sonnenstillstande im Buche Josue (10,9—15) bot ein Artikel des englischen Astronomen *E. W. Maunder* in der Zeitschrift The Expositor[2]).

Aus den Umständen der Schlacht bei Gabaon suchte *Maunder* den Nachweis zu erbringen, daß die Bitte Josues nicht eine Bitte um einen Sonnenstillstand habe sein können. Denn die Schlacht bei Gabaon soll noch im Sommer, und zwar höchst wahrscheinlich im Juli, stattgefunden haben. Nach dem biblischen Berichte blieb die Sonne über Gabaon stehen, der Mond über dem Tale Aijalon: dieser Stand von Sonne und Mond sei aber morgens und abends unmöglich gewesen; nur die Mittagszeit könne dem biblischen Berichte und den astronomischen Tatsachen entsprechen. Auch werde gesagt: die Sonne blieb in der Mitte des Himmels stehen. Nun sei es aber undenkbar, daß der israelitische Feldherr mitten im Sommer, in einem

[1]) Vgl. *Maas*, Aratea S. 342 ff.

[2]) X (Oct. 1910) S. 359—372 A misinterpreted Miracle.

subtropischen Lande, auf dem Hochplateau Palästinas, zur heißesten Tageszeit der Sonne befohlen habe: sie möge oben stehen bleiben und seine Krieger erschöpfen. Nein, die Bitte Josues könne nur geheißen haben: die Sonne möge ruhen, ihre Strahlen schließen, so wie ein Mann seine Lippen schließe, schweigen, d. h. aufhören zu scheinen. Darauf seien Wolken gekommen, die sich in einem furchtbaren Hagelwetter gegen die Feinde entladen haben.

Weiter versuchte *Maunder* noch nachzuweisen, daß die hebräischen Zeitwörter דמם und עמד auch bedeuten können: aufhören etwas zu tun.

Seit einigen Jahren sind mehrere Versuche gemacht worden, das im Berichte Josues erwähnte Hagelwetter mit dem Sonnenstillstand in Zusammenhang zu bringen. So meint zB. *Hummelauer*[1]): am Anfang der Schlacht soll ein furchtbares Hagelwetter heraufgezogen sein, das die ganze Umgebung verfinstert habe: darauf soll Josue gebetet haben: die Sonne möge doch stehen bleiben, nicht verschwinden! Von anderen ist behauptet worden: es habe sich ganz gut um eine Sonnenfinsternis oder um eine Sonnenverfinsterung handeln können; denn nicht selten werde bei den Orientalen und Hebräern eine Sonnenverfinsterung unter dem Bilde eines Sonnenstillstandes dargestellt[2]). Andere verzichten darauf, den Zusammenhang zwischen dem Hagelwetter und dem Sonnenstillstande genauer nachzuweisen, meinen jedoch, daß kein genügender Grund vorhanden sei, ein so großes Wunder wie einen Sonnenstillstand anzunehmen, weil der Sieg auf einfachere Weise, und zwar durch das Hagelwetter, gesichert gewesen sei[3]).

Alle diese Versuche jedoch scheiterten am V. 13b, wo ausdrücklich gesagt wird: „und die Sonne stand in der Mitte des Himmels, und eilte nicht unterzugehen fast einen ganzen Tag lang". Über diesen Vers konnten keine Künsteleien hinweghelfen. Nur dann könnte der Schwierigkeit in diesem Verse einigermaßen die Spitze gebrochen werden, wenn der Zusammenhang zwischen Hagelwetter und Sonnenstillstand mit ziemlicher Gewißheit nachgewiesen wäre. Das ist unseres Erachtens nicht der Fall gewesen. Der beste Versuch ist vielleicht der von *Maunder*. Die Prämissen jedoch, aus welchen er ableitet: die Bitte Josues habe nicht eine Bitte um einen Sonnenstillstand sein können, dürften zwar zu ernstem Nachdenken anregen, sind aber nach unserem Dafürhalten

[1]) Commentarius in Josue S. 243.

[2]) ZB. Dr. *Mahler*, Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer, Wien 1887 S. 21.

[3]) *Lesêtre*, Revue pratique d'apologétique, t. IV S. 351.

zu schwach, um eine so wichtige Schlußfolgerung zu sichern. Man könnte sie zurückweisen mit der Bemerkung, daß man die Angaben über den Stand von Sonne und Mond nicht urgieren soll. Wirklich urgiert *Maunder* den Ausdruck: „die Sonne stand über Gabaon" zu stark, wo er behauptet, daß nur morgens, mittags und abends gesagt werden könne von der Sonne, daß sie über einer Örtlichkeit stehe. Auch die Worte: die Sonne stand in der Mitte des Himmels, bedeuten nicht notwendigerweise das Zenith. Umso größere Bedenken werden die Ausführungen *Maunders* erregen, weil seine philologischen Erklärungen über דמם und עמד nicht einwandfrei sind. Mit Recht wird man behaupten, daß עמד nur stillstehen heißt, und daß angesichts der Worte: und sie eilte nicht unterzugehen fast einen ganzen Tag lang, jede andere Bedeutung ausgeschlossen sei.

Wird dann auf diese Weise jeder Möglichkeit, das Hagelwetter mit dem Sonnenstillstand, in Zusammenhang zu bringen nicht der Weg versperrt? Wir meinen nicht. Wenn nun einmal auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht worden ist, so kann man sich kaum dem Eindruck entziehen, daß er wirklich vorliege. Nur soll ein so festes und stichhaltiges Argument dafür gebracht werden, daß, was V. 13b immerhin heißen möge, diese Schwierigkeit die Hauptthese nicht erschüttern könne. Es dürfte vielleicht nicht gelingen, den Vers ganz befriedigend zu erklären; wenn aber einmal der erwähnte Zusammenhang gesichert ist, so hört V. 13b auf, ein unlösbarer Einwand zu sein[1]).

I. a) Wir wollen zunächst den Bericht der Schlacht bei Gabaon in seinem ursprünglichen Wortlaute mitteilen:

9. Josue aber kam unversehens über sie (die vier Amoriterkönige nl.): die ganze Nacht hindurch war er von Galgala heraufgezogen.

10. Und Jahwe brachte sie in Verwirrung vor Israel, und Er brachte ihnen bei Gabaon eine schwere Niederlage bei, und verfolgte sie gegen die Anhöhe von Beth-Horon, und schlug sie bis nach Aseka[2]) und Makkeda[3]).

---

[1]) Nachstehende Interpretation des biblischen Berichtes haben wir 1912 zum ersten Male in einer niederländischen Broschüre vorgetragen. Prof. *van Hoonacker* von Löwen hat sie in einem Artikel der Zeitschrift Ons Geloof (Januar 1913) angenommen, sie aber in der Erklärung des Verses 13b korrigieren' wollen. In Theologie und Glaube (1913, 6. H.) hat er seine Meinung etwas eingehender wiederholt.

[2]) Ungefähr 20—25 km südlich von Beth-Horon.

[3]) Makkeda ist noch nicht identifiziert worden. Nach *Eus.-Hier.*;

11. Als sie nun auf der Flucht vor Israel auf dem Abhang von Beth-Horon waren, da schleuderte Jahwe große Steine vom Himmel auf sie herab bis nach Aseka, so daß sie umkamen: derer, die durch die Hagelsteine umkamen, waren mehr als derer, die die Israeliten mit dem Schwerte umgebracht hatten.

12. Damals sprach Josue zu Jahwe, an dem Tag da Jahwe die Amoriter preisgab, und sagte in Gegenwart Israels:

Sonne, ruhe über Gabaon
Und, Mond, über dem Tale Aijalon.

13a. Und die Sonne ruhte und der Mond stand still, bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden. Ist das nicht geschrieben im Buche Jaschas?

13b. Die Sonne stand still mitten am Himmel, und sie eilte nicht unterzugehen einen vollen Tag lang.

14. Weder vorher noch nachher war ein Tag wie dieser, an dem Jahwe auf die Stimme eines Menschen gehört hätte: denn Jahwe stritt für Israel.

15. Und Josue kehrte mit ganz Israel in das Lager nach Galgala zurück.

b) Wie ersichtlich, zerfällt der ganze Bericht in zwei Teile: er enthält zunächst eine Schilderung der ganzen Schlacht (V. 9—11) mit den Worten des Hagiographen; dann ein poetisches Zitat (V. 12—13a).

Es dürfte für unsern Zweck überflüssig sein näher bestimmen zu wollen, wie weit sich dieses Zitat erstreckt: ob vielleicht V. 12 bis 15 im Ganzen nicht von einer andern Quelle herrühren, oder aber bloß V. 12, so daß mit V. 13a der Hagiograph selber seine Erzählung wieder aufnimmt und das poetische Zitat erklärt. Aus den nachstehenden Erörterungen wird sich von selbst ergeben, daß der hier vorgelegte Erklärungsversuch vom Aufbau der V. 12 bis 15 unabhängig ist.

Wir glauben das Recht zu haben, die Verse im poetischen Zitat, wo der Sonnenstillstand berichtet wird, vorläufig außer acht zu lassen: es scheint ein so großes Wunder zu enthalten, daß wir uns fragen müssen: „Haben wir richtig verstanden? Gibt es denn keine Stelle im Berichte, die uns über den wahren Sinn des Liedes klaren Aufschluß geben kann?“

Onom. (ed. *Klostermann* 126—127) wäre der Ort *in octavo miliario Eleutheropoleos contra solis ortum* gelegen gewesen.

II. a) Es muß zunächst auffallen, daß im allgemeinen Berichte (V. 9—11), wo doch der Verlauf der Schlacht bis Aseka und Makkeda in großen Zügen geschildert wird, nirgends auch nur die geringste Spur von einem Sonnenwunder zu entdecken ist. Nun konnte ein so wichtiges Ereignis wie ein Sonnenstillstand doch nicht ohne Einfluß auf den weiteren Verlauf des Tages geblieben sein; in einer allgemeinen objektiven Erzählung der Schlacht hätte es also wenigstens irgendwie durchschimmern müssen. Man wende aber nicht ein: der Sonnenstillstand sei erst nachher, also in Aseka oder Makkeda geschehen. Denn V. 12 ist offenbar nicht eine Fortsetzung des Berichtes, sondern leitet eine Episode aus der Schlacht ein. „Damals" (V. 12) heißt nicht: „Nachher", sondern: „an dem Tage"; die nächsten Worte: „da Jahwe die Amoriter den Israeliten preisgab", werden freilich von mehreren Exegeten als eine Interpolation betrachtet, sie sind indes doch ein Beweis dafür, daß dies die natürliche Auffassung ist. Und warum hätte Josue noch um Tagesverlängerung gebeten in Aseka oder Makkeda da doch das ganze feindliche Heer schon vernichtet worden war? Übrigens, wer V. 10—11 liest, kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß mit der Erwähnung der Endorte des Verfolgungsmarsches der allgemeine Bericht der Schlacht abgeschlossen ist. Somit ist der Sonnenstillstand nach dem Hagelwetter kaum möglich gewesen, ebenso unwahrscheinlich hat er vor dem Sturme stattfinden können. Eine Bitte um Verlängerung des Tageslichtes hat erst abends einen Sinn[1]). Warum einerseits die Abenddämmerung verlängern und sie anderseits wieder durch dichte Hagelwolken verfinstern? In dem Falle hätte eine Erwähnung vom Sonnenstillstand im allgemeinen Berichte noch viel weniger fehlen können.

Diese Erwägungen können wenigstens Bedenken gegen einen Sonnenstillstand anregen; so lange man diesen vom Wunder des Hagelwetters trennt, ist es kaum möglich einzusehen, wie man sich den Zusammenhang zwischen beiden vorstellen soll. Auffallend ist es auch, daß im allgemeinen Berichte der Sieg einem wunderbaren Hagelwetter, in der poetischen Episode einem wunderbaren Sonnenstillstand zugeschrieben wird: wären nicht beide Wunder vielleicht zwei verschiedene Darstellungen eines und desselben Ereignisses?

b) Die Schlußbemerkung des Hagiographen (V. 15) führt uns zu derselben Frage: „Nie war ein Tag, weder vorher noch nach-

[1]) Wie später gezeigt wird, ist aber der Stand von Sonne und Mond im Augenblicke der Bitte abends unmöglich.

her, wie dieser Tag: Jahwe hörte auf die Stimme eines Menschen; denn Jahwe stritt für Israel". Zweifelsohne wird hier auf die Bitte Josues angespielt. Und als Erhörung derselben wird erwähnt: Jahwe stritt für Israel.

Nun ist freilich dieser Vers immer so aufgefaßt worden, als ob Jahwe für Israel gestritten hätte durch den Sonnenstillstand. Indes haben mehrere Exegeten schon die Bemerkung gemacht: daß ein Sonnenstillstand kaum als ein Teilnehmen Jahwes am Kampfe, ein Streiten Jahwes, betrachtet werden könne: Serenam solis lucem minus apte accensebis armis quibus Jahwe dimicet, sagt *Hummelauer*[1]).

Dürfte das Hagelwetter nicht als der Kampf Jahwes aufzufassen sein? „Grandine utique pugnavit Jahwe pro suis, uti alias etiam fulgoribus, turbine et procella", bemerkt *Hummelauer*[2]). Diese Auffassung macht das Bild vom Streiten Jahwes zunächst viel anschaulicher. Und wir begreifen sogleich, warum im allgemeinen Berichte (V. 11—12) das Hagelwetter als ein Eingreifen Jahwes in den Kampf beschrieben wird: das Subjekt der ganzen Erzählung ist Jahwe[3]), nicht Josue; Jahwe ist es, der den Amoritern eine große Niederlage bei Gabaon beibrachte; Jahwe, der sie auf dem Wege nach der Anhöhe von Beth-Horon verfolgte; Jahwe, der wie ein gewaltiger Krieger an der Spitze seines Heeres durch das Land schritt von Beth-Horon bis Aseka; Jahwe, der die furchtbaren Hagelsteine, wie ein Krieger seine Pfeile, gegen die Feinde vom Himmel herabschleuderte und auf diese Weise mehr Amoriter erschlug als die Söhne Israels zusammen. Das ist das Erstaunliche an jenem Tage gewesen: dieses fast handgreifliche Teilnehmen Jahwes am Kampfe ist es, welches die Gemüter der Israeliten so gewaltig erschüttert hatte: Jahwe hat wirklich für Israel gestritten. Somit ist die Bitte Josues durch das Hagelwetter erhört worden. Sie muß also in engster Kausalverbindung mit ihm stehen[4]).

---

[1]) In Josue S. 246.

[2]) Ebenda.

[3]) In einigen Übersetzungen wird Jahwe in Josue umgeändert: im Hebräischen bleibt Jahwe das Subjekt der ganzen Erzählung; so auch in der Septuaginta.

[4]) Der Zusammenhang des ganzen Berichtes wäre demnach folgender: Mit V. 11 ist die Erzählung von der Schlacht beendet. V. 12 und 13 enthalten eine Episode aus der Schlacht; sie erzählen nämlich, mit andern Worten, das Hagelwetter von V. 11. V. 14 schließt beide Berichte ab.

c) Noch deutlicher sagt uns dasselbe *Jesus Sirach* im Buche Ecclesiasticus 46,4—5 (Vulg. 5—6). Dort heißt es in der Lobrede über Josue:

4. Stand nicht die Sonne durch seine Hand, so daß ein Tag wurde wie zwei?
5. Denn er rief zu Gott, dem Allerhöchsten, als ihm Not war, die Feinde rings herum[1]).
   Und Gott, der Allerhöchste, erhörte ihn durch Hagelsteine.

V. 4 wollen wir auch wieder vorläufig außer Betrachtung lassen. V. 5 jedoch wird mit ebenso vielen Worten klar und deutlich gesagt: daß Josues Bitte erhört wurde durch ein Hagelwetter. Also muß der Inhalt dieser Bitte in engster Kausalverbindung mit dem Hagelwetter stehen! Denn, wenn Josue um einen Sonnenstillstand gebeten hätte, so hätte auch *Jesus Sirach* als Erhörung dieser Bitte nicht ein Hagelwetter erwähnen können.

Lehrreich in dieser Beziehung sind die Versuche einiger Exegeten, die vermeintlichen Widersprüche zwischen *Jesus Sirach* und dem Hagiographen des Buches Josue auszugleichen. Denn offenbar kennt *Jesus Sirach* als Folge der Bitte nur das Hagelwetter. So lange man nicht eingesehen hat, daß Josue 10,14 und Eccli 46,5 Parallelstellen sind, ist immer die Schwierigkeit gewesen: wie konnte *Jesus Sirach* ein Hagelwetter als Erfüllung der Bitte Josues hinstellen? Nun, sagt zB. *Hummelauer*, werden wir also eine zweifache Bitte Josues annehmen, die erste, welche allein vom Eccli erwähnt wird, um ein Hagelwetter? die zweite, nachdem das Hagelwetter große Finsternis verursacht hatte, um Verlängerung des Lichtes? Er fühlt aber selber sofort, daß so etwas nicht angehe. Und er fügt hinzu: Oder werden wir annehmen, daß Josue nur im allgemeinen um Hilfe gebeten (so daß diese Bitte durch ein Hagelwetter erhört werden konnte), daß aber der Dichter des Siegesliedes diese allgemeine Bitte um Hilfe in einen Befehl an die Sonne umgewandelt habe? Diese zweite Hypothese wird auch wieder sogleich zurückgewiesen; und so schließt *Hummelauer* mit der sehr einfachen Behauptung: „Accuratior factorum notitia non est petenda ex Eccli 46 prae Josue"[2]).

Die naheliegende und einfache Lösung ist, daß Eccli 46,5 und Jos 10,14 eigentlich genau dasselbe enthalten: sowohl der

[1]) So nach *N. Peters* Leben Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus, S. 123. Vgl. Eccli 46,16.

[2]) In Josue S. 247.

Hagiograph des Buches Josue als *Jesus Sirach* kennen als Erhörung der Bitte Josues nur das Hagelwetter.

Diese Stellen (Jo 10,14 und Eccli 46,5) scheinen uns das Argument zu bieten, welches den Zusammenhang zwischen Hagelwetter und Sonnenstillstand beweisen soll. Daß Jahwe für Israel gekämpft hat durch das Hagelwetter, und nicht durch einen Sonnenstillstand, dürfte sofort einleuchten, wenn man einmal auf die Schilderung des Hagelwetters als eines Kampfes Jahwes aufmerksam geworden ist; der Parallelismus mit Eccli 46,5 kann diesen Eindruck nur stärken und festigen. Wir müssen demnach das poetische Zitat im Sinne des gewonnenen Resultates zu erklären suchen: wie kann das Lied, das doch scheinbar einen Sonnenstillstand enthält, mit einem Hagelwetter in Verbindung gebracht werden?

III. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, wenn die Bitte geheißen hat, nicht: Sonne, bleibe dort oben stehen, sondern: Sonne, verschwinde hinter Wolken. Auf Josues Befehl wären dann Wolken gekommen, die sich in ein gewaltiges Hagelwetter gegen die Feinde entladen haben, so daß das Hagelwetter als die natürliche Folge der Bitte betrachtet werden mußte. Kann nun der hebräische Ausdruck in Josues Bitte das heißen?

a) Das Zeitwort der Bitte: דמם bedeutet wörtlich: verstummen, schweigen, die Lippen schließen, still sein, sich still halten. Schon *Aquilas* übersetzt σιώπα, *Symmachus* ἡσυχασάτω. Es hat auch, aber selten, die Bedeutung: aufhören etwas zu tun. Wir könnten also übersetzen:

Sonne, schweige (sei still) über Gabaon,
Und, Mond, über dem Tale Aijalon.

Das würde viel mehr der Auffassung entsprechen, daß die Sonne sich hinter Wolken verstecken soll, als daß sie aufhöre, weiterzugehen. Aber im parallelen Verse 13 kommt das Verbum עמד vor:

Und die Sonne schwieg und der Mond stand still.
Und die Sonne stand still mitten am Himmel.

Nun heißt עמד für gewöhnlich bloß: still stehen, nicht weitergehen. Ein paar Mal hat es die Bedeutung aufhören etwas zu tun[1]). Um unsere Beweisführung desto stichhaltiger zu gestalten, wollen wir jedoch von dieser Bedeutung absehen. Wir könnten auch behaupten: עמד wird parallel gebraucht mit דמם; nun heißt aber דמם für gewöhnlich: schweigen.

---

[1]) 4 Kön 13,18 Gen 29,35; 30,9. Jedoch nicht ohne die Praposition מן und einen Infinitiv.

sich still halten; also auch עמד. Aber weil man dieses Argument vielleicht retorquieren könnte, wollen wir auch davon Abstand nehmen. Wir gehen also von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte aus: still stehen und fragen uns nunmehr, wie dieses stillstehen zu erklären ist.

In einer Stelle aus dem Propheten *Habakuk* kommt gleichfalls das Wort עמד mit Sonne und Mond zur Verwendung. In seinem bekannten Gebete beschreibt der Prophet eine Erscheinung Jahwes in einem Sturme:

Die Sonne,
Der Mond stehen in ihrer Wohnung,
Vor dem Leuchten deiner Pfeile vergehen sie,
Vor dem Glanz deines blitzenden Speeres;
In Grimm durchschreitest du das Land,
In Zorn zerdrischest du die Heiden[1]).

Es ist hier die Rede von einem von Donner und Blitz begleiteten Sturme. Daß hier עמד nicht heißen kann: oben am Himmel weiter scheinen, ist somit selbstverständlich. Die Wolken sind gleichsam das Zelt, die Wohnung von Sonne und Mond. Weil sie nicht mehr sichtbar sind, weil ihre Bewegung aufgehört hat, so stehen Sonne und Mond in ihrer Wohnung[2]), so ruhen sie aus. עמד ist somit ein bildlicher Ausdruck für das Verschwinden von Sonne und Mond. Noch klarer wird diese Bedeutung, wenn wir den parallelen Vers (der jedoch nicht sicher erhalten ist) vor dem Leuchten deiner Pfeile vergehen sie, in Betracht ziehen: weil die Pfeile Jahwes, die Blitze, Licht geben, so verschwindet das Licht von Sonne und Mond: sie stehen still, ruhen aus, weil sie hinter Wolken, in ihrer Wohnung, versteckt bleiben.

Wir dürfen hier noch hinweisen auf den Zusammenhang, den mehrere Exegeten zwischen Habakuk und dem Berichte Josues vermutet haben[3]). Freilich ist dieser Zusammenhang von späteren Exegeten geleugnet worden, jedoch hauptsächlich deswegen, weil Habakuk ganz anders vom Stehen der Sonne zu sprechen scheint als Josue. Nun vergleiche man die hier vorgetragene Erklärung vom Berichte Josues mit der Schilderung *Ha-*

---

[1]) Hab 3,11—12.

[2]) Daß die „Wohnung" nicht der Horizont ist, sodaß Sonne und Mond unter dem Horizonte stehen, geht daraus hervor, daß beide Gestirne erwähnt werden und für den Israeliten der Mond das Gestirn der Nacht ist.

[3]) Cf. *Knabenbauer* i. h. l.

bakuks: die einzelnen Züge in der Theophanie des Propheten scheinen wohl dem Buche Josues entnommen zu sein: Sonne und Mond stehen still, weil ein furchtbares Hagelwetter wütet; Jahwe schreitet durch das Land und schleudert seine Pfeile auf die Feinde vom Himmel herab; im Zorne zerdrischt er die Heiden. Ist dieser Zusammenhang sicher, so steht nicht nur die Bedeutung עמד = stillstehen (im Scheinen) fest (was für unsern Zweck hier die Hauptsache ist), sondern so hat auch der Prophet dasselbe Zeitwort gebraucht mit direkter Anlehnung an Josue.

Es ist übrigens bekannt, daß in babylonischen Urkunden eine Sonnenverfinsterung, und zwar sowohl eine astronomische als auch eine meteorologische oder atmosphärische, als ein „Ruhen" (*nahu*) der Sonne bezeichnet worden ist[1]). Wenn die Sonne nämlich hinter Wolken verschwand und zu scheinen aufhörte, so daß ihre Bewegung nicht mehr sichtbar war, so ruhte sie, stand sie für den Orientalen still[2]).

Wir werden demnach das Stillstehen der Sonne in der Bitte Josues nicht von einem Stillstehen in der Bewegung, sondern von einem Stillstehen im Scheinen aufzufassen haben. Der Sinn der Bitte Josues wäre somit: die Sonne möge schweigen, still stehen, ruhen, d. h. verschwinden, sich verfinstern.

IV. Fragen wir uns nun weiter, warum Josue um eine Sonnenverfinsterung gebeten habe?

Der biblische Bericht enthält Andeutungen genug, um auch auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu ermöglichen.

a) Die Schlacht bei Gabaon hat allem Anscheine nach im

---

[1]) *F. X. Kugler S. J.,* Astronomische und meteorologische Finsternisse in Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1902 LVI, S. 60—70.

[2]) Prof. *van Hoonacker* (Theol. u. Glaube aaO. S. 458) meint sogar, es sei nicht unmöglich, daß „unter dem Einflusse des ויעמד (13b) der Text in 13a eine Änderung erfahren hat und daß anstatt וירח עמד עד ursprünglich stand: וירח עם עד = der Mond bedeckte sich bis . . . עם wäre die intransitive Form von עמם (cf. Ezech. 28,3?), welches dem arab. *Gamma*, bedecken, entspricht: dieses wird zumal im Passiv vom Himmel gebraucht und im besondern vom Mond, da er sich mit Wolken umhüllt". Dagegen ist einzuwenden, daß 13b doch עמד steht, und die vorgeschlagene Textänderung der Schwierigkeit in V. 13b doch nicht ausweicht. Allerdings wäre diese Schwierigkeit bedeutend geringer, weil mit der vorgeschlagenen Textänderung unsere Interpretation unerschütterlich feststünde.

Sommer stattgefunden. Zur Zeit der großen Ernte[1]), d. h. zur Zeit der großen Flut, im April, waren die Israeliten über den Jordan gezogen. Am fünften Tage nach ihrem Durchzug wurde die während der Reise unterlassene Beschneidung nachgetragen und das Pascha in Galgala gefeiert[2]). Ungesäumt schritt sodann Josue an die Eroberung des Landes. Zuerst wurde Jericho zerstört, wonach er auf des Herrn Befehl gegen die Stadt Haï zog. Nachdem so Israel in Kanaan festen Fuß gefaßt, wurde dem Auftrage Moses' entsprechend das Gesetz feierlich erneuert[3]); das dürfte wohl das erste Pfingstfest im heiligen Lande gewesen sein[4]).

Das unaufhaltsame Vordringen der Israeliten bewog die Könige Kanaans, sich zu gemeinsamem Widerstande zu verbünden. Die nächst bedrohte Stadt, Gabaon, suchte sich durch eine List zu retten und bat Josue um Aufnahme in ein Bündnis. Nun rückten die verbündeten Könige gegen Gabaon an.

Es ist höchst unwahrscheinlich, daß es zwischen den Nachbarkönigen lange diplomatische Verhandlungen gebraucht hat[5]), bis sie sich zum Widerstande geeinigt hätten; noch unwahrscheinlicher, daß Josue Monate lang ruhig zugeschaut habe, bis die Könige ihr Heer zusammengebracht hätten. Sowohl für die Könige wie für Josue war schleuniges Handeln geboten. Wie ersichtlich, konnten seit der Eroberung von Haï nicht mehrere Wochen verflossen sein: die Schlacht bei Gabaon hat also noch im Sommer stattgefunden, und zwar höchst wahrscheinlich im Juli[6]).

b) Im Siegesliede selber sind weiter zwei Umstände enthalten, aus welchen wir schließen können, zu welcher Tageszeit ungefähr Josues Bitte gesprochen worden ist. Die Sonne stand nämlich in der Mitte des Himmels, d. h. wenn wir die Worte in ihrem natürlichen Sinne auffassen, im Zenith.

---

[1]) Jos 3,15; vgl. *Selbst,* Handbuch zur biblischen Geschichte[7]. Freiburg 1910. S. 586.

[2]) Jo 5

[3]) Jo 8,30—35.

[4]) Einige Exegeten sind zwar der Meinung, daß die hier erwähnte Bundeserneuerung zu der am Schlusse erwähnten Bundeserneuerung gehöre. Wie dem immer sein mag, es ist von geringer Bedeutung für unsere Berechnung.

[5]) Das behauptet *Hummelauer*, um die Schlacht erst im Februar des folgenden Jahres ansetzen zu können (In Josue S. 230).

[6]) *Maunder* hat berechnet, die Schlacht habe stattgefunden am 21. Juli. Die Sonne war um 5 Uhr aufgegangen; der Mond um 1 Uhr in der Nacht, er sollte gegen $^1/_2$1 untergehen.

Aber auch die Worte: die Sonne soll stillstehen über Gabaon, deuten darauf hin, daß die Bitte ungefähr mittags stattfand. Denn der Kampf wütete rings um Gabaon, so daß die Krieger die Sonne über sich hatten, ebenfalls im Zenith. Diese zwei konvergenten Ausdrücke machen es somit höchst wahrscheinlich, daß Josue seine Bitte ungefähr mittags gesprochen haben muß[1]).

c) Es sei uns hier gestattet, kurz darauf hinzuweisen, wie die im Liede erwähnten Umstände in der Voraussetzung einer Tagesverlängerung unmöglich befriedigend erklärt werden können. Denn eine Bitte um Tagesverlängerung ist erst abends begreiflich. Wenn abends die Sonne über Gabaon stand, so wären die Israeliten noch um einen Horizont östlich von Gabaon gewesen, so daß sie abends nicht einmal die Stadt erreicht hätten[2]). Weiter können Sonne und Mond nur bei Neumond, also zu einer Zeit, wo der Mond unsichtbar ist, zusammen im Westen stehen. Auf jeden Fall müßten Sonne und Mond am selben Horizont erscheinen, und der Mond nicht um einen Horizont weiter westlich. Der Mond aber stand im Augenblicke der Bitte über Aijalon, also um einen Horizont weiter westlich von Gabaon.

Die Bitte geschah somit im Sommer, in einem subtropischen Lande, zur heißesten Jahreszeit. Es war ungefähr Mittag, sagen wir zwischen 10—12 Uhr. Wenn Josue nun, wie gezeigt, gebeten hat, es möge die Sonne hinter Wolken verschwinden, so ist der Grund für diese Bitte einleuchtend: die Israeliten waren erschöpft vom nächtlichen Marsch und vom wütenden Kampfe: die Last der Hitze drückte sie. Da bat Josue: Jahwe möge Kühlung und Erquickung bringen[3]).

Nun kann man aber nicht mehr einwenden: man soll doch diese Umstände nicht urgieren! Dieser Einwand kann nur dem gelten, der erst aus diesen Umständen den Zusammenhang zwischen

[1]) Doch steht nichts im Wege, daß wir diese Angaben etwas freier auffassen. Wir meinen, daß, wenn die Bitte gegen 10 Uhr geschah, man den im Liede erwähnten Umständen noch gerecht wird.

[2]) Stand von Sonne und Mond abends:

O Sonne
o Mond
Gabaon Josue
Aijalon △ △ Galgala
————————————————→

[3]) *Van Hoonacker* weist hin auf Eccli 46,5: da er bedrängt war und erklärt diese Bedrängnis vom Sonnenbrande. Diese Erklärung ist jedoch unsicher.

Hagelwetter und Sonnenstillstand beweisen wollte. Wenn aber dieser Zusammenhang schon feststeht, so dürfen wir darauf hinweisen, wie alle im Liede erwähnten Umstände sich wie von selbst diesem Zusammenhang anpassen, ja erst so ihre ganz natürliche Deutung erhalten. Sie können jetzt zur Erhärtung und Bekräftigung des Hauptargumentes verwendet werden.

Und so liegt uns der ganze Bericht deutlich vor: gegen 10—11 Uhr ist die Hitze unerträglich geworden. Da schaut Josue zum Himmel empor: über sich sieht er die brennende Sonne; er erforscht den weiten Horizont: nirgends eine Verheißung von Frische und Erquickung. Im Westen, wo die Amoriter stehen, geht der Halbmond langsam in einem wolkenlosen Himmel unter. Da ruft Josue zu Jahwe in der Not: der Mond soll verstummen, stehen bleiben, verschwinden, noch ehe er untergeht; die Sonne möge ihre Strahlen schließen, sich mit Wolken umhüllen. So erklärt sich auch, warum der Mond erwähnt wird: nicht nur des Parallelismus wegen, sondern auch darum, weil Josue im Augenblicke der Bitte beide Gestirne erblickt: überall glühende Hitze, nicht einmal im Westen ein Wölklein! Die Erwähnung des Mondes erhöht die Größe des Wunders und ruft eine lebendige Vorstellung der drückenden Notlage wach.

Nun steigen die Wolken im Westen auf; der Mond verschwindet, die Sonne steht still. Neuer Mut erfaßt die erschöpften Söhne Israels; die Feinde werden mit Schrecken geschlagen und ergreifen die Flucht. Auf dem Hohlweg abwärts von Beth-Horon entladen sich die Wolken. Jahwe schleudert seine Hagelsteine gegen die Feinde herab, von Beth-Horon bis Aseka, vielleicht 5—7 Stunden. In Aseka war der Sieg vollendet, die Vernichtung der Amoriter vollzogen. Das war der gewaltige Kampf Jahwes.

Es dürfte wohl überflüssig sein, eigens zu beweisen, daß durch unsere Erklärung dem Wunder nicht der geringste Eintrag getan wird. Dieses plötzliche Hagelwetter, mitten im Sommer, in einem Lande, wo es vom Mai bis September nie regnet, ist an und für sich schon ein großes Wunder[1]). Was aber die Israeliten ganz besonders getroffen, ist das unmittelbare Eingreifen Jahwes in den gewaltigen Kampf gewesen: die Hagelsteine, welche allein die Amoriter trafen und ihrer mehr erschlugen als die Schwerter der Israeliten zusammen, waren für die Kinder Israels, die eigenen Waffen, die Pfeile, die Speere Jahwes selber: sie hatten an jenem merkwürdigen Tag Jahwe an der Spitze ihres Heeres gesehen!

---

[1]) Vgl. 1 Sam 7,10 und 12,16—18, wo berichtet wird von einem Gewitter, das Gott schickte zur Zeit der Weizenernte.

V. Es erübrigt uns nunmehr, V. 13b und Eccli 46,4 (5) im Sinne der hier vorgetragenen Auffassung vom Sonnenwunder zu erklären. Es heißt dort:

Die Sonne stand also mitten am Himmel
und es drängte sie nicht unterzugehen einen vollständigen Tag.

Und Eccli 46,4:

so daß ein Tag war wie zwei.

Wir geben willig zu, daß dieser Vers 13b eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit gegen die hier vorgetragene Interpretation enthält. Doch meinen wir, daß diese Schwierigkeit das Hauptresultat nicht mehr ins Wanken bringen kann. Dieses stützt sich auf die Erklärung des Hagiographen und des *Jesus Sirach* sowie auch des Propheten *Habakuk*. Bis jetzt ist es uns gelungen, die Worte des Siegesliedes im Sinne dieser Auffassung zu deuten; es hat sich so weit herausgestellt, daß alle im allgemeinen Berichte und in der Episode erwähnten Einzelheiten unsere Interpretation geradezu voraussetzen. Es geht nicht mehr an, die Schwierigkeit aus V. 13b gegen uns so zu urgieren, daß man meinen möchte, man hätte gar nichts erreicht, bis auch dieser Vers klipp und klar gelöst sei[1]).

a) Oben ist schon gezeigt worden, daß die Israeliten eine Sonnenverfinsterung als ein Stillstehen der Sonne betrachtet haben. Das dürfte nur ein Bild, eine Metapher gewesen sein. Für diejenigen jedoch, welche zum ersten Male von der Sonne, als sie hinter Wolken verschwand und ihre Bewegung unsichtbar wurde, gesagt haben: sie stehe still, war das nicht eine bloße Redefigur: das Wort drückte für sie die vermeintliche Wirklichkeit aus. Freilich konnte diese Auffassung nicht lange dauern, weil die tägliche Erfahrung sie eines besseren belehren mußte. Immerhin dürfte das Bild auch später noch auf die Anschauungen nachwirken und die ganze Ausdrucksweise beeinflussen. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn im poetischen Zitate das Hagelwetter ganz vom Standpunkte eines Stillstehens der Sonne beschrieben wird. Für den Orientalen stand die Sonne, wenn sie sich verfinsterte, still, und zwar in der Bewegung; gemeint aber war, daß sie ruhte, nicht mehr schien.

---

[1]) Das tut Prof. *van Hoonacker* in Ons Geloof aaO. und in Theologie und Glaube aaO. Jedoch im Lichte der von uns vorgetragenen Prämissen kann dieser Vers, zumal wenn man, wie Prof. v. H. diese Prämissen annimmt, nicht mehr jene überwiegende Bedeutung haben.

In eine zweifache Richtung hin können wir demnach eine Erklärung von 13b suchen. Wir könnten zuerst annehmen, die Israeliten hätten ihr Bild vom Stehen der Sonne noch ganz nüchtern aufgefaßt und hätten in der Tat gemeint, die Sonne sei wirklich am Himmel stehen geblieben[1]. So müßten wir jedoch behaupten, daß die Finsternis viel länger gedauert habe als das Hagelwetter: nicht nur 5—6 Stunden, von Beth-Horon bis Aseka nämlich, sondern auch noch die ganze Nacht, den ganzen folgenden Vormittag bis zur Zeit, wo die Wolken am vorigen Tage aufgekommen wären, so daß, wo die Wolken verschwanden, die Sonne am selben Platze, mitten am Himmel, erschienen sei, wo sie am Tage vorher stehen geblieben wäre.

Indes kommt mir diese Erklärung als sehr unwahrscheinlich vor. Ich glaube kaum, daß die Israeliten sich das Stillstehen der Sonne noch so kindlich gedacht haben. Undenkbar ist es weiter, daß sie nicht zwischen der Finsternis der Nacht und der Finsternis des Gewitters haben unterscheiden können. Ohne neues Wunder konnten die Wolken nach dem Hagelwetter unmöglich noch eine Nacht und einen Vormittag die Sonne verdeckt haben: es war ja in einem subtropischen Lande, im Sommer. Wozu dieses neue Wunder! Zu Aseka war der Sieg vollendet. Auf den weiteren Verlauf der Ereignisse hatte die Finsternis keinen Einfluß mehr. Es wäre auf jeden Fall ein Umstand von sehr geringfügiger Bedeutung gewesen[2]. Dieser geringfügige Umstand wäre jedoch das Thema des Siegesliedes oder, wie *Van Hoonacker* meint[3], einer volkstümlichen Überlieferung. Nun pflegt ein Siegeslied oder die Überlieferung eine so winzige Kleinigkeit, wie daß es eine Nacht und einen Vormittag noch finster geblieben war, nicht so nachdrücklich zu betonen. Das Hauptereignis, hier das Hagelwetter, mußte darin zum Ausdruck kommen.

Ohne jedoch die ganze Erklärung zurückzuweisen, könnte man sie einigermaßen korrigieren. Der größere Teil der eben erhobenen Einwände fällt, wenn man annimmt, daß auch das Hagelwetter, und somit auch die Verfolgung, bis zum folgenden Tage gedauert habe. Immerhin macht der Bericht von der Verfolgung bis Aseka, wo das Hagelwetter aufhörte, den Eindruck, daß die Amoriter, ohne weiteren Widerstand zu leisten, eilends geflohen sind. Ist aber

---

[1]) Diese Erklärung bringt Prof. *van Hoonacker* im obengenannten Artikel (Ons Geloof 1913) und in Theologie und Glaube 1913 S. 460—461.

[2]) Das gibt Prof. *van Hoonacker* selber zu in Ons Geloof.

[3]) Theologie und Glaube aaO.



der Rückzug nicht eine eigentliche Flucht gewesen? Das dürfte wohl weniger wahrscheinlich sein.

b) Doch wird eine Erklärung, welche jenem Eindrucke gerecht wird und den Wortlaut des Verses 13b nicht vergewaltigt. willkommen sein. Deswegen möge hier noch ein zweiter Versuch erwähnt werden.

Nehmen wir an, die Israeliten hätten ihr Bild vom Stehen der Sonne nicht mehr so ganz kindlich aufgefaßt; denken wir uns nun in die Stimmung der siegenden Krieger am Ende jenes glorreichen Tages zurück. Die ganze Nacht hatten sie einen schweren Eilmarsch (40—45 km) zurückgelegt; den ganzen Vormittag einen heißen Kampf geliefert. Dann sind auf Josues Bitte die Hagelwolken gekommen. Hier ist nun gleichsam ein Wendepunkt im Tage eingetreten. In der Hitze der Verfolgung, im Sturme des Hagelwetters, in der dicken Finsternis, gleichsam in fortwährender Abenddämmerung, ohne das natürliche Mittel der Zeitmessung, die Sonne, ist den Israeliten der Begriff der Dauer abhanden gekommen. Das Hagelwetter hat so gewaltig gewütet, hat die Feinde so unaufhörlich fortgedrängt und so gänzlich vernichtet, daß es ohne Ende zu sein schien. Als nun abends die Sonne wieder erschien (gegen 4—5 Uhr) und die erschöpften Krieger auf die geleistete Tagesarbeit zurückblickten, konnten sie dann nicht, durchaus psychologisch, gestaunt haben über die unerhörte Dauer dieses Tages und gerufen: Wie lang ein Tag ist das gewesen! Und wenn nun ein Sänger unter ihnen zur Harfe gegriffen hat, wird diese subjektive Stimmung nicht auch, wie das in Naturpoesie so oft der Fall ist, sogar objektiv zum Ausdruck kommen?

Was den Dichter des Siegesliedes gänzlich beherrscht, ist die völlige, unaufhörliche Vernichtung der Feinde gewesen. Ein erstes Mal hören wir das:

Und die Sonne stand,
Bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden.

In einem zweiten Verse wird derselbe Gedanke wiederholt:

Die Sonne stand in der Mitte des Himmels
Und eilte nicht unterzugehen einen vollen Tag lang.

Die Rache an den Feinden war nämlich so vollständig, daß die Verfolgung wie ein zweiter Tag gewesen war. Machen diese Worte wirklich nicht den Eindruck, daß die Sonne an jenem Nachmittag so langsam unterging, daß die Zeit von 10 oder 12 Uhr bis 4 oder 5 Uhr fast wie ein ganzer Tag, ein neuer Tag, gewesen ist? So konnten die Israeliten, beim Anblick der unaufhörlich vollzogenen Rache, in der Siegesstimmung urteilen.

Wenn wir nun die in der hebräischen Poesie so beliebte Figur des Gedankenparallelismus in Betracht ziehen, so wird uns dies noch deutlicher. Die allgemeine Behauptung:

die Sone stand in der Mitte des Himmels

wird dahin gedeutet, nicht daß sie nicht weiter gegangen wäre, sondern:

sie eilte nicht unterzugehen fast einen vollen Tag lang.

Im Anschluß an das gewählte Bild vom Stehen der Sonne, das jetzt noch die Vorstellungsweise beeinflußt, zum Ausdruck des zur gänzlichen Vernichtung notwendigen Zeitraums, ist die Sonne an jenem Tag viel langsamer als gewöhnlich untergegangen.

Gegen diese Erklärung erhebt *van Hoonacker* nur den einen Einwand: „Die Wahrheit ist, daß unter den angenommenen Umständen die Israeliten, oder gewisse von ihnen, sich in einem gegebenen Augenblicke in Bezug auf die Tageszeit getäuscht haben könnten; daß aber dieser Irrtum sich von selbst, ohne allzu langen Verzug, berichtigt hätte“[1]). Ganz richtig. Aber gerade dieser Augenblick der siegreichen Stimmung am Ende des Tages hat für den Sänger des Siegesliedes, der zu den „gewissen von ihnen“ wohl gehört hat, genügt zur objektiven Darstellung der subjektiv-psychologischen „Täuschung“. Wir sind uns indessen wohl bewußt, daß ähnliche Erklärungsversuche des V. 13b schon oft gemacht und zurückgewiesen worden sind. Mit Recht: so lange der Zusammenhang zwischen Hagelwetter und Sonnenstillstand nichts mehr als ein bloßes Vermuten ohne stichhaltigen Beweis gewesen ist, konnte die Hypothese vor der ausdrücklichen Erklärung von V. 13b nicht Stand halten. Wenn aber einmal dieser Zusammenhang, wie wir meinen, mit ziemlicher Gewißheit nachgewiesen ist, so muß V. 13b sich dieser Erklärung anpassen; so dürfen wir mit vollem Rechte das poetische Gepräge der ganzen Darstellung betonen und verlangen, daß zur Würdigung der hier vorgetragenen Interpretation mit dem poetischen Gepräge des Siegesliedes gerechnet werden soll.

Innsbruck. J. Van Mierlo jr. S. J.

[1]) Theologie und Glaube aaO. S. 464. Dieser Einwand könnte mit viel mehr Recht gegen seine eigene Erklärung erhoben werden. Kein Israelit hat denken können, als die Sonne am folgenden Tag wieder am selben Platze erschien, daß sie nicht untergegangen sei, daß keine Nacht dazwischen gewesen.



Die Frage nach der Erlaubtheit der Vasektomie ist auch seit unserem letzten Bericht über dieselbe[1]) wieder lebhaft erörtert worden. In Amerika stellte The Ecclesiastical Review ihre Spalten auch für fernere Meinungsäußerungen zur Verfügung. Im Februarheft 1913 äußern sich dort der spanische Moralist P. *Ferreres S. J.* und der amerikanische Mediziner Dr. *O'Malley* über die Frage, ob durch die Operation in Bezug auf die Ehe Impotenz oder bloße Sterilität hervorgebracht werde.

O'Malley ist der Ansicht, die Wirkungen der Vasektomie seien so verschieden von denen der Kastrierung, daß man nicht folgern könne, wenn die Kirche Eunuchen für impotent erkläre, gelte dies auch für Männer, die sich der Vasektomie unterzogen haben; die Folgen dieser Operation seien vielmehr ähnlich denen eines krankhaften Zustandes, der *epididymitis occlusiva duplex*, und so lange die Kirche solche Kranke oder Greise bloß für steril erkläre, und die Ehe für gültig ansehe, sei das auch auf die Operierten zu übertragen.

P. *Ferreres* jedoch hält sie für kanonisch impotent, ebenso wie Eunuchen; da die Verbindung mit den Testikeln durchschnitten sei, und infolge dessen keine Spermatozoen sich in den Ausscheidungen finden können, sei Impotenz erwiesen.

Nach dieser Diskussion wird der Theologe jedenfalls P. *Ferreres* beistimmen: wo keine Spermatozoen sich finden, könne man nicht mehr von einem *„verum semen"* sprechen; dazu komme, daß im Falle dieser Operation es voll erwiesen sei, daß sich keine Spermatozoen finden, während bei Greisen und Kranken dieser Beweis nicht so offenkundig sei; und wenn die Impotenz nicht sicher erwiesen sei, werde die Kirche die Eheschließung nicht verbieten. Es sei das derselbe Grund, warum die Kirche in allen Entscheidungen des S. O. und der Sakramenten-Kongregation, die bisher erflossen sind, Frauen die Ehe nicht verbot, wenn ihnen die Eierstöcke oder sogar der Uterus durch eine Operation entfernt wurden, während die Entfernung der Hoden beim Mann Impotenz bewirkt. Bei der Frau läßt sich das nicht so sicher erweisen und äußerlich konstatieren wie beim Mann; und so lange das nicht der Fall ist, spricht sie das natürliche Recht auf die Ehe nicht ab[2]).

Die eben angeführte Broschüre P. *Ferreres'* ist in ihrem ersten Teil nur ein Separatabdruck der in der Zeitschrift Razón

---

[1]) Diese Zeitschrift 1911, S. 759 ff.

[2]) Cf. *Ferreres*, De Vasectomia duplici necnon de Matrimonio mulieris excisae. Madrid 1913.

y Fe erschienenen Artikel; sie hätte wohl an Wirkung gewonnen, wenn dieser erste Teil systematisch durchgearbeitet worden wäre und die gelegentlichen Antworten auf Objektionen Dr. *O'Malleys* und anderer in die prinzipielle Behandlung einbezogen und nicht bloß als „Articulus II Observationes in articulos Dr.is O'M. und Art. III Novae Observationes in novos articulos Dr.is O'M." angehängt worden wären. Der zweite Teil der Schrift behandelt die Ehe von Frauen, denen die Ovarien entfernt wurden; P. *Ferreres* sammelt alle Erlässe der römischen Kongregationen und kommt zu dem Resultat, daß die letzte Entscheidung der Sakramentenkongregation vom 2. April 1909 eine für die Praxis definitive sei, so daß die Kontroverse beendet erscheine und man in der Praxis solchen Frauen die Ehe nicht verbiete[1]). Den Anhang bildet ein interessanter klinischer Fall von einer Entfernung des schwangeren Uterus, die nicht einer direkten Tötung des Fötus gleich ist und deshalb erlaubt war.

Auch in anderen Ländern und Zeitschriften wurde die Frage nach der Erlaubtheit der Vasektomie behandelt. So von Dr. med. *Gemelli O. M.* in der Zeitschrift La Scuola Cattolica (1911 III, 1912 I); der Verf. hat selbst an Tieren Versuche gemacht und will noch weitere machen; in derselben Zeitschrift (1911 u. 1912) erschienen noch Artikel von *Stucchi, Eschbach* und *Capello*. Während die letzteren die Vasektomie für unerlaubt erklären, weil sie Impotenz bewirke, steht *Gemelli* mehr auf der Seite des Dr. *O'Malley*; jedoch scheinen mir diese letzteren die Sache zu viel von der medizinischen Seite zu betrachten und den Hauptpunkt außer acht zu lassen, daß die Unfruchtbarkeit von Greisen nicht äußerlich konstatiert werden kann, während das bei Eunuchen der Fall ist.

In Belgien hat außer den schon früher erwähnten Juristen und Moralisten der bekannte Verfasser des Werkes „De Matrimonio" *A. de Smet* einen sehr gründlichen und klaren Artikel über unser Thema geschrieben[2]). Ohne Zaudern steht er für die Ansicht ein, daß Impotenz im kanonischen Sinn zu den Folgen dieser Operation gehört. Was ferner die Erlaubtheit angeht (abgesehen von der Impotenz) kommt *De Smet* auf dasselbe Argument zurück, das ich vorgelegt habe und unterscheidet wie bei jeder Körperverletzung eine i n d i r e k t e, wenn sie vorgenommen

---

[1]) Zu demselben Resultat kommt durch scholastische Beweisführung aus der Natur des Ehekontrakts P. *Arendt S. J.* in seiner Broschüre: De impotentia feminae ad generandum. Romae, Pustet, 1913.

[2]) Cf. Collationes Brugenses 1912. Aug. Sep.

wurde, um zB. einen von Krebs angesteckten Teil des *vas deferens* zu entfernen, — und eine **direkte**, wenn der unmittelbare Effekt, der intendiert wird, die Unterbrechung jener Verbindung ist; das ist sicher eine *actio sterilizans,* wie die Abtreibung eines unreifen Fötus eine *actio occisiva* ist. Und wie man hier nicht von einem indirekten Abortus sprechen kann, obgleich die Gesundung der Mutter daraus folgt und beabsichtigt war, so ist auch dieses Zerschneiden des *vas deferens* keine bloß indirekte Schädigung, sondern eine direkte, beabsichtigte. Nur zum Wohle des ganzen Körpers läßt der Verf. die Vasektomie zu (nämlich in dem Fall von sexuellem Erethismus, den auch ich erwähnte)[1].

Nur scheint es mir, daß man diese Anwendung der Vasektomie, ebenso wie zB. eine notwendige Amputation, nicht eine **direkte** Schädigung oder Verstümmelung zu nennen braucht, sondern nur eine **indirekte**. Die Absicht des Arztes geht ja bei einer Amputation und bei der Vasektomie zum Wohle des ganzen Körpers nicht auf die Entfernung oder Unterbindung eines Körperteiles, inwieweit derselbe **gut** ist und seinen Zweck erfüllt; das läßt er nur zu, weil er es nicht hindern kann; seine Absicht geht auf die Entfernung oder Unterbindung eines Körperteils, inwieweit er **schädlich** ist, also eines **Übels**. Das zeigt auch den Gegensatz zur unerlaubten Anwendung der Vasektomie: dort wird beabsichtigt, das *vas deferens* zu unterbinden, inwieweit **es seinen Zweck** erfüllt und **gut** ist.

Natürlich kann diese Unterordnung des einzelnen Gliedes unter den ganzen Körper nicht übertragen werden auf das Verhältnis des Individuums zum Staat. Die einzelnen Glieder sind für den ganzen Körper da und haben keinen selbständigen Daseinszweck; umgekehrt aber ist der Staat für die Individuen da und diese haben einen selbständigen Lebenszweck. So spricht auch *De Smet* dem Staate jedes Recht ab, die Vasektomie vornehmen zu lassen zu dem bekannten Zweck der Verhütung geistig minderwertiger Nachkommenschaft.

Endlich erschien im Maiheft 1913 von The Eccl. Review ein Rückblick auf die ganze Kontroverse von *Th. Labouré O. M.* Er wagt trotz der von ihm selbst als schwerwiegend bezeichneten Übereinstimmung der meisten Auktoren, doch die Gegenthese von der Erlaubtheit aufrecht zu halten. Einen Grund findet er schon in der Verschiedenheit der vorgebrachten Argumente, die beweisen, daß die Auktoren nicht einig seien. Ja ist denn das schon eine Uneinigkeit der Auktoren, die man gegen ihre These verwerten

[1] Cf. diese Zeitschrift 1911 S. 763.

kann, wenn sie denselben Satz auf verschiedenen Wegen zu beweisen suchen? Und daß von diesen Wegen der eine weniger gut oder sicherer zum Ziele führt als ein anderer, tut der Einigkeit ebensowenig Eintrag. Da sich P. *Labouré* im Folgenden auch mit meiner Argumentation beschäftigt, möge näher darauf eingegangen sein. Er hätte zunächst auch erwägen sollen, was ich[1]) zur Erklärung meines Beweises sagte. Dort hätte er Beispiele gefunden, wo man ein *malum physicum* oder eine *privatio boni physici* direkt beabsichtigen kann: wenn nämlich dieses Gut der natürlichen Ordnung ein solches ist, auf das der Mensch verzichten kann um eines höheren Gutes willen und auf das er wirklich verzichtet. Das gilt aber nicht von allen, besonders nicht vom Zeugungsvermögen selbst, während er auf den Gebrauch desselben verzichten kann. Das fünfte Gebot gebietet, daß ich dem Nächsten keinen Schaden an körperlichen Gütern, auf die er nicht resigniert oder nicht resignieren kann, zufüge — auch wenn ich das bloß beabsichtige, handle ich schlecht; das gilt, selbst wenn diese beabsichtigte Schädigung die Folge einer guten oder indifferenten Handlung ist. Und wenn *De Becker* und *Vermeersch* es wenigstens für probabel halten, daß die Vasektomie erlaubt sei zur Heilung eines Kranken von anormaler sexueller Erregung, so ist damit nicht zugestanden, daß sie erlauben, die *privatio boni physici* direkt zu intendieren. Auch ich halte sie in diesem Falle für erlaubt, aber eben aus dem Grunde, weil hier die Intention des Arztes nicht die *privatio boni physici* ist, sondern ein *bonum physicum*: zu verhindern, daß das übermäßig produzierte Spermin weiter geleitet wird. Dieser gute Effekt folgt unmittelbar aus der Zerschneidung des *vas deferens*, während im anderen Falle die Aufhebung der Zeugungskraft direkt intendiert werden muß weil nur durch sie der gute Zweck erreicht werden kann[2]).

So erscheint für uns die Frage entschieden; so vervollkommnet die chirurgische Technik sein mag, die Unerlaubtheit der Vasektomie liegt in dieser angemaßten Gewalt über die Glieder und Fähigkeiten des Leibes, in der Absicht, den Menschen zu verstümmeln, um für das Gemeinwohl etwas Gutes zu erreichen. Und in dieser Absicht unterscheidet sie sich nicht von der etwas primitiven Praxis, die im Mittelalter in Armenien angewendet wurde[3]): „Fures, qui minora furta committunt, vel malefactores

[1]) S. 679/80 (Eccl. Rev. 1911, June); cf. diese Zeitschrift 1911 S. 761 u. 767.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1911 S. 761—63.

[3]) Vgl. *Burchardi de Monte Sion.* Descriptio Terrae Sanctae.

alii committentes crimina minora castrantur, ne filios generent paternorum criminum imitatores". Also dieselbe falsche Einordnung des Menschen und seiner Fähigkeiten als Mittel zum Gemeinwohl, nur mit dem Unterschied, daß die Vasektomie ein technisch mehr ausgebildetes Mittel ist. Das hindert aber nicht, daß sie trotzdem einen Kulturrückschritt bedeuten würde.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Archaeologica Romana: Der Titulus Equitii erstes erhaltenes Beispiel einer ecclesia domestica. Seit mehreren Jahren ist der fleißige und verdiente römische Archäologe *Angelo Silvagni* mit den Vorstudien zur Herausgabe eines Corpus Inscriptionum Medii Aevi Urbis Romae beschäftigt. Sein Weg führt ihn naturgemäß zu den einzelnen Kirchen Roms. Da die Geschichte dieser Kirchen noch sehr im Argen liegt, hat *Silvagni* auch diese in den Bereich seiner Studien gezogen, was mit Freuden zu begrüßen ist.

Aus seiner jüngsten Arbeit über die altehrwürdige Kirche S. Martino a Monti (in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria Vol. XXV) sei zur Geschichte des titulus Equitii Folgendes hervorgehoben.

Vergleicht man die verschiedenen Angaben des Liber Pontificalis über S. Martino, so ergibt sich ein gleichzeitiges Nebeneinander dreier verschiedener Kirchen. Unter Kaiser Konstantin legte der Priester Equitius in seinem Prädium den nach seinem Namen benannten Titulus an. Neben demselben baute Papst Symmachus die Kirche später von Grund auf, jedoch so, daß an derselben Stelle die von Sergius II neugebaute Kirche des hl. Martin trat, welche heute noch steht. Als dritte muß angenommen werden eine Kirche des hl. Sylvester; nach der Vita Hadriani I liegt S. Martino *iuxta titulum sancti Silvestri,* ist also nicht damit identisch; aber auch der titulus Equitii fällt mit dem titulus sancti Silvestri nicht zusammen; denn nach der Vita Hadriani ließ dieser Papst das Dach der Silvesterkirche ausbessern, wie sich aber aus dem archäologischen Befund ergibt, hatte der titulus Equitii, weil im Erdgeschoße eines mehrstöckigen Gebäudes errichtet, kein Dach.

Der archäologische Befund gibt uns ein anschauliches Bild vom titulus Equitii und von den Adaptierungsarbeiten, welche

---

Ed. *Laurent,* Peregrinationes medii aevi quattuor. Lipsiae 1864 p. 93. Auf das interessante Dokument wurde ich von Dr. *Stegenšek,* Prof. am Priesterseminar in Marburg a./Dr. aufmerksam gemacht.

Equitius bei der Umwandlung seines Prädiums in eine Kirche vornehmen ließ.

Das Prädium mit seinem Baue aus dem 2. bis 3. Jahrhundert erstreckte sich, wie die neuen Ausgrabungen gezeigt haben, noch weiter gegen die Kirche S. Martino bezw. unter dieselbe hin. Dem titulus wurde ein noch erkennbares Rechteck einverleibt, von dem ein Teil der nördlichen, östlichen und westlichen, und die ganze südliche Umfassungsmauer mit anstoßenden Teilen noch vorhanden sind; ein noch mit dem ursprünglichen Kreuzgewölbe überdeckter vollständig erhaltener Raum, der die Südwestecke einnimmt, wurde so wie er war, übernommen und als Prothesis eingerichtet; ein ähnlicher Raum in der Südostecke, welcher durch Entfernung der nördlichen Trennungsmauer mit dem nach Norden daran stoßenden Raume verbunden wurde, bildete den Narthex; ein schmaler, der Prothesis vorgelagerter Gang blieb gleichfalls erhalten. Der ganze an die Südmauer anstoßende Raum zwischen der Prothesis bezw. dem vorliegendem Gange und dem Narthex bildete ursprünglich zwei weitere Säle; von diesen wurde nur ein kleines, an die Südmauer anstoßendes Stück der Scheidemauer als Stützpunkt der neuen Gewölbe stehen gelassen, an Stelle der zwei Säle traten die zwei Felder des linken Seitenschiffes, an welches nach Norden die zwei Felder des Mittelschiffes und weiter die zwei des rechten Seitenschiffes angelehnt wurden. Das untere Feld des rechten Seitenschiffes, wie *Silvagni* es tut, gleichfalls als einen Teil des Narthex zu betrachten, sehe ich keinen Grund. Das Presbyterium legte sich ganz von selbst, ohne Absis, an die Prothesis an, an das Presbyterium selbst das Diaconicum, ohne von diesem durch eine eigene Mauer getrennt zu sein. Presbyterium und Diaconicum wurden in derselben Höhe eingewölbt wie Prothesis und Narthex mit ihrem ursprünglichen Gewölbe, die Schiffe dagegen erhielten auf Pfeilern ruhende Gewölbe, die etwa drei Meter höher waren; wegen dieses Unterschiedes in der Höhe bildete das sich tiefer herabsenkende Gewölbe des Presbyteriums nach dem Schiffe zu eine Art Triumphbogen.

Bei einer größeren Restaurationsarbeit, welche an den noch erhaltenen Fresken als ein Werk des 8. bis 9. Jahrhunderts erkenntlich ist, wurden die jetzt vorhandenen unförmlichen Pfeiler gesetzt und in der Höhe der Presbyteriumsdecke ein neues schwerfälliges Gewölbe über die drei Schiffe gespannt. Die zahlreichen Stützen dieser Pfeiler gehören erst den Konservierungsarbeiten von 1880 an. Soweit im Wesentlichen die Baugeschichte des berühmten titulus Equitii.

Der eigentliche Charakter dieses Titels tritt jedoch erst klar hervor, wenn man auch die über demselben sich erhebenden Räume in Betracht zieht. Und zwar möchte ich im Vergleiche zu *Silvagni* noch schärfer hervorheben, daß die beiden Stockwerke, welche sich über dem titulus Equitii hoch auftürmen, dem Mauerwerk nach erst bei der Adaptierung des Prädiums zum Titulus geschaffen wurden. Es wurde hier also das ganze Innere eines Hauses mit voller Absicht so eingerichtet, daß der Basilika nur der Raum zu ebener Erde zugeteilt wurde, während die oberen Räume zu anderweitiger Verwendung frei standen: in der *domus* eine *ecclesia,* was uns den Begriff der ecclesia domestica näher bringt und zugleich das erste erhaltene Beispiel dieser Art sein dürfte.

Die eigentliche Silvesterkirche erkennt *Silvagni* mit Recht in der kleinen nur 6·30×5·70 m großen Kapelle im obersten Stockwerke, genau über der Prothesis des titulus Equitii. Nach einer abschriftlich erhaltenen Dedikation aus dem 13. Jahrhundert war die Kapelle damals *fracta, vetusta nimis, solisque relicta ruinis,* also wieder in einem ähnlichen Zustand wie damals, wo Papst Hadrian I sie mit einem neuen Dach überdeckte. Wenn dann schon in den Konzilsunterschriften von 595 der titulus Equitii durch den titulus sancti Silvestri ersetzt erscheint, so dürfen wir darin den Widerschein eines Wandels in den realen Verhältnissen sehen, welche jedoch ihrerseits bereits die Existenz unserer Silvesterkirche zur Voraussetzung haben. Mit anderen Worten: Man folgte nicht einfachhin dem Zuge der Zeit, welche den Namen des Heiligen an die Stelle des alten Hausherrn setzte (vergleiche die Umwandlung des titulus Pammachii in den titulus ss. Johannis et Pauli), sondern die kleine hoch oben gelegene Silvesterkirche war an Bedeutung gestiegen, der tief unten liegende titulus Equitii zu einer Art Krypta von S. Silvester herabgesunken, woraus sich dann sehr gut die Änderung des Namens erklärt. Möglich, daß dann schon früher die Existenz der Silvesterkirche oberhalb des titulus Equitii für Symmachus (498—514) mit ein Grund war, seine Martinskirche nicht über sondern neben diesen titulus zu bauen. Notwendig ist es jedoch nicht, daran zu denken, da es sich ja nicht um eine Restauration des Equitiustitels, sondern um den vollständigen Neubau einer Martinskirche handelte, für diesen aber, wie in ähnlichen Fällen bei St. Peter und S. Lorenzo, der gegebene Platz nicht an Stelle der schon bestehenden Kirche, sondern neben derselben war; auch mußte die Hinwegräumung des ganzen Prädiums des Equitius mit den beiden Kirchen und anderen Räumlichkeiten als eine höchst überflüssige Arbeit er-

scheinen, wenn man daneben Platz genug hatte; endlich zeigt sich das von *Silvagni* angerufene Prinzip des Wiederaufbaues der neuen Kirche an der Stelle der alten mehr in späterer Zeit, nach dem Brande Guiscards, entspringt auch hier mehr praktischen Erwägungen und schließt ein teilweises Abweichen von der alten Baulinie nicht aus: das ganze rechte Seitenschiff von Alt-S. Clemente ist außerhalb der Baulinie von Neu-S. Clemente geblieben, dasselbe gilt von der Absis und dem linken Seitenschiff von Alt-S. Crisogono zu Neu-S. Crisogono. Kann man also in der Baugeschichte der Martinskirche noch keinen zwingenden Beweis für die damalige Existenz der Silvesterkirche in dem oberen Stockwerke des equitianischen Gebäudes sehen, so darf man aus dem früher angegebenen Grunde schon die bloße Erwähnung *iuxta sanctum Silvestrum* im laurentianischen Fragment der vita Symmachi in diesem Sinne auffassen.

Das über den titulus Equitii Gesagte wie so manches andere schöne Ergebnis der Arbeit *Silvagnis* ist ein neuer Beweis, daß umsichtiges, hingebendes Studium noch gar manche dunkle Frage der Topographie Roms im Mittelalter aufzuhellen vermag.

Wien. Peter Sinthern S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Graf Paul Hoensbroech und Graf Robert von Nostitz-Rieneck. Eine mehr als zwanzigjährige Polemik und eine einzige Erwiderung nach ebenso langem geduldigem Schweigen. Die polemischen Schriften und Reden des Grafen *von Hoensbroech* wurden und werden durch die glaubensfeindliche Presse allenthalben bekannt gegeben. Die Gesellschaft Jesu hat trotz der großen Vorwürfe, die darin fort und fort gegen sie erhoben werden, sich literarisch nicht dagegen gewehrt. Man kann auch nicht sagen, daß sie äußerlich in nennenswerter Weise darunter gelitten habe. In der deutschen Ordensprovinz füllten sich trotz der Verbannung ihre Noviziate im Ausland jedes Jahr mit frischen Kräften. Der Orden hat daher auch nie einen Auftrag zu einer amtlichen Entgegnung erteilt. Zahlreiche Ordensmitglieder waren vielmehr der Meinung, niemand solle auf eine direkte Polemik gegen den Grafen Paul von Hoensbroech eingehen. Die einzige erste Erwiderung nach zwanzigjährigem Schweigen entspringt nunmehr einem freien, rein persönlichen Entschluß des Grafen *Robert von Nostitz-Rieneck*. Aber auch seine Arbeit richtet sich nicht gegen den Grafen Paul von Hoensbroech. Als Historiker greift der Verfasser die zwanzig Jahre hinter uns liegende Tatsache auf, die von Hoensbroech zum Flüchtling aus Kirche

und Orden machte; er sucht sie nüchtern aus gegebenen Nachrichten zu erklären; sie ist nur mehr ein psychologisches Problem[1]), ein Ereignis, das durch eine Zeitdistanz von zwei Jahrzehnten in objektive Ferne gerückt ist. — Es sind wieder Motive aus historischem Gesichtskreis, die dazu bestimmen, diese Fragestellung nicht auf spätere Zeit hinauszuschieben. Aus eigener unmittelbarer Kenntnis der Verhältnisse und Persönlichkeiten soll die Untersuchung noch angestellt werden, sie soll daher zu einer Zeit vor die Öffentlichkeit treten, wo noch eine Reihe von Altersgenossen von Hoensbroechs unter den Lebenden weilen. — Ist die Flucht des Grafen aus Orden und Kirche verständlich geworden, so wendet sich die Arbeit den Zerrbildern zu, die in der langen Polemik über Kirche und Orden entworfen werden. Dieser Hauptteil der Arbeit ist durchaus positiv gehalten. Geschehene polemische Äußerungen werden nicht in die Erinnerung zurückgerufen. Ihnen wird nur in ergänzender, verklärender Tätigkeit die katholische Auffassung von Kirche und Ordensleben gegenübergestellt. Diese umfangreichen selbständigen Darlegungen heben die Schrift förmlich aus ihrer äußeren gelegentlichen Veranlassung heraus. Die meisterhaft großzügige Darlegung läßt gerne den Grund vergessen, dem diese Ausführungen ihren Ursprung danken. Alles darin erinnert an die Exerzitien des hl. Ignatius. Jeder, der diese Übungen tiefer, anregender, großzügiger kennen lernen will, der studiere und beachte die Stoffe, die in diesen Erwägungen geboten werden. H. Bruders S. J.

2. Die Predigtzeitschrift „Chrysologus", die mit Oktober dieses Jahres ihren 54. Jahrgang beginnt, wird laut Mitteilung der Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh in Paderborn sowohl äußerlich als auch inhaltlich eine vollständige Umgestaltung erfahren. Da auch der hochverdiente Herausgeber, Domprobst Prälat Dr. *Berlage* in Köln die Redaktion aus Gesundheitsrücksichten nicht mehr weiterführen kann, wird diese von den Patres der Gesellschaft Jesu in Valkenburg (Holland) übernommen werden. Regens Dr. *Ries* (St. Peter) und Universitätsprofessor Dr. *Ude* (Graz) werden sich als Mitarbeiter beteiligen.

[1]) Graf Paul von Hoensbroechs Flucht aus Kirche und Orden: was er verließ und verlor von *Robert von Nostitz-Rieneck S. J.* (X, 162 S. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung Kempten und München 1913).

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1913 (Band XXXVII)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension) oder als Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind kursiv gedruckt.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 134. **1912.** Innsbruck, 15. Dez.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 12. September 1912:

Aar, Der, Illustrierte Monatsschrift f. d. gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Herausgeg. u. geleitet von Dr. Otto *Denk*. Pustet, Regensburg. Vierteljährl. M 4, Einzelne Hefte M 1.50. 3. Jahrg.

Acta Academiae Velehradensis, quorum edendorum curam gerit Ad. Špaldak. A. VIII 4. fasc. per annum pro K 6 veneunt Pragae II 505.

Ah, Joseph Ignaz von, Ausgewählte Predigten u. Predigt-Entwürfe. Mit einem Vorwort herausgegeben von Dr. J. *Beck*. Lief. 21—23. (240) Stans 1911—1912, Hans von Matt. Lief. à M 0.80.

Aigner, Damasus O. F. M., Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum. (Sammlung Natur u. Kultur Nr. 3.) München 1912, Isaria-Verlag. M 1.20.

Amann, Dr. Fridolin, Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte. Mit neuem Quellenmaterial aus dem Venezianischen Staatsarchiv. (Freiburger theologische Studien, H. 10) (XX, 160) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 3.20, K 3.84.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter'. Jährlich 12 Hefte. Pr. M 4.—. 8. Jahrg.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. von *Hertling* u. Dr. Matth. *Baumgartner* herausgegeben v. Dr. Clemens *Baeumker*. Bd. XI, H. 1: Dr. Theodor *Steinbüchel*, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Nach den Quellen dargestellt. (XIV, 154) — H. 2: Dr. Matthias *Meier*, Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung. (XV, 160) Münster i. W. 1912, Aschendorff. Beide à M 5.50.

Benoit, E., Conditions d'efficacité du Tiers-Ordre. (Bibliothèque de propagande franciscaine, V) (30) Couvin 1912, Oeuvre de S. François. Fr 0.05.

Benziger u. Co., Christkinds-Kalender für die Kleinen pro 1913. (80) M 0.30, K 0.35.

— — Ernst und Scherz fürs Kinderherz. Heft 19 für Kinder von 7—10 Jahren. (16) M 0.20, K 0.25. — Heft 21 für Kinder von 7—10 Jahren. (16) M 0.20, K 0.25. — Heft 22 für Kinder von 10—14 Jahren. (32) M 0.30, K 0.35.

Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Indice generale

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

delle prime quindici annate (1896—1912) per cura di Amedeo *Facchini*. (VII, 88) Roma 1912, M. Bretschneider. L 3.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausg. von Dr. O. *Bardenhewer*, Dr. Th. *Schermann*, Dr. K. *Weymann*, Bd. VI: Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter *Cyrillonas. Baläus, Isaak* von Antiochien und *Jakob* von Sarug. Aus dem Syrischen übersetzt von Dr. P. S. *Landersdorfer* O. S. B. (VI. 385) Kempten u. München 1912, Kösel. M 3.—, in Lwd. M 3.80.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. 12 Hefte, Pr. K 4.—. 35. Jg.

Blüten und Früchte vom heimatlichen und auswärtigen Missionsfelde. herausgegeben von den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. 4. Bändchen: Maddu. Die Geschichte eines Heiligtums in den Urwäldern von Ceylon. Von Rob. *Streit*, Obl. M. J. (62). — 5. Bändchen: Das Karolinum, Missionskolleg der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. Von Aloys *Weber*, Obl. M. J. (76) — 6. Bändchen: Was ein jeder für die Missionen tun soll. Von Joh. *Wallenborn*, Obl. M. J. (84) Fulda 1912, Fuldaer Aktiendruckerei. Jedes Bändchen M 0.30.

Bock, Jean Pierre S. J., Le pain quotidien du Pater. Contribution a l'intelligence de cette prière et des questions patristiques et liturgiques qui s'y rapportent. Traduction française par A. *Villien*. (XII, 500) Paris 1912, Lethielleux. Fr 4.—.

Boeckenhoff, Karl, Ehret die Ehe! Predigten gehalten beim akademischen Gottesdienste im Straßburger Münster. (91) Straßburg i. E. 1912, Herder. M 1.50.

Brackmann, Albert, Studien und Vorarbeiten zur Germania pontificia. I. Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz. (XIV, 270) Berlin 1912. Weidmann. M 8.—.

Canisiusstimmen, Freiburg (Schweiz), Canisiusdr. Jährl. 12 Hefte. F 1.50.

Capéran, Louis, Le problème du salut des infidèles. Essai théologique. (VII, 112) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 2,50.

— – Le problème du salut des infidèles. Essai historique. (Bibliothèque de théologie hist. publ. s. la direction des prof. de theologie a l'institut cath. de Paris.) (X, 550) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 8.—.

Catholic Educational Association Bulletin vol. IX Nr. 1: Report of the procedings and adresses of the 9th annual meeting Pittsburg. June 1911. Columbus (Ohio) 1912, Office of the Secretari general 1651 East Main St.

Chaignon, P. S. J., Betrachtungen für Priester oder der Priester geheiligt durch die Übung des Gebetes. Mit Autorisation des Verfassers aus d. Französischen nach der 9. Auflage von Dr. J. C. *Mitterrutzner*, regul. lateran. Chorherr von Neustift. 5. genau revid. Aufl. 5 Bände. (IV, 1625) Brixen 1912, A. Weger. K 12.—, geb. K 18.—.

Charakterbilder der katholischen Frauenwelt. Kirchengeschichtliche Studien von Mitgliedern des Vereins kathol. deutscher Lehrerinnen unter Mitarbeit von Fachgelehrten. Gesammelt u. herausgegeben von Pauline *Herber* u. Maria *Grisar*. I. Bd. 1. T. Charakter-

bilder der biblischen Frauenwelt. Von Dr. M. *Faulhaber*, Bischof von Speyer. (295) M 2.40. — I. Bd. 2. T. Die Frauen des kirchlichen Altertums. Von Dr. J. P. *Kirsch*. (113) M 1.—. Paderborn 1912, Schöningh.

Chatterton-Hill, Dr. Georges, The sociological value of Christianity. (XXII, 285) London 1912, Adam and Charles Black. 7 S. 6 p.

Cursus scripturae sacrae. Auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer. Commentarii in S. Pauli epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses. Auctore Jos. *Knabenbauer* S. J. (XI, 368) Parisiis 1912, P. Lethielleux. Fr 7.—.

Deharbe, P. Joseph, Größere Katechismuserklärung nebst einer Auswahl passender Beispiele. Ein Hilfsbuch für die Christenlehre und katechetische Predigt. Neu bearbeitet von Jakob *Linden* S. J. 3 Bde. 7., verb. u. verm. Aufl. (VI, 747 + 598 + 624) Paderborn 1911—1912, F. Schöningh. M 15.—.

Deimel, Antonius S. J., „Enuma Eliš" sive epos babylonicum de creatione mundi. (Scripta pontificii instituti biblici) (IX, 66) Romae 1912. Pontif. institut. biblic. M 2.80.

De la Vaissière, J. S. J., Cursus philosophiae naturalis. 2 Tom. (XIX, 343+XIX, 399) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 10.

— — Éléments de psychologie expérimentale. Notions—méthodes—résultats. (XIV, 381) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 5.

Deploige, Simon, Le conflit de la morale et de la sociologie. Deuxième éd. augmentée d'une préface. (Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie. (424) Louvain 1912, Institut de Philosophie, r. des Flamands 1. Fr 7.50.

Dillinger, Dr. Johann. Kirchliche und staatliche Armenpflege. (VIII 48) Mainz 1912, Kirchheim u. Co. M 1.50.

Döller, Dr. Johannes, Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt. (VIII, 112) Wien u. Leipzig 1912, Carl Fromme. K 6.60.

Doncoeur, P. S. J., Synopsis scriptorum ecclesiasticorum ab a. D. 40 ad a. D. 460 ad usum scholarum descripta. Bruxelles-Louvain 1912. Bibliothèque choisie, 6 rue d'Assaut — Grand' Place, 12. Fr 2.—; ein Dutzend Fr 15.—.

Dupanloup, Felix, Bischof, Die Erziehung. Neue Bearbeitung von Dr. Josef *Scheuber*. 2. Aufl. (VIII, 359) Mainz 1912, Kirchheim u. Co. M 4.50.

Eichmann, Dr. Eduard, Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. I. Kirche und Staat. I. Von 750—1122. Herausgegeben von E. *Eichmann*. (VIII, 126) Paderborn 1912, Schöningh. M 3.—.

Encyclopedia, The Catholic, an international work of reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Vol. XIV: Simony—Tournély. (XV, 800) New-York 1912, Robert Appleton Company. Alleinvertrieb für Deutschland und Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg i. Br. Subskriptionspreis pro Bd. M 27.—.

Engel, W., Das Denkmal der Liebe. Erwägungen über die hl. Eucharistie. (Rüstzeug der Gegenwart, Bd. 3) (83) Köln 1912, J. P. Bachem. M 1.30.

Ernst, Dr. Johann. Cyprian und das Papsttum. (XI, 167) Mainz 1912. Kirchheim u. Co. M 4.—.

Fäh, Dr. Adolf, Murillo. Mit 83 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke Nr. 10/11) (51) München 1912, Allg. Vereinigung f. christl. Kunst. M 1.60, K 2.—; im Abonnement (jährl. 4 Hefte) M 3.—, K 3.60. 20 Exempl. der Doppelnummer M 1.—, K 1.20 pro Ex.

Fliche, Abbé, Les apprêts du beau jour de la vie ou suite d'entretiens entremêlés de comparaisons et d'histoires intéressantes pour les enfants de la première Communion. 34. éd. (477) Paris 1912. P. Téqui. Fr 1.50.

Forschner, Carl, Soziale Briefe. IX. Bändchen: Fürsorge für die verwahrloste Jugend (Zwangserziehung — Fürsorgeerziehung.) (X, 151) M 1.50. — X. Bändchen: Vorträge für Gesellen- und Jünglingsvereine. (VIII, 135) M 1.50. Mainz 1912, Kirchheim u. Co.

Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, herausg. v. A. Ehrhard u. P. Kirsch. Bd. XI, H. 2: Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt. Von Dr. Philipp *Häuser.* (132) Paderborn 1912, Schöningh. M 4.50.

Förster, Dr. H., Predigten auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahres, gehalten in der Domkirche zu Breslau. 7. u. 8. Aufl. 2 Bände. (XXXII, 586) Regensburg 1912, G. J. Manz. M 5.20.

Franz, Adolph, Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau. Mit Erläuterungen herausgegeben. Mit 7 Tafeln in Farbendruck. (XII, 92) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 8.—, K 9.60.

Gabriac, Alexander de, Le révérend père A. de Ponlevoy de la Compagnie de Jésus. I. Sa vie. Avec un choix d'Opuscules et de Lettres. Nouvelle éd. (XVIII, 482) Paris 1912, P. Téqui. Fr 4.

Gatterer, Dr. M. S. J., Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam. Ed. III. (424) Oeniponte 1912, F. Rauch. K 3.40. M 2.90; geb. K 4.40, M 3.75.

Gemelli. Dr. Agostino O. F. M., La lotta contro Lourdes. Resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Assoziazione Sanitaria Milanese (10—11 gennaio 1910). Con note e commenti. 2. ed. riv. e notevolmente aumentata. (VIII, 362) Firenze 1912. Libreria editrice Fiorentina, Via del Corso 3. L 4.—.

— — Ciò che rispondono gli avversari di Lourdes. La mia risposta alla Assoziatione Sanitaria Milanese. Documenti, critiche i riflessioni. 3. migliaio. (V, 231) Firenze 1912, Libreria editrice Fiorentina, Via del Corso 3.

Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. 2. Vereinsschrift f. 1912. *Konen,* Heinrich: Reisebilder von einer Studienreise durch Sternwarten und Laboratorien der Vereinigten Staaten. (114) Köln 1912, J. P. Bachem. M 1.80.

Grauert, Hermann, Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie. (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. u. historische Klasse, XXVII. Band, 1. u. 2. Abhandlung.) (528) München 1912, Vlg. d. Königlich Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, in Kommission b. G. Franz.

Grein. Wilhelm. Zur Baugeschichte des Domes zu Mainz. Neue Unter-

suchungen über die Bauzeit des romanischen Mittelschiffes. (VIII, 51) Mainz 1912, Vlg. Druckerei Lehrlingshaus. M 4.—.

Grisar, Hartmann S. J., Luther. III. Band: Am Ende der Bahn. — Rückblicke. 1. u. 2. Aufl. (1.—6. Taus.) (XVIII, 1108) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 18.60, K 22.32.

Gundlach, Dr. Georg, Exerzitien-Vorträge für weibliche Ordensgenossenschaften. 3. Bd. Herausgegeben von Dr. J. *Göttler.* (349) München 1912, J. J. Lentner. M 4.50.

Gutjahr, Dr. F. S., Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie. 3. vermehrte und verbesserte Aufl. (XI, 467) Graz u. Wien 1912, Styria. K 5.40.

Hamon, Ad., Au delà du Tombeau, 3. éd. (VIII, 335) Paris 1912, P. Téqui. Fr 3.—.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing Jährl. 24 Nummern. Pr. M 6.—. 50. Jg.

Haring, Dr. Johann, Die Armensünderkommunion. Ein Beitrag zur Geschichte der Kommunionpraxis. (VII, 48) Graz u. Wien 1912, „Styria".

Hauser, A., Apologetik. Ein Leitfaden zur Verteidigung der Religion für Jugend u. Volk. (Abdruck aus den Katechstischen Blättern.) (32) Kempten u. München 1912, Kösel. M 0.25; 25 Exempl. à M 0.20; 50 Exempl. à M 0.18; 100 Exempl. à M 0.15.

Hefele, Dr. Karl, Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV. Jahrhunderts. (XII, 300) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 6.—, K 7.20,

Heiner, Dr. Franz, Katholisches Kirchenrecht. I. Band. Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner und spezieller Einleitung. 6., verb. Aufl. (XII, 422) Paderborn 1912, Schöningh. M 5.—.

Heliand. Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens für gebildete Katholiken. Breslau, G. P. Aderholz. Pro Jahrgang M 4.—. 1. Jahrg. 1. H.

Hilber, Dr. Fr., Biblische Hermeneutik. 2. Aufl. (62) Brixen 1912, Tyrolia. K 1.60.

Huber, Michael, Dreifacher Jahrgang praktischer Müttervereins-Vorträge für alle Bruderschaftsfeste u. Monatsversammlungen. 3. Bd. 2. Aufl. (VII, 222) Regensburg 1912, G. J. Manz. M 2.50.

Hugon, Édouard, Le Mystère de la très Ste Trinité. (VIII, 374) Paris 1912, P. Téqui. Fr 3.50.

Hurter, H. S. J., Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione disciplinis distinctos. Tomus V. Theologiae catholicae aetas recens. Pars II. theologos complectens novissimos ab anno 1870—1910. Editio III. plurimum aucta et emendata. (col. 1426—2091, p. CCLIX) Innsbruck 1913, Wagner.

Jacquier, E., Le Nouveau Testament dans l'église chrétienne. Tome II; Le texte du Nouveau Testament. (VIII, 534) Paris 1912, V. Lecoffre. Fr 3.50.

Janvier, M. A., Exposition de la morale catholique. Morale spéciale. II. La foi. II. La vertu de foi et les vices qui lui sont opposés,

(Conférences de N.-D. de Paris. Carême 1912). (378) Paris 1912. P. Lethielleux. Fr 4.—.

Jeannière, Renatus, S. J., Criteriologia vel critica cognitionis certae. (XVI, 616) Paris 1912, G. Beauchesne. F 8.—.

Innerkofler, Adolf, Richard von Kralik. Eine Studie. 2., vollkommen umgearbeitete u. ergänzte Aufl. Mit einem bibliographischen Anhange von Michael G. *Lap*. Herausg. vom österreichischen Volksschriftenverein. (IV, 129) Wien 1912. H, Kirsch. K 1.—.

Jones, G. Hartwell, Celtic Britain and the Pilgrim Movement. (VIII. 581) London 1912, Society of Cymmrodorion.

Jörgensen, Johannes, Lourdes, Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von Henriette Gräfin *Holstein-Ledreborg*. (VIII. 271) Mainz 1912, Kirchheim u. Co. M 2.80.

Jugie, Martin, Nestorius et la controverse nestorienne. (Bibliothèque de théologie hist. publ. s. l. direction des prof. de théologie a l'institut. cath. de Paris.) (326) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 6.—.

Junglas, Dr. Joh. P., Die Irrlehre des Nestorius. Dogmengeschichtliche Untersuchung. (29) Trier 1912, Paulinus-Druckerei. M 0·75.

Kalender, Aachener, kleiner, auf das Jahr 1913. 38. Jhg. (64) Aachen 1912, J. Schweitzer. M 0.10.

Kellershohn, Dr. Maurice, Le syndicalisme chrétien en Allemagne. (Études de morale et de soziologie.) (XXVII, 319) Paris 1912. Bloud et Cie. Fr 4.—.

Kerer, Franz X., Die Macht der Persönlichkeit im Priesterwirken. 4. u. 5. Aufl. 7. mit 10. Taus. (VIII, 116) Regensburg 1912. G. J. Manz. M 1.—.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie. Preis jährl. in der Schweiz F 6.—, Ausl. F 9.—.

Kiss János, Prof. Dr., A Bölcselettudomány Jelentösege. (De momento philosophiae. Oratio, qua in R. Scient. Universitate Budapestinensi munus Rectoris capessivit.) (40) Budapest 1912. Királyi mag. tud. — egyetemi nyomda.

Kuhn, Dr. P. Albert, Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen Rom in Wort und Bild. 7. vollständig umgearb. u. neu illustr. Aufl. Lief. 1—4. (136) Einsiedeln 1912, Benziger u. Co. Das Werk erscheint in 18 Lieferungen, jede mit mehreren Einschaltbildern. Preis der Lieferung M 0.80, K 1.—, Fr 1.—.

Kühnel, Adolf, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Gymnasien, Realschulen und verwandte Lehranstalten. (IV, 234) Wien 1912, A. Pichlers Witwe u. Sohn. Geb. K 3.20.

Kunst, Die christliche. Monatschrift für alle Gebiete d. christl. Kunst, der Kunstwissenschaft, sowie f. d. gesamte Kunstleben. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 8. Jahrg.

Kurth, Godefroid, Mizraïm. Souvenirs d'Égypte. (378) Paris 1912. P. Téqui.

Lacey, T. A., Marriage in Church and State. (Library of historic theology, edited by C. *Piercy*. Each volume cloth 5 S. net.) (XXI, 248) London 1912, Robert Scott.

Lammens, Henry, S. J., Fatima et les filles de Mahomet. Notes cri-

tiques pour l'étude de la Sira. (Scripta pontificii instituti biblici). (VIII, 170) Romae 1912, M. Bretschneider. Mit Porto K 5.—.

Lampert, Dr. U., Die kirchlichen Stiftungen, Anstalten und Körperschaften nach schweizerischem Recht. (XVI, 201) Zürich 1912, Art. Institut Orell Füßli. Fr 5.—, M 4.—.

Leben, Das neue, Blätter für Bildung u. Kultur. Zeitschrift für alle akademischen Kreise. Herausgeber Dr. Carl Picht, Gustav Halm. Monatlich 2 Hefte, vierteljährlich M 1.50. Verlag von Oster und Joisten, Cöln.

Lepin, M., Jésus Christ, sa vie et son oeuvre. Esquisse des origines chrétiennes précédée d'une introduction sur la valeur historique des évangiles. (269) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 2.50.

Lesêtre, Henri, Le temple de Jérusalem. (VIII, 216) Paris 1912, G. Beauchesne. Fr 2.50.

Leuchtturm. Illustrierte Halbmonatschrift für die studierende Jugend. Trier, Paulinus-Druckerei, Jährl. M 2.—, K 2.40. 5. Jhrg.

Louis de Gonzague, P., O. M. C., Monseigneur Vital (Antoine Gonçalvès de Oliveira) F. M. Cap., Evêque d'Olinda. (Archives franciscaines Nr. 6) (X, 398) Paris 1912, Libr. Saint-François.

Lippert, Peter, S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens. Studien. (VI, 128) Kempten u. München 1912, J. Kösel, M 1.80.

Mader, Dr. Johann, Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament. 2., verb. Aufl. (IV, 159) Münster i. W. 1912, Aschendorff. M 3.—.

Mathies, Dr. Paul Baron de, Predigten und Ansprachen zunächst für die Jugend gebildeter Stände. IV. Bd.: Advents- und Fastenpredigten, akademische Ansprachen und Gelegenheitsreden. (X, 478) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 4.30, K 6.36.

Mayer, Dr. Joh. Georg, Geschichte des Bistums Chur. Lief. 13—16. (p. 193—448) Stans 1911, Hans von Matt. Lief. à 1 M.

Mihályfi, Ákos, Az Igehirdetés. Egyetemi elöadások a lelkipásztor kodástan köréböl. (466) Budapest 1912, Stephaneum Nyomda. K 6.—.

— — Egyházi beszédek. Adventi, nagyböjti, ünnepi és alkalmi beszédek. (248) Budapest 1912. Szent István Társulat bizománya. K 3.—.

Missionen, Die katholischen. Illustr. Monatschrift, herausgegeben von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder. Preis jährl. M 4.—, K 4.80. 41. Jahrg.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal, redigiert v. Oswald *Redlich*. XXXIII. Bd. H. 3. Innsbruck, Wagner.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Verlag Basel, Petersg. 34. Jährl. F 8.—, M 6.60, K 8.—. 34. Jahrg.

Monatsschrift, Katechetische. Herausgeg. v. Schulrat P. W. Bürgel. Münster i. W., Schöningh. Preis jährlich M 4.20. 24. Jahrg.

Morice, Henri, Jeunesse et idéal. (X, 201) Paris 1912, P. Téqui. Fr 2.—.

Niglutsch, Dr. Jos., Brevis commentarius in Evangelium S. Matthaei usui studiosorum s. theologiae accommodatus. Ed. III. emend. (VI, 262) Tridenti 1912, J. Seiser.

Peisker, Dr. Martin, Die Freiheit der Wissenschaft in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche dargestellt und beurteilt. (125) Gütersloh 1912 C. Bertelsmann. M 2.50.

Perger, August S. J., Predigten auf die Festtage, auch als Lesung von Laien zu benutzen. 2. verm. Aufl. (439) Paderborn 1912, Bonifacius-Druckerei. M 4.—,

Pfättisch, P. Joannes Maria, Justinus' des Philosophen und Märtyrers Apologien. Herausgegeben und erklärt. I. Teil: Text. (XXIV, 114) M 1.20. II. Teil: Kommentar. (144) M 1.50. Münster i. W. 1912, Aschendorff.

Piccirelli, Josephus M. S. J., Disquisitio dogmatica — critica — scholastica — polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis. (319) Neapoli 1912, Ufficio succursale della Civiltà cattolica. L 4.50.

Pohle, Dr. Franz, Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 3. Band. 5., verb. Aufl. (XX, 824) Paderborn 1912, Schöningh. M 9.40.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris (VIIe), Polybiblion. Partie littéraire (jährl. Fr 16) Partie technique (jährl. Fr 11).

Prevel, P. Basilius, Theologiae dogmaticae elementa ex probatis auctoribus coll. Editio tertia, aucta et recognita secundum recentiora documenta ab Apostolica Sede promulgata, opera et studio P. Mariae Josephi *Miquel.* 2 voll. (712, 696) Paris 1912, P. Lethielleux. Fr 16.—.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15. .

René de Nantes, O. M. C., Les origines de l'ordre de Sainte Claire (1212—1263). Extrait des „Études Franciscaines." (85) Couvin 1912, Maison S. Roch. Fr 1.—.

Ricard, Ant., Saint Antoine de Padoue le grand traumaturge de l'heure présente. Les objets perdus, le pain des pauvres. Nouvelle ed. (X, 404) Paris 1912, P. Téqui.

Rosenthal, Ludwig, Katalog 150: Bibliotheca liturgica. Pars I. (76) München 1912, Ludwig Rosenthal's Antiquariat.

Sacré. P., Verzeichnis Nr. 52 einer Auswahl der besten, einwandfreien Jugend- und Volks-Schriften für katholische Haus-, Schul-, Vereins- u. a. Büchereien. 6. Jahrgang. (48 + 16) Aachen 1912. Ignaz Schweitzer. M 0.30.

Salut assuré par la dévotion à Marie. Témoignages et exemples. 3. ed. (XI, 185) Paris 1912, P. Téqui.

Schäfer, Dr. B., Liturgische Studien. Beiträge zur Erklärung des Breviers und Missale. 1. Bd. Die Advents- und Weihnachtszeit. (364) Regensburg 1912, F. Pustet. M 3.80, geb. in Lwd. M 4.80.

Schäfers, Dr. Joseph, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias. (VIII, 206) Freiburg 1912, Herder. M 10. . K 12. .

Schmidinger, J. M., Prälat Dr. Josef Walter, Stiftspropst in Innichen, der Martin Cochem Tirols. Ein Gedenkblatt zu dessen goldenem Priesterjubiläum. (29) Brixen a. E. 1912, Tyrolia.

Schulte, Dr. Joh. Chrys. O. M. Cap., Die Kirche und die Gebildeten.

Zeitgeschichtliche Erwägungen u. pastoraltheologische Anregungen. (XIV, 182) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 2.—, K 2.40.

Schwab, Dr. J., Aus Sage und Geschichte. Eine Sammlung von geschichtlichen Darstellungen, Erzählungen, Beschreibungen, Legenden, Sagen, Märchen, Parabeln, Gedichten und Statistiken. Zunächst zum Gebrauche im Religionsunterricht der Fortbildungsschule zusammengestellt. (XII, 526) Donauwörth 1912, L. Auer. M 4.50

Ségur, Marquis de, La bonté et les affections naturelles chez les Saints. (Troisième série) 4. éd. (VI, 272) Paris 1912, P. Téqui. Fr. 3.—.

Seppelt, Dr. Franz Xaver, Die Breslauer Diözesansynode v. Jahre 1446. (XXII, 117) Breslau 1912, Franz Goerlich. M 4.50.

Steinbach, Franz Karl, Die menschliche Stimme im Dienste der Kirche. Ein Handbüchlein für Priester. (Seelsorger-Praxis, Band XXIV.) (VIII, 113) Paderborn 1912, Schöningh. M 1.—.

Stöckl, Dr. Albert, Lehrbuch der Philosophie. Neubearbeitet von Dr. Georg *Wohlmuth*. 2. Band: Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik (Ontologie). 8. Aufl. (XI, 457) Mainz 1912, Kirchheim u. Co. M 6.—.

Stolz, Alban, Predigten. I. B.: Predigten, Frühreden und Ansprachen Aus dem Nachlaß herausgegeben von Dr. Julius *Mayer*. 2. u. 3. Aufl. (Ges. Werke, Bd. XIX.) (VIII, 456) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 3.80, K 4.56.

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Neue Folge. Redigiert von P. Josef *Strasser* im Stift St. Peter in Salzburg. A. Pustet, Salzburg. Preis pro Jahrg. K 10.—, M 8.50.

Tegge, Dr. A., Brieflicher Sprach- u. Sprechunterricht für das Selbststudium Erwachsener nach der Methode Toussaint-Langenscheidt. Altgriechisch. 16.—18. Brief. Abschnitt 470—510 (p. 321—372). Mit 2 Beilagen: III. Die griech. Formenlehre in Paradigmen mit kurzen Erklärungen. (56) IV. Text aus Xenophons „Erinnerungen an Sokrates". (12) Berlin-Schöneberg 1912, Langenscheidt.

Thomin, Dr. Ernst, Weltordnung und Bittgebet. Eine apologetische Studie. (XII, 219) Mainz 1912, Kirchheim u. Co. M 5.—.

Thompson, Francis, Ignatius von Loyola. Ein Heiligenleben. (XIV, 318) Kempten u. München 1912, Kösel. M 3.20.

Velics, Dr. Anton von, Über die Mnemotechnik der Zukunft. (Die einzige natürliche Grundlage zum Erlernen fremder Sprachen.) Ein linguistisches Testament. (126) Budapest 1912, St. Stephansverein. K 3.—, Fr 3.—, M 2.50.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35, F 0.45, K 0.45. 47. Jahrg.

Widmann, Dr. Simon Peter, Die Aschendorffsche Presse 1762—1912. Ein Beitrag zur Buchdruckergeschichte Münsters. (VIII, 176) Mit Anhang: Verlags-Verzeichnis der Aschendorffschen Presse 1762—1912. (151) Beilage: Münsterischer Anzeiger und Münsterische Volkszeitung. Festnummer vom Freitag den 13. September 1912. Münster 1912, Aschendorff.

Willmann, Dr. Otto, Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Gesammelte philosophische Schriften. (X, 312) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 4.20, K 5.04.

Wilmers, W. S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterricht. 7. Aufl., neu bearbeitet von Jos. *Hontheim* S. J. IV. B.: Von der Gnade und den Gnadenmitteln. XIX, 796) Münster i. W. 1912, Aschendorff. M 9.50.

Zeitfragen, Biblische. Herausgegeben von Dr. I. *Rohr* u. Dr. P. *Heinisch*. 5. Folge, Heft 9—10: Die Kunstform der althebräischen Poesie. Von Dr. Sebastian *Euringer*. 1. u. 2. Aufl. (80) Münster 1912, Aschendorff. M 1.—, Subskriptionpreis für die 5. Folge (12 Hefte) M 5.40.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie‘

Nr. 135. **1913.** Innsbruck, 10. März

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 15. Dezember 1912:

Abhandlungen, Neutestamentliche. Herausg. von Dr. M. *Meinertz.* IV. Bd. 2.—3. H.: Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn von Dr. Karl *Kastner.* (XIV, 184) Münster i. W. 1912. Aschendorff. M 5.—.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung in Münster i. W. Verlagsbericht Nr. 1. Januar 1913. (32).

Ave Maria (mit dem „Kleinen Ave“). Red. v. F. Pesendorfer. Linz. kath. Preßverein. Pr. jährl. K 2.56.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. von *Hertling* u. Dr. Matth. *Baumgartner* herausgegeben v. Dr. Clemens *Baeumker.* Bd. XI, H. 3—4: Dr. Engelbert *Krebs,* Theologie u. Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. Mit Beifügung gedruckter u. ungedruckter Paralleltexte. (X. 114) Münster 1912, Aschendorff. M 6.50.

Benzigers Exerzitienkalender für 1913. Eine Zusammenstellung der Exerzitientermine in Deutschland, Österreich, Schweiz, Luxemburg, Holland u. Belgien. (64) Einsiedeln 1913. Benziger u. Co. 10 Pf, bei 50 Expl. à 9 Pf, bei 100 Expl. à 8 Pf.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausg. von Dr. O. *Bardenhewer,* Dr. Th. *Schermann,* Dr. K. *Weymann,* Bd. VII: *Tertullians* ausgewählte Schriften. Neu übersetzt, mit Lebensabriß und Einleitung versehen von Dr. K. A. Heinr. *Kellner.* I. Bd. (XLVI, 346) 1912. M 2.80, in Lwd. M 3.60. — Bd. VIII: Des hl. Aurelius *Augustinus* ausgew. Schriften. IV. Bd.: Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes. Übers. u. mit einer Einleitung versehen von Dr. Thomas *Specht.* I. Bd. Vorträge 1—13. (XII. 408) 1913. M 3.50, in Lwd. M 4.30. Kempten u. München, Kösel.

Biederlack. Josef, S. J., Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung. 8. verm. u. verb. Aufl. (X, 340) Innsbruck 1913, F. Rauch. K 3.—, M 2.55; geb. K 4.—, M 3.40.

Blätter. Katechetische. Herausgeg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 38. Jg.

Blasel, Carl, Geschichte von Kirche u. Kloster St. Adalbert zu Breslau.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*



(Darstellungen u. Quellen zur schlesischen Geschichte. Herausgeg. v. Verein für Geschichte Schlesiens. 16. Bd.) (126) Breslau 1912. F. Hirt. M 3.—.

Böhm, Dr. Karl, Anleitung zur Ordnung von Pfarrarchiven. 2. Aufl. (20) Brixen 1912, Tyrolia. K 0.80, M 0.80.

Bolsius, H., S. J., Pierre de Rudder et son récent historien. Un miracle de N. D. de Lourdes. (X, 121) Paris 1913, P. Téqui. Fr 1.

Boskarolli, Emil, Zehn Kinderpredigten. (69) Brixen 1913, Tyrolia. K 1.—. M 1.—.

Breitschopf, Dr. Robert, O. S. B., Einfache und kurze Predigten auf die Feste des Herrn sowie der heiligsten Jungfrau Maria und der Heiligen mit einem Anhange von Gelegenheitsreden. 2., verb. Aufl. (VIII, 396) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 4.40.

Brynych, Eduard, Katechetische Predigten. 2., verb. Aufl., besorgt von Dr. Joseph *Mergl*. I. Bd. (VIII, 359) Regensburg 1913. G. J. Manz. M 3.60.

Bulletin du Séminaire Oriental Saint François Xavier. (148) Béyrouth 1912. Imprimerie Catholique.

Buzy, P. D., Introduction aux Paraboles évangéliques. (Études bibliques) (XXIII, 476) Paris 1912, V. Lecoffre.

Cäcilienvereinsorgan. 46. Jahrg. der von Dr. Fr. Witt begr. Monatsschrift „Fliegende Blätter f. kath. Kirchenmusik". Herausg. von Dr. H. Müller. Paderborn. Verlag. d. allg. Cäcilienvereins. Versand Pustet, Regensburg. Jährl. M 3.—.

Canisii, B. Petri S. J., Epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto *Braunsberger* S. J. (Vol. VI. 1567—1571. (LXVI, 818) Friburgi et Vindobonae 1913. Herder. M 30.—, K 36.—.

Časopis katolického duchovenstva. (Publicatio periodica cleri catholici Bohemici. Orgán vedeckého odboru akademie křest v Praze. Prag. Rohliček u. Sievers Jährl. (10 Hefte) K 9.—.

Chaine, P. M., S. J., Le texte original des „Apophthègmes des Pères" (Mélanges de la faculté orientale Beyrouth, Syrie. Extrait du tome V². pp. 541—569). Beyrouth 1912.

Cursus scripturae sacrae. Auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer. Commentarius in psalmos. Auctore Jos. *Knabenbauer* S. J. (492) Paris 1912, P. Lethielleux. Fr 10.—.

Désers, Leon, Professor Swoboda und die Seelsorge in Paris. Eine Antwort an den Verfasser der „Großstadtseelsorge". (Nach dem Artikel der „Revue du Clergé français" vom 1. Oktober 1912 übersetzt.) (36) Metz 1912, Lothringer Druckanstalt, Priesterstraße 14.

Dimmler, Emil, Jüngerschaft, Handbüchlein des christlichen Lebens. („Wort und Bild", 27—29). (XV, 309) M. Gladbach 1913, Volksveins-Verlag. Geb. M 1.20.

Duhr, Bernhard, S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. II. Bd.: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. 2 Teile. Mit 182 Abbildungen. (XXVIII, 1490) Freiburg i. Br., 1913, Herder. M 38.—, K 45.60.

Duval, Frédéric, Les livres qui s'imposent. Vie chrétienne, vie sociale, vie civique. 5. éd. rev. et augm. (XLII, 708) Paris 1913, G. Beauchesne. Fr. 6.—.

Eberle, Dr. Fr. X., Passionsbilder aus dem Garten Gethsemani. Fastenpredigten über Matth 26,36—41 nebst einer Karfreitagspredigt. (70) München 1913, J. J. Lentner. M 1.—.

Effmann, Wilhelm, Centula. St. Riquier. Eine Untersuchung zur Geschichte der kirchlichen Baukunst in der Karolingerzeit. Mit 30 Abbildungen. (Forschungen und Funde. Herausgb. von Dr. Franz *Jostes*. Bd. II, 5) (175) Münster 1912, Aschendorff. M 6.—.

Egger, Dr. Augustin, Das kirchliche Fasten- und Abstinenzgebot. (56) — Der Tempel des hl. Geistes². (32) — Die Sorge für die Abgestorbenen². (36) — Tägliche Andachts-Übungen zur Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion. Durchgesehen u. ergänzt v. Dr. Ferdinand *Rüegg*². (56) Jedes Bändchen 25 Pf, bei 30 und mehr Expl. à 20 Pf. — Die täglichen Gebete². (24) 15 Pf, bei 30 u. mehr Expl. à 13 Pf. Einsiedeln 1913, Benziger u. Co.

Elisabeth-Blatt. Illustrierte Frauenzeitschrift. Monatsschrift für die christliche Frauenwelt. Preßverein Linz, jährl. 12 Hefte 2 K, nach Deutschland 2 M, mit der Kinderbeilage „Kleines Ave Maria" 2.72 K, nach Deutschland 2.70 M.

Encyclopedia, The Catholic, an international work of reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Vol. XV: Tournon–Zwirner, Errata. (XV, 800) New-York 1913, Robert Appleton Company. Alleinvertrieb für Deutschland u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg i. Br. Subskriptionspreis pro Bd. M 27.—.

Esser Gerhard u. **Mausbach** Joseph, Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Unter Mitarbeit von St. Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch, N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt u. F. Tillmann herausgegeben. II. u. III. Bd. (VII, 374 u. VI, 431) Kempten u. München 1913, Kösel.

Ettlinger, Dr. Max, Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. XI. Jahrg. 1912. (IV, 192) Kempten u. München 1912, J. Kösel. M 1.—.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineur. Capucins. Libr. Saint-François Paris 6e, 4 Rue Cassette. Freiburg. Herder. 15e année. F 12.

Falbesoner, Hartmann, Geschichte der Schöpfung im Lichte der Naturforschung und Offenbarung. Gemeinverständlich dargestellt. Mit einem Titelbild u. zahlreichen Abbildungen im Text. (X, 392) Regensburg 1912, F. Pustet. M 4,20, in Lwd. M 5.50.

Ferreres, Joannes B. S. J., De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisae. Cum appendice de casu quodam clinico. Ed. II, correctior et auctior. (148) Madrid 1913, Razón y Fe. Fr 1.50.

Franco, Secondo, S. J., Direction de conscience. Lettre a une Supérieure religieuse au sujet d'un décret pontifical. Traduit de l'Italien par A. E. *Gautier*. 3. éd., rev. et augm. (IX, 128) Paris 1913, P. Téqui. Fr 1.—.

Frauenwelt, Österreichische. Monatschrift für die gebildete Frau. Herausgegeben von der Kath. Reichs-Frauenorganisation Öster-

reichs. Redigiert von Hanny *Brentano.* Brixen, Tyrolia. Jährl. K 5.—, M 5.—. 3. Jahrg.

Fridolin, P. Stephan, O. F. M., Mittelalterliche deutsche Predigten. Herausgegeben von P. Dr. Ulrich *Schmidt* O. F. M. (Veröffentlichungen aus d. kirchenhistor. Seminar München. IV. Reihe Nr. 1 (VIII, 163) München 1913, Lentner. M 3.—.

Gemelli, Dr. Augustinus, O. M., Quaestiones theologiae medico-pastoralis. Vol. II: De scrupulis. Psychopathologiae specimen in usum confessariorum. Editio prima quam ex italico in latinum sermonem vertit Dr. Caesar *Badii.* (360) Florentiae 1913, Libr. editrice Fiorentina, Via del Corso 3. L 5.—.

— — L'origine subcosciente dei fatti mistici. 3. ed. rived. con appendice bibliografica. (Piccola biblioth. scientif. della „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", N. 5) (121) Firenze 1913, Libr. edit. Fiorentina, Via del Corso 3. L 0.75.

Germain, Alphonse, Der Einfluß des hl. Franziskus auf Kultur und Kunst. („Wissenschaft und Religion", Sammlung bedeutender Zeitfragen. Nr. 29) (73) Straßburg i. E. 1913, Le Roux u. Co. M 0.50.

Gibbons, Cardinal, La foi de nos pères ou exposition complète de la doctrine chrétienne. Traduit de l'anglais sur la 28e édit. par Adolphe Saurel. 3e éd. française, rev. et augm. (XXVI, 474) Paris 1913, P. Téqui. Fr 3.50.

Gillmann, Dr. Fr., Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? (Erweiterter Sonderabdruck aus „Der Katholik", Jahrg. 1912. H. 11 u. 12) (36) Mainz 1913. Kirchheim u. Co.

Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. 3. Vereinsschrift f. 1912: Sechs Vorträge von der Freiburger Generalversammlung (Ehses, Hoberg, Pfeilschifter, Plaßmann, Schellberg, Willmann). (87) Köln 1912, J. P. Bachem. M 1.50.

— — Jahresbericht für das Jahr 1912. Erstattet vom Verwaltungsausschusse. (50) Köln 1913, J. P. Bachem.

Grabmann, Dr. Martin, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. (Sammlung Kösel, Bd. 60) (VIII, 168) Kempten u. München 1912, Kösel. M 1.—.

Gürtler, Joseph, Zitatenschatz. Eine Sammlung von über dreizehnhundert Zitaten, nach Inhalts-Stichwörtern alphabetisch geordnet und nach Begriffswörtern registriert. (VIII, 208) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. Geb. M 2.80, K 3.35, Fr 3.50.

Gutjahr, Dr. F. S., Die Briefe des heiligen Apostels Paulus erklärt. I. Bd.: Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater. 1. u. 2. Heft. 2. verb. Aufl. (X, 169) Graz u. Wien 1912, „Styria". K 3. –.

Habbels Konversationslexikon. Unter Mitwirkung von Fachgelehrten herausgegeben von Dr. Adolf **Genius**. Mit 1400 Abbildungen und 20 Karten. 1. Band: A—E (VI, 484) Regensburg 1912, J. Habbel. Erscheint in 4 Bänden mit je circa 480 S. (960 Spalten). Preis pro Bd. geb. M 4.—.

Hans von der Trisanna, Bleib daheim. Ein Mahnruf an die Landjugend. 2. Aufl. (24) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. 15 Pf, bei 30 u. mehr Expl. à 13 Pf.

Häring, P. Otto, Maria sei gegrüßt! Handbüchlein für Marianische Kinderkongregationen. (239) Einsiedeln etc. 1913, Benziger u. Co. Geb. M 0.50 u. höher.

Hecher, Dr. Joseph von, Die sieben Kreuzesworte Jesu Christi. Fastenpredigten, gehalten in der Allerheiligen-Hofkirche zu München 1893. 5. Aufl. (84) München 1913, J. J. Lentner. M 1.—.

Heilmann, Alphons, Katholische Volksbibel. Übersetzt und ausgewählt. Mit 40 bezw. 45 farbigen Bildern von Professor Gebhard *Fugel*. Buchschmuck von K. *Köster*. (928) Kempten u. München 1912. J. Kösel. Volksausgebe. Mit 40 farb. Bildern in Lwd. geb. M 16.50. Prachtausgabe. Mit 45 farbig. Bildern, in feinst. Pergament geb. M 30.—.

Heliand, Monatschrift zur Pflege des religiösen Lebens für gebildete Katholiken. Breslau, Aderholz. Jährl. M 4.—.

Herder. Jahresbericht der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. f. 1912. Zugleich 17. Nachtrag zum Hauptkatalog von 1801—1895. (51).

Hilgers, Joseph, S. J., Das Büchlein von Unserer Lieben Frau. Mit drei Bildern von F. Ittenbach. (VIII, 374) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.—, K 2.40.

Holzhey, Dr. Karl. Kurzgefaßte hebräische Grammatik. (VIII, 120) Paderborn 1913, Schöningh. M 2.60.

Hortmanns, August, Herz-Jesu-Predigten. 2., bedeutend veränd. Aufl. (VIII, 216) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 3.20.

Huonder, Anton, S. J., Die Mission auf der Kanzel und im Verein. Sammlung von Predigten, Vorträgen und Skizzen über die katholischen Missionen. Unter Mitwirkung anderer Mitglieder der Gesellschaft Jesu herausgegeben. I. Bändchen. (Sammlung „Missionsbibliothek“ VI) (XIV, 158) Freiburg 1912, Herder. M 2.60, K 3.12.

Jarossay, E., Sermons et Panégyriques pour le temps actuel. 2 Vol. (X, 438 u. 454) Paris 1913, P. Téqui. Fr 7.—.

Jesuitenfrage, Die, im Lichte des Reiches Gottes. Ein ernstes Wort an die positive Evangelische Christenheit von einem gläubigen, evangelischen Christen. 1. u. 2. Aufl. (40) Winnenden 1913, Lämmle u. Müllerschön. M 0.60, 50 Stück M 25.—.

Kalender. Tyrolia-Kalender für Stadt u. Land f. 1913. (Früher „Tiroler Bauern-Kalender“. 8. Jahrgang.) (208, XLVIII) Brixen, Innsbruck etc., „Tyrolia“. K 0.60. — Glöckleins-Kalender f. die Terziaren d. hl. Vaters Franciscus. 29. Jahrg., 1913. (130) Brixen, „Tyrolia“. K 0.60. — Schutzengel-Kalender für Kinder f. d. Jahr 1913, 12. Jahrg. (123) Brixen, „Tyrolia“. K 0.24.

Keller, Dr. A., Homiletische und katechetische Sonntagspredigten in 4 Bänden. Herausgeb. von Dr. Clemens *Keller*. 1. Band: „In jener Zeit“, Sonntagsgedanken meist im Anschluß an die Evangelien. 1. Band: Weihnachts- und Osterfestkreis. (XXVIII, 622) Limburg a. L. 1913, Gebr. Steffen. M 4.80, geb. M 5.80.

Kolb, Georg, S. J., Die Liebe zur Wahrheit nach Vernunft u. Offenbarung. Erwägungen und Charakterbilder für Lehrende u. Studierende. 2. verb. Aufl. (XII, 272) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 2.—, K 2.40.

Kommunion-Andenken aus dem Verlag von Joh. *Finger* in Abenheim (Rheinhessen), lakierte u. darum waschbare Bilder. Herz Jesu 19×26 M 0.20, 26×40 M 0.30, 19×26 auf Karton mit eingedrucktem Rähmchen u. Öse zum Aufhängen M 0.25.

Kommunion-Bilder aus dem Verlag *Benziger, Einsiedeln.* Nr. 14030 Christus spendet einem Knaben und einem Mädchen die hl. Kommunion. Nr. 14031. Christus erteilt dem hl. Johannes die hl. Kommunion. Das Stück 28 Pf, 34 h, 35 Cts. N. 13529. Dieselbe Darstellung, kleiner. Das Stück 14 Pf, 17 h, 18 Cts. Nr. 4306. Christus mit Hostie, Christus mit Kelch, Hostie und Engel, Jesusknabe und Engel mit Kelch und Hostie. Gebetbuchbildchen in Chromolithographie. 6 Darstellungen. 100 Stück M 2.—.

Kommunionbilder, Neue, aus *Kühlens Kunstverlag,* M. Gladbach. Nr. 74: Der Heiland als Gnadenspender nach dem Originalgemälde von *Sensen.* In Künstlerdruck. 30 Pf. Nr. 75½: Das Kind Maria als Vorbild der Erstkommunikantinnen nach dem Original von Franz *Ittenbach.* In Farbendruck 18 Pf, in Tondruck 15 Pf.

Kongreß, Sechster internationaler Marianischer in Trier vom 3. bis 6. August 1912. Herausgegeben vom Lokalkomitee. I. Teil: Festbericht. (215) II. Teil; Die Referate. I. Abteilung: Die deutschen Referate. (327) II. Abteilung: Die fremdsprachlichen Referate. (349) Trier 1912, Paulinus-Druckerei. M 6.—, K 7.20, geb. M 7.40, K 8.88.

Korrespondenz-Blatt für den österr. Klerus, mit ‚Augustinus' und ‚Hirtentasche'. Pr. jährl. K 6.—. Wien, Fromme.

Kraneburg, Wilh., Fünfzig Vorträge für christliche Müttervereine. (372) Paderborn 1913, Bonifacius-Druckerei. M 3.—.

Krauß, Dr. Eduard, Lehr- und Lesebuch für den katholischen Religionsunterricht in den oberen Klassen des Gymnasiums und verwandter Lehranstalten. Unter Mitwirkung des Vereines katholischer Religionslehrer an den Mittelschulen Österreichs bearbeitet. I. Teil: Allgemeine Glaubenslehre. 2. umgearb. Aufl. (V, 148) Wien 1913, A. Pichlers Witwe u. Sohn. Geb. K 2.30.

Kühlen, Kunstverlag, M. Gladbach. Osterkatalog 1913. (32).

Lanna, Dr. Domenico, La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino. (Biblioteca della „Rivista di Filos. Neo-Scolastica" Serie A. Nr. 5) (305) Firenze 1913, Libr. editrice Fiorentina. Corso 3. L 3.—.

Lehmen, Alfons, S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 3. Band: Theodizee. 3. verb. u. verm. Aufl. Herausgegb. von Peter *Beck* S. J. (XIV, 306) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 4.—, K 4.80.

Louvain. Université catholique. Séminaire historique. Rapport sur les travaux pendant l'année académique 1911—1912. (Extrait de l'Annuaire de l'Université. 1912) (p. 372—469) Louvain 1913. Université catholique.

Mallon, A., S. J., Coptica. (Mélanges de la faculté orientale Beyrouth. Syrie. Extrait du tome V², pp. 121*—134*). Beyrouth 1912.

Manitius, Max, Die Gedichte des Archipoëta, herausgegeben. (Münchener Texte, H. 6) (65) München 1913, Callwey. M 1.20.

Manuale Precum in usum theologorum. Editio 3. (XVI, 512) Freiburg u. Wien 1912, Herder. M 3.20, K 3.84; geb. in Kunstleder M 4.20, K 5.04.

Marienlob. Monatschrift für Freunde des Rosenkranzes, herausgegeben von Priestern des Dominikanerordens. Wien I, Dominikaner-Konvent, Postg. 4. Für Deutschland: Petrus-Verlag, Trier a. d. Mosel. Jährl. K 2.—, M 2.—. 1. Jhg. 1913, 1. H.

Matrod, H., Notes sur le voyage de Fr. Jean de Plan-Carpin (1245 bis 1247). (80) Paris 1912, Libr. S. Francois, rue Cassette 4.

Missionsblätter Akademische. Organ der katholischen akademischen Missionsvereine. Jährlich 2 Hefte. Münster i. W., Aschendorff. Pro Heft M 0.50, bei Bezug durch d. akad. Missionsvereine M 0.30. 1. Jhg. 1913.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal, redigiert v. Oswald *Redlich*. XXXIII. Bd. H. 4; XXXIV. Bd. H. 1. Innsbruck, Wagner.

Morgen, Der, Organ des kath. Mäßigkeitsbundes Deutschlands. Paulinusdruckerei Trier. Jährlich M 1.60.

Müller, Dr. Aloys, Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem. (64) Bonn, Markus u. Weber. M 2.—.

Murillo, Lino, S. J., El progreso en la revelación cristiana. Contribución á la historia de los dogmas sobre todo en el periodo anteniceno. (372) Roma 1913, Pontific. Institut. biblic. L 3.—.

Nieuwbarn, M. T., O. P., Die Madonna in der Malerei. Mit 63 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke Nr. 12) (44) München 1913, Allg. Vereinigung f. christl. Kunst. M 0.80, K 1.—; im Abonnement (jährl. 4 Hefte) M 3.—, K 3.60.

Officium Majoris Hebdomadae a Dominica in Psalmis usque ad Sabbatum in Albis juxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani. Cum appendice, qua continentur commemorationes festorum, quae a Dominica Palmarum usque ad Dominicam in Albis exclusive occurrere possunt. Editio novissima juxta novas Rubricas et Decreta ad normam Constit. Apost. „Divino afflatu“ et cum approbatione S. Rit. Congreg. (VIII, 464) Taurini 1913, P. Marietti. Fr 4.—, in Lwd. Fr 5.50.

Pannier, E., Le nouveau Psautier du Bréviaire romain. Traduction sur les originaux des Psaumes et des Cantiques avec les principales variantes des Septante, de la Vulgata et de la version de saint Jérôme. (XXVI, 360) Paris 1913, Lethielleux. Fr 4.—.

Pastor bonus. Hsg. v. Dr. C. Willems. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis jährlich M 4.—.

Pastor, Ludwig von, Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555—1597. Nach dem Notariatsprotokoll des S. Ufficio zum ersten Male veröffentlicht. (71) Freiburg u. Wien 1912, Herder. K 1.68.

Patrologia orientalis, herausgegeben von R. *Graffin* u. F. *Nau*. Paris,

Firmin-Didot. 56, rue Jacob. Für Deutschland und Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg. Tome VIII, Fasc. 4: Les „127 Canons des apôtres". Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres par Jean *Périer* et Augustin *Périer*. Fr 9.50. — Fasc. 5: La didascalie de Jacob. Texte grec, original du Sargis d'Aberga (P. 6., III. 4). Édité par F. *Nau*. Première assemblée. Fr 4.30.

Pelz, Dr. Karl, Die Engellehre des heiligen Augustinus. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. (87) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 2.40.

Pergmayr, Josef, S. J., Neue große Exerzizien für Ordensleute u. andere, die nach Vollkommenheit streben. Aus den gesammelten Werken ausgewählt und geordnet von *Gabriela a Ss. Sacramento* (Hedwig Liszt). 2. unveränd. Aufl. (X, 427) Graz u. Wien 1913, „Styria". K 2.60.

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Beiblatt der illust. Zeitschrift ‚Die christliche Kunst'. Jährl. M 3.—.

Pölzl, Dr. Franz X., Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien. IV. Bd.: Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi. 2., vielfach veränd. Aufl. (VI, 518) Graz u. Wien 1913, Styria. K 6.40.

Pottgeißer, Julius, S. J., Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres mit einem Anhange von Sakraments- und Fastenpredigten. 6. Aufl. (XVI, 488) Paderborn 1913, Bonifacius-Druckerei. M 4.80.

Priester, Der, und die gegenwärtige Lage der Kirche. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen. (92) Wien 1913, „St. Norbertus"-Verlag. K 0.80.

Przeglad Powszechny. Krakau 1913. Jährl. K 20.—.

Psalmen, Die. Sinngemäße Übersetzung nach dem hebräische Urtext von Dr. Alois *Lanner*. 2. u. 3. verb. Aufl. Mit Erläuterungen von Theologieprofessor Dr. J. *Niglutsch*. (VIII, 234) Freiburg u. Wien 1912, Herder. Geb. in Lwd. M 1.50, K 1.80.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom herausgegeben von der Görresgesellschaft. XIV. Band: Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, 1585 (1584)—1590. 2. Abteilung: Die Nuntiatur am Kaiserhofe. 2. Hälfte: Antonio Puteo in Prag 1587—1589. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Joseph *Schweitzer*. (CXLVI, 629) Paderborn 1912, Schöningh. M 34.—.

Renaudin, Paul, La doctrine de l'assomption de la t. s. Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi divine catholique. (321) Paris 1913, P. Téqui. Fr 6.—.

Rivista di Apologia cristiana. Periodico mensile. Vicenza, Soc. anon. tipografica fra cattolici Vicentini, Via Carpagnon 13. Jährlich in Italien L 10.—, Ausland L 12.—. Jhg. IV.

Schaefer, Dr. Aloys, Bischof, Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl., bearb. von Dr. Max *Meinertz*. Mit vier Handschriftentafeln. (XVIII, 536) Paderborn 1913, Schöningh. M 8.—.

Scheeben, Dr. Matth. Joseph, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.

Frei nach P. Eusebius Niremberg S. J. dargestellt. 9. u. 10. Aufl., bearb. durch Fr. Albert Maria *Weiß* O. Pr. Mit einem Anhang über das Verhältnis von Natur und Übernatur. („Aszetische Bibliothek"). (XXIV, 684) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 3.90, K 5.32.

Schleiniger, Nikolaus S. J. und **Racke,** Karl S. J., Muster des Predigers. Eine Auswahl von Beispielen aus dem Schatze aller Jahrhunderte. Zum Gebrauche beim homiletischen Unterrichte und zum Privatgebrauche gesammelt. 4., neubearb. Aufl. 2 Bände. (XXVI, 1036) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 12.40. K 14.88.

Schmöger, Dr. Alois, Das Gebet im Alten Testament. (IV, 152) Innsbruck 1913, Fel. Rauch. K 2.60, M 2.20.

Schneider, Dr. Wilhelm, Der neuere Geisterglaube. Tatsachen, Täuschungen und Theorien. 3., verb. u. bedeutend vermehrte Aufl. Bearbeitet von Dr. Franz *Walter*. (XII, 610) Paderborn 1913, Schöningh. M 10.—.

Schubert, Dr. Franz, Grundzüge der Pastoraltheologie. II. Abteilung: Allgemeine und Spezielle Liturgik. (XII, 231—484) Graz u. Leipzig 1913, Moser. K 4.—.

Schwartz. Eduard. Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge. (VII, 171) Leipzig 1913, Teubner. M 3.—, in Lwd. M 3.60.

Sigmund. Joseph, Sieben Männer-Konferenzen über einige sehr häufige Einwürfe gegen den hl. Glauben (od. Schlagwörter unserer Zeit) gehalten in der St. Nikolaus-Pfarrkirche zu Innsbruck im Mai 1912. (VIII, 84) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 1,20.

Socin, A., Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Übungsstücke u. Glossar. 7. durchgesehene u. verb. Aufl. von Carl Brockelmann. (XVI, 208 + 134) Berlin 1913, Reuther u. Reichard. M 7.50.

Steffens, Dr. Arnold. Die selige Christina von Stommel. (XII, 179) Fulda 1912, Fuldaer Actiendruckerei.

Studien und Texte, Reformationsgeschichtliche. Herausg. v. Dr. Joseph *Greving*. Heft 21 u. 22: Briefmappe. Erstes Stück, enthaltend Beiträge von G. *Buschbell*, F. *Doelle*, J. *Greving*, W. *Köhler*, L. *Lemmens*, J. *Schlecht*, L. *Schmitz-Kallenberg*, V. *Schweitzer*, J. *Staub*, E. *Wolff*. (VIII, 284) Münster i. W. 1912. Aschendorff. M 7.20.

Tegge. Dr. A., Brieflicher Sprach- u. Sprechunterricht für das Selbststudium Erwachsener nach der Methode Toussaint-Langenscheidt. Altgriechisch, 19.—21. Brief. Abschnitt 511—566 (p. 373—436). Berlin-Schöneberg 1912, Langenscheidt.

Telch. Dr. Carl, Epitome theologiae moralis universae per definitiones, divisiones et summaria principia pro recollectione doctrinae moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi excerptum ex Summa theol. mor. R. P. Hier. Noldin S. J. (XXXII. 540) Innsbruck 1913, Felizian Rauch. Biegsam geb. K 4.—, M 3.40.

Temming, Theodor, Gedanken und Gebete für Kranke. Besonders zum Gebrauch in Krankenhäusern. (22) Köln 1913, J. P. Bachem. M 0.20. Partiepreis M 0.15.

Tongelen. P. Dr. Joseph von. Das Menschenleben im Lichte der Passion. Zwei Zyklen Fastenpredigten nebst je einer Osterpredigt. (VIII, 204) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.40. K 2.88.

Tonquédec, Joseph de, Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. (XV, 307) Paris 1913, Beauchesne. Fr 3.50.

Le Traducteur, The Translator, Il Traduttore, drei Halbmonatsschriften zum Studium der französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprache. La Chaux-de-Fonds (Schweiz). Preis halbj. je F 2.—, Ausl. F 2.50.

Tumpach, Dr. Jos. u. **Podlaha**, Dr. A., Dějiny a Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do nynější doby. (480) Prag 1912, Dědictví Sv. Prokopa. K 10.

Ude, Dr. Johann. Ethik. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre. XX, 164) Freiburg u. Wien 1912. Herder. M 2.40, K 2.88.

Veith, J. Em., Unseres göttlichen Erlösers Testament. Sieben Fastenpredigten. Für die Seelsorgepraxis der Gegenwart neubearbeitet von Pfarrer M. *Schüten*. Nebst einer Trauungsanrede vom Herausgeber. (131) Essen (Ruhr) 1913, Fredebeul u. Koenen. M 1.—.

Volksbibliothek, Apologetische. M. Gladbach 1913, Volksverein. Nr. 51: Die evangelischen Räte und die menschliche Gesellschaft. Nr. 52: Der Zölibat des Priesters. Nr. 53: Die Orden. Nr. 54: Jesuiten und Jesuitenhetze. Nr. 55: Katholische Kirche u. weltliche Berufe. Nr. 56: Heiligenlegende und Geschichtsforschung. Nr. 57: Die heiligen Sakramente. Nr. 58: Gottesdienst und Liturgie in der katholischen Kirche. Nr. 59: Trennung von Staat u. Kirche. Nr. 60; Weltanschauung. Jede Nummer (16 S.) 5 Pf.

Vřestál, Dr. Antonín, Katolická Mravouka. (447) Prag 1912, Dědictví Sv. Prokopa. K 8.—.

Waschinski, Dr. theol., Grundsätzliches und Persönliches zum Antimodernisteneide der Oberlehrer. (15) Danzig 1912. Kafemann. M 0.50.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35, F 0.45, K 0.45. 47. Jahrg.

Weltmission Christi und Missionspflicht der Katholiken. Von einem Missionar vom hlst. Herzen Jesu. (106) Hiltrup b. Münster i. W. 1913, Herz-Jesu-Missionshaus. M 0.80.

Zeitfragen, Biblische. Herausgegeben von Dr. I. *Rohr* u. Dr. P. *Heinisch*. 5. Folge. Heft 6—7: Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte. Von Dr. Norbert *Peters*. 1. u. 2. Aufl. (71) M 1.—, bei Bezug der 5. Folge M 0.90. — Heft 8: Griechentum und Christentum. Von Dr. Ignaz *Rohr*. 1. u. 2. Aufl. (40) M 0.50, bei Bezug der 5. Folge M 0.45. — Heft 11—12: Die Wunder Jesu. Von Prof. Dr. P. *Dausch*. (92) Münster 1912, Aschendorff. M 1.—. Subskriptionspreis für die 5. Folge M 5.40.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclesiastique Suisse. Hrsg. von Alb. *Büchl* u. Joh. P. *Kirsch*. VI. Jahrg. Jährl. 4 Hefte. F 6.—.

Zulueta, F. M. de, S. J., Pius X und die Erstkommunion. Ein Büchlein für Eltern und Erzieher. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen. (47) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. M 0.50.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'

Nr. 136. **1913.** Innsbruck, 10. Juni

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 10. März 1913:

Aar, Der, Illustrierte Monatsschrift f. d. gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Herausgeg. u. geleitet von Dr. Otto *Denk.* Pustet, Regensburg. Vierteljährl. M 4, Einzelne Hefte M 1.50. 3. Jahrg.

Acta III. Conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter occidentem et orientem cupidorum. Jussu eiusdem Conventus ab ipsius delegatorum collegio edita. (Operum Academiae Velehradensis tomus IV) (105) 1912, Sumptibus propriis veneunt Pragae II 505. K 8.—.

Aebischer, Dr. P. Hieronymus O. S. B., Der erfahrene Beichtvater. (VIII, 144) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. M 1.50, geb. M 2.20.

Albrecht, Dr. K., Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mišna. (Clavis linguarum semiticarum, p. V) (VI, 136) München 1913, Beck. M 4.—.

Alivisatos, Dr. Hamilcar, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hsgb. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg, 17. Stück) (VIII, 133) Berlin 1913, Trowizsch u. Sohn. M 5.60.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter'. Jährlich 12 Hefte. Pr. M 4.—. 8. Jahrg.

Bauer, Ulrich, Jesus, Dir leb' ich! Biblische Vorbilder zur Beherzigung beim Empfange der hl. Kommunion für Klein und Groß. 6.—10. Taus. (48) Augsburg 1913, Michael Seitz. 10 Pf.

Baustert, J. P., Lourdes und die Gegner vor dem Forum der Wissenschaft. Antwort auf die neuesten Angriffe gegen Lourdes. (194) Rindschleiden (Luxemburg) 1913, Selbstverlag von J. P. Baustert. In Kommission bei R. van Acken, Lingen a. Ems. M 2.10.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. von *Hertling* u. Matthias *Baumgartner* herausgegeben v. Clemens *Baeumker*. Bd. XI. H. 5: Dr. Anselm *Rohner* O. Pr., Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. (XII, 140) Münster 1913, Aschendorff. M 4.75.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Hsgb. v. P. Ildefons *Herwegen.* Heft 4: Die Klostergrundherrschaft Heisterbach. Studien zur Geschichte ihrer Wirtschaft, Verwaltung und Verfassung von Dr. Heinrich *Pauen.* Mit 3 Karten. (XI, 218) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 6.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Bericht über die Verhandlungen des Kongresses für Katechetik, Wien 1912. Herausgegeben von der katechetischen Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Redigiert von Emerich *Holzhausen*. I. Teil: Einleitendes. I. Sektion (Allgemeines und Volksschule). (XLI, 345) Wien 1913. In Kommission bei H. Kirsch. Subskription (bei Ferd. Haas, Wien III/1. Pfarrhofgasse 1) K 5.50. Ladenpreis K 8.—.

Bibliotheca ascetica edita a Francisco *Brehm*. 5. Certamen spirituale auctore V. P. Laurentio *Scupoli*. (XII, 448) Cum 2 Appendicibus de Tentationibus et Examine conscientiae auctore P. Alf. *Rodriguez* S. J. M 1.50. Linteo relig. M 2.—. Corio relig. M 3.—. — 6. De magno oralionis medio auctore S. Alfonso de *Ligorio*. Cum 2 Appendicibus de Oratione auctore P. A. *Rodriguez* S. J. et S. *Athanasii* ad Marcellinum epistola in interpretationem Psalmorum. (XVI, 424) M 1.50. Linteo relig. M 2.—. Corio relig. M 3.—. — 7. De sacrificio Missae auctore Joanne Card. *Bona*. Cum 3 Appendicibus continentibus P. Gasparis *Druzbicki* S. J. tractatum de effectibus, fructu et applicatione Ssmi Missae Sacrificii, opusculum Jacobi *Merlo Horstii:* Aphorismi eucharistici, necnon Preces pro Praeparatione et Gratiarum Actione ex Missali Romano. (XII, 452) M 1.50. Linteo relig. M 2.—. Corio relig. M 3.—. Ratisbonae 1913, F. Pustet.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausg. von Dr. O. *Bardenhewer*, Dr. Th. *Schermann*, Dr. K. *Weymann*, Bd. 9: Des *Eusebius* von Cäsarea ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt. I. Bd. (402) M 4.30. — Bd. 10: Des hl. *Makarius* des Ägypters fünfzig geistliche Homilien. (XXXII, 354). — Des hl. *Makarius* Briefe. (33) Aus d. Griech. übersetzt v. Dr. Dionys *Stiefenhofer*. Kempten u. München, Kösel.

Biesten, Wilhelm, Konstantin der Große. Ein Festspiel. (27) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. M 0.50.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. 12 Hefte, Pr. K 4.—. 35. Jg.

Böhm, Dr. Karl, Winke zur Anlage einer Pfarrchronik. (12) Brixen 1913, „Tyrolia". K 0.80, M 0.80.

Borntraeger, Dr. J., Der Geburtenrückgang in Deutschland. Seine Bewertung und Bekämpfung. Auf Grund amtlichen und außeramtlichen Materials. Mit Genehmigung des Herrn Ministers des Innern erfolgter, erweiterter Nachdruck aus den „Veröffentlichungen aus dem Gebiete der Medizinalverwaltung", Heft 13. (176) Würzburg 1913. Curt Kabitzsch. M 4.—.

Bouvier, Fréderic, Religion et Magie. (Extrait des „Recherches de Science religieuse", 1913, Nr. 2) (109—147) Paris 1913, Bureaux des „Recherches de Science religieuse".

— — Magie. A la recherche d'une définition. (Extrait des „Recherches de Science religieuse", 1912. Nr. 5) (393—427) Paris 1912, Bureaux de „Recherches de Science religieuse".

Broussolle, J. C., Théorie de la Messe. Cours d'instruction religieuse. Sommaire du cours, notes, lectures, avec 50 illustrations. 2. ed. (260) Paris 1913, P. Téqui. Fr 2.—.

Brynych, Eduard, Katechetische Predigten. 2. verb. Aufl., besorgt von Dr. Joseph *Mergl*. 2. Bd.: Katechetische Zykluspredigten. (IV, 376) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 3.60.

Burg, Die. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. Herausgeber J. *Sartorius* u. K. *Faustmann*, Mainz. Erscheint wöchentlich. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis vierteljährig M 1 15. 1. Jhg. 1912 13. Heft 1—26.

Camus, Joh. Pet., Geist des heiligen Franz von Sales, Fürstbischofs von Genf. Neu dargestellt von Dr. Leop. *Ackermann*. 2. Aufl. (XVI, 360) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 3.—,

Clemen, Carl, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIII, 1) (IV, 88) Gießen 1913, A. Töpelmann. M 3.40.

Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace. Études et documents. Nr. 43: Quel est l'auteur de la prière Anima Christi? (56) — Nr. 44: Vie de la soeur Marie Bonaventura par le P. Nicolas *Lancicius* S. J. (58) Fr 3.50 par an, 6 fascicules. Paris 1913, P. Lethielleux.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae Vindobonensis. Vol. LXII. S. *Ambrosii* opera. Pars V: Expositio psalmi CXVIII. Recensuit M. *Petschenig*. (XI, 538) Vindobonae 1913, Tempsky. K 16.—.

David, Emericus, De obiecto formali actus salutaris disquisitio dogmatica. (VIII, 70) Bonnae 1913, P. Hanstein. M 1.50.

Desbrus, L., Cas de conscience a l'usage des personnes du monde. (VI, 412) Paris 1913, P. Téqui. Fr 3.50.

De Waal, Anton, Ein Besuch im Vatikan. Mit 56 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke, Nr. 13) (44) München 1913, Allg. Vereinigung f. christl. Kunst. M 0.80, K 1.—; im Abonnement (jährl. 4 Hefte) M 3.—, K 3.60.

Distler, Michael. Ordinarium vespertinum cum vesperis Dominicae per annum. Juxta editionem Vaticanum, ex antiphonario et cantorino Romano excerptum. (50) Graz u. Wien 1913, „Styria".

Duplessy, E., Matutinaud lit la Bible. (VIII, 271) Paris 1913, P. Téqui. Fr 2.50.

Eckinger, Joh. Nep. S. J., Die katholische Anstaltserziehung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch für Erzieher. (XX, 292) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 3.60, K 4.32; geb. M 4.40, K 5.28.

Egger, Dr. Franciscus, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis. Ed. V. (XI, 732) Brixen 1913. Weger. M 8.—, K 8.—.

Eitle, Dr. J., Der Unterricht in den einstigen württembergischen Klosterschulen von 1556—1806. (3. Beiheft zu der „Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts".) (IV, 84) Berlin 1913, Weidmann.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von Ludwig von *Pastor*. IX. Bd., 4. u. 5. H.: Der Franziskaner Dr. Thomas Murner. Von Dr. Theodor von *Liebenau*. (VIII, 266) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 7.—, K 8.40.

Falco, Mario, Il concetto giuridico di separazione della chiesa dallo stato. Prolusione al corso di diritto ecclesiastico tenuta nella Uni-

versità di Parmo il dì 17 Gennaio 1913. (46) Torino 1913, Fratelli Bocca.

Faulhaber, Michael, Bischof, Wir Akademiker und die Kirche. Autorisierte Ausgabe. (30) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 0.40.

Forschner, Carl, Soziale Briefe. IV. Vorträge für Vereins- und Familienabende. (2. Zyklus) 2. Aufl. (VII, 127) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 1.50.

Fritz, Dr. Johannes, Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten. (Freiburger theologische Studien, 11. Heft). (XVI, 114) Freiburg u. Wien, 1913, Herder M 2.60, K 3.12.

Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 1. Heft: Franz von Assisi. Von Emil *Dimmler.* (74). — 2. Heft: Melchior von Diepenbrock. Von Prof. Dr. *Kosch.* (40) — 3. Heft: Ludwig Windthorst. Von A. *Reumont.* (115) — 4. Heft: Peter Reichensperger. (64) M. Gladbach 1913, Volksverein. Jedes Heft 60 Pf., postfrei 70 Pf.

Galante, Dott. Andrea, Giuspatronato (Estratto dalla Enciclopedia Giuridica Italiana, Vol. VIII, parte 1) (VIII, 84) Milano 1913, Società editr. libraria, Via Ausonio 22.

Goyau, Georges, Bismarck et l'église. Le Culturkampf (1870—1887). 4 tom. (XXXIV, 487 + 435 + XXX, 323 + 350) Paris 1911 —1913. Perrin et Cie. T. I et II Fr 8.—; T. III et IV. Fr 7.—.

Grabinski, Bruno, Wie ist Luther gestorben? Eine kritische Untersuchung. (IV, 148) Paderborn 1913, Junfermann. M 2.—.

Grießl, Dr. A., Stoffverteilung und Lehrpläne für den Religionsunterricht an Volks- und Bürgerschulen. Für die Diözese Seckau herausgegeben im Auftrage und mit Genehmigung des fb. Ordinariates. 2., erweiterte Aufl. (75) Graz 1913, Ulr. Moser. K 0.80.

Grimaud, Charles, Défendons-nous! (258) Paris 1913, P. Téqui. Fr 2.—.

Gspann, Dr. Joh. Chrysostomus, Maria, die Maienkönigin. Betrachtungen über die Lauretanische Litanei. (96) Einsiedeln 1913. Benziger u. Co. 30 Pf, 40 Ct, 40 h. Bei 30 und mehr Exempl. à 25 Pf, 30 Ct, 30 h.

Gutberlet, Dr. Konstantin, Der Gottmensch Jesus Christus. Eine Begründung und Apologie der kirchlichen Christologie. (VIII, 328) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 6.80.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing. Jährl. 24 Nummern. Pr. M 6.—. 50. Jg.

Hammer, Dr. Philipp, Altarssakraments- und Herz-Jesu-Predigten. 2. Aufl. (196) Paderborn 1913, Bonifacius-Druckerei. M 2.—.

Hauser, Anton, Kleines Meßbüchlein für jung und alt. (72) 8 Pf. — Meßgebete, auch zu gemeinsamem Gebrauch für die Jugend. (35) 5 Pf. — Firmbüchlein für Firmlinge u. Gefirmte. (36) 5 Pf. — Kommunionbüchlein für Groß u. Klein, besonders für Erstkommunikanten. (61) 10 Pf. — Leichenbüchlein oder die kath. Trauerfeierlichkeiten. (20) 5 Pf. — Kleines Beichtbüchlein. (47) 5 Pf. — Kirchenjahrsbüchlein: 1. Die hl. Weihnachtszeit. (32). 2. Die hl. Osterzeit. (43) 3. Die hl. Pfingstzeit. (24) à 5 Pf. Augsburg 1913. Michael Seitz.

Heinrich, Dr. J. B., Jubiläums-Büchlein für das von Sr. Heiligkeit

Papst Pius X. verkündete allgemeine Jubiläum. (50) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 0.25.

Herwegen, P. Ildefons, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie. (Deutschrechtliche Beiträge. Bd. VIII, H. 4) (40) Heidelberg 1913, C. Winter. M 1.—.

Hettinger, Dr. Franz, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. 3. neubearb. Aufl. von Dr. Simon *Weber*. (XVI, 860) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 14.—, K 16.80.

Hoeber, Dr. Karl, Der Kartellverband der katholischen Studentenvereine Deutschlands (K. V.) 1.—3. Taus. (Studentenbibliothek. 10. Heft) Herausgegeben vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit, (52) M. Gladbach 1913, Volksverein. 40 Pf, postfrei 45 Pf.

Hoffmann, Dr. Jakob, Die Erziehung der Jugend in den Entwicklungsjahren. (XVI, 280) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.80, K 3.36.

Holland, F. A., Franz von Assisi. Legenden. (156) Kempten u. München 1912, Kösel. M 2.—.

Hubert, Dr. W. E., Jubiläumsfragen 1913. Beantwortet für den Seelsorgklerus. (36) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 0.40.

Huszár, Dr. Elemér, Szertartásjog. (Jus liturgicum) (156) Budapest 1913, Uránia Könyonyomda. K 4.—.

Institution, the Smithsonian. Annual report of the board of regents, showing the operations, expenditures, and condition of the institution for the year (ending june 30) 1911. (XII, 688) Washington 1912, Governement printing office.

Jacquier, E., La crédibilité des Évangiles, Conférences données aux facultés catholiques de Lyon. (91) Paris 1913, Lecoffre. Fr 1.—.

Jaegers, Ferd. Heinrich, Vollständiger Beichtunterricht. 6. durchges. u. verb. Aufl. (108) Paderborn 1913, Junfermann.

Jörgensen, Johannes, Die Geschichte eines verborgenen Lebens. Mit neun Bildern. 2. u. 3. Aufl. (XII, 276) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 3.—.

Katechismus der christlichen Lehre. Herausgegeben im Auftrage Seiner Heiligkeit Papst Pius' X. Autorisierte Übersetzung von P. Dr. Wilhelm *Weth* S. J. (X, 181) Klagenfurt 1913, St. Josefs-Verein. K 1.10, M 1.—.

Keller, Dr. Joseph Anton, Dreihundertzwanzig Strafgerichte Gottes und Zufälle, welche keine Zufälle sind, aus neuester Zeit. Gesammelt und herausgegeben. 3. verm. u. durchgesehene Aufl. (XX, 500) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 3.50.

Kempf, Constantin S. J., Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. (VIII, 384) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. M 3.—, Fr 3.75, K 3.55, geb. M 3.60, Fr 4.50 K 4.25.

Kommunionbilder der *Ges. f. christl. Kunst*, München. Nr. 17: Das hl. Abendmahl von *Emonds-Alt*. Einzeln 30 Pf., 50 Stück u. mehr je 26 Pf. Nr. 18: Dasselbe in kleinerem Format. Einzeln 22 Pf, 50 Stück u. mehr je 18 Pf. Nr. 19: Das hl. Abendmahl nach Karl *Baumeister*. Einzeln 30 Pf, 50 Stück u. mehr je 26 Pf.

König, Dr. Arthur, Katholische Religionslehre für die Oberstufe höherer Mädchenlehranstalten. I. Teil: Klasse IV u. III (XII, 156) M 1.80,

K 2.16, geb. M 2.30, K 2.76. — II. Teil (Schlußteil): Klasse II u. I. Mit 4 Kärtchen. (XII, 170) M 1.90, K 2.28, geb. M 2.40, K 2.88. Freiburg u. Wien 1913, Herder.

Korrespondenz-Blatt für den österr. Klerus, mit ‚Augustinus‘ und ‚Hirtentasche‘. Pr. jährl. K 6.—. Wien, Fromme.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 9. Jahrg.

Landersdorfer, Dr. P. S., O. S. B., Die Kultur der Babylonier und Assyrier. Mit 31 Abbildungen und 1 Karte. (Sammlung Kösel, Bd. 61) (VIII, 240) Kempten u. München 1913, J. Kösel. Geb. in Lwd. M 1.—.

Le Bachelet, Xavier Marie S. J., Auctarium Bellarminianum. Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin. (XXIV, 726) Paris 1913, G. Beauchesne. Fr 25.—.

Le Camus, Henri, La vocation ecclésiastique. (129) Paris 1913, P. Téqui. Fr 1.—.

Leuchtturm-Bücherei. Bd. VI: Unsere Jüngsten. Musenalmanach. Herausgegeben von der Redaktion des „Leuchtturm für Studierende“. (133) Trier 1913. Paulinusdruckerei. M 1.—.

Library of Congress. Report of the Librarian of Congress and Report of the Superintendent of the Library building and grounds for the fiscal year ending June 30, 1912. (235) Washington 1912, Governem. Printing Office.

Licht und Schatten. Zeitgemäße Plaudereien. Herausgegeben von mehreren Volksmissionaren. Nr. 1: Der Flappes. Von Dr. Max *Kassiepe* O. M. J. (23) — Nr. 2: Der Lappes. Von dems. (32) — Nr. 3: Der Tappes. Von dems. (32) — Nr. 4/5: Der Schlappes. Von dems. (64) Kevelaer 1913, Butzon u. Bercker. Jede Nummer 10 Pf.

Linder, Joseph, S. J., Die heilige Schrift für das Volk erklärt. I. Geschichte des Alten Bundes. 3. u. 4. Lieferung (355—651). Klagenfurt 1912—1913, St. Josef-Bücherbruderschaft.

Magazin für volkstümliche Apologetik. Illustrierte Monatsschrift. Herausg. v. Ernst H. *Kley*, Verlag von Carl Ohlinger, München. Pro Jahr M 4.—.

Mai, Der geistliche. Marienlieder aus der deutschen Vergangenheit. (151) Leipzig 1913, Kurt Wolff. Geb. M 3.50.

Mainage, Th., Introduction a la Psychologie des Convertis. (VI, 129) Paris 1913, V. Lecoffre. Fr 1.50.

Marx, Dr. J., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 5. u. 6. verbess. Aufl. (8.—10. Taus.) (XIV, 934) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. M 9.—.

Mercier, Kardinal, Erzbischof von Mecheln. Tue dies und du wirst leben! Kurzer Inbegriff der kath. Glaubens- und Sittenlehre. Ein Hirtenbrief. Autorisierte deutsche Übersetzung von P. Joseph *Classen* O. M. J. (24) Kevelaer 1913, Butzon u. Bercker. 10 Pf.

— — Die Pflichten des Ehelebens. Ein zeitgemäßes Mahnwort. Ins deutsche übertragen von P. Bernh. *Bahlmann* S. J. 3. Aufl. (32) Ebenda 1913. 10 Pf.

Mertens, Bernhard, Meß- und Kommunionandacht für Kinder. (58) Mainz 1913. Kirchheim u. Co. Geb. M 0.40.

Middeldorf, Wilhelm, An Bord des Sirius. Reise- und Kriegserlebnisse aus der Zeit des fliegenden Menschen. Nach dem Tagebuche des Volatilius Volantius herausgegeben. Leuchtturm-Bücherei, Bd. 7). (192) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. M 1.—.

Minichthaler, Josef, Heiligenlegenden. Katechetisch bearbeitet. 2. Heft. (VIII, 84) Kempten u. München 1913, Kösel. M 1.—.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal, redigiert v. Oswald *Redlich.* XXXIV. Bd. H. 2. Innsbruck, Wagner.

Möhler, Dr. J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 8. u. 9. Aufl. (XXXVI, 632) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 3.20.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Verlag Basel, Petersg. 34. Jährl. F 8.—, M 6.50, K 8.—. 34. Jahrg.

Ozanam. Livre du centenaire par Georges *Goyau,* Léon de *Lanzac de Laborie,* Henry *Cochin,* Edouard *Jordan,* Eugène *Duthoit,* Alfred *Baudrillart.* Préface de M. René *Doumic.* Bibliographie par M. l'abbé *Corbierre.* (XV, 480) Paris 1913, G. Beauchesne. Fr 6.—.

Pascher, Josef, Ausführliche Katechesen für das dritte Schuljahr. (VIII, 310) Wien 1913, A. Pichlers Witwe u. Sohn. K 4.—, M 3.35.

Pesch, Christianus, S. J., Compendium theologiae dogmaticae. Tomus I: De Christo legato divino. — De ecclesia Christi. — De fontibus theologicis. (XII, 304) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 4.80, K 5.76.

Pesch, Heinrich S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie. 3. Bd.: Allgemeine Volkswirtschaftslehre. II. Die aktiven Ursachen im volkswirtschaftlichen Lebensprozesse. (XII, 946) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 20.—, K 24.—.

Peters, P. F., Das junge Mädchen im Verkehre mit der Welt. Fingerzeige und Ratschläge. 5. Aufl. (168) Mainz 1912, Kirchheim u. Co. M 1.20.

Peters, Franz Joseph, Katholische Religionslehre für Oberlyzeen und Studienanstalten. 3. Teil: Glaubenslehre. (VI, 83) Bonn 1913, Peter Hanstein.

Pfülf, Otto, S. J., P. Moriz Meschler S. J. 1830—1912. Ein Gedenkblatt (Sonderabdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach“ Bd. LXXXIV, H. 2) (39) Freiburg u. Wien, 1913, Herder. M 0.40.

Pinth, J. B., Athalia, tragoedia de J. Racine converse ex francico in semilatino. Cum grammatica. (48) Linz 1913, Zentraldruckerei. Fr 1.—, M 0.80.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris (VIIe), Polybiblion. Partie littéraire (jährl. Fr 16) Partie technique (jährl. Fr 11).

Prohászka, Dr. Ottokar, Die Mutter der schönen Liebe. Betrachtungen über Unsere Liebe Frau. Ins Deutsche übertragen von Baronin Rosa von der Wense. (VIII, 176) Kempten u. München 1913, Kösel. In Lwd. M 1.50.

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Jährlich 12 Hefte, Pr. L 7.—.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. *Herzog*. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten herausgegeben von Dr. Albert *Hauck*. 23 Bd.: Ergänzungen und Nachträge A—K. (IX, 816) 24. Bd.; Ergänzungen und Nachträge L—Z. (700) Leipzig 1913, J. C. Hinrichs. Zusammen M 20, geb. M 24.—.

Renaudin, Paul, Questions théologiques et canoniques. I. (207) Paris 1913, P. Téqui. Fr 2.—.

Reuter, Johannes, S. J., Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes praktisch unterrichtet. Nach der Übersetzung aus dem Lateinischen gänzlich umgearbeitet und den heutigen Verhältnissen angepaßt von Julius *Müllendorff* S. J. 7. Aufl. (15.—17. Taus.) (XVI, 510) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 5.—.

Schermann, Theodor, Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts. (IV, 79) München 1913, Walhalla-Verlag. M 4.—.

Schindler, Dr. F. M., Lehrbuch der Moraltheologie. 1. Band, 2., vielfach umgearb. Aufl. (VIII, 340) Wien 1913, A. Opitz Nachfolger.

Schiwietz, Dr. Stephan, Das morgenländische Mönchtum. 2. Bd.: Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert. (VIII, 192) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 5.—.

Schlatter, Dr. A., Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. XVI. Jhg. Heft 6). (108) Gütersloh 1912, C. Bertelsmann. M 3.—.

Schmitz, Jakob, Naturphilosophische Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze. (Leuchtturm-Bücherei. Bd. 5). (188) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. M 1.20.

Schule, Die christliche. Pädagogische Studien u. Mitteilungen. III. Jahrg. 12 Hefte. Organ des Landesverbandes der kath. geistl. Schulvorstände Bayerns. Eichstätt, Geschäftsstelle der „Christl. Schule". Für Mitglieder des Verbandes M 4.50, für Nichtmitglieder M 6.—.

Schwager, Friedrich, S. V. D., Die katholische Heidenmission im Schulunterricht, Hilfsbuch für Katecheten und Lehrer. 2. verm. u. verb. Aufl. (199) Steyl (Rheinland) 1913, Missionsdruckerei.

Seeberg, Erich, Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. 16. Stück.) (VI, 224) Berlin 1913, Trewizsch u. Sohn. M 8.60.

Selbst, Dr. Joseph, Ave regina coelorum. Predigten und Skizzen zu Ehren Unserer Lieben Frau. Dem VI. internationalen Kongreß zu Trier gewidmet. 2. Hälfte. (VIII, 164) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 3.—.

Semaine d'Ethnologie religieuse. Compte-rendu analytique de la première session tenue à Louvain (27 Août—4 Septembre 1912). (340) Bruxelles 1913. A. Dewit. Fr 6.—.

Siebert, Dr. Hermann, Christenlehren. I. Teil: Glaubenslehren. (VIII, 114) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 1.20, K 1.44.

Studentenblätter, Soziale. Jährl. 8 Nummern. Beim Sekretariat so-

zialer Studentenarbeit (M.-Gladbach, Sandstr. 5) bestellt M 1.—, im Buchhandel M 1.50.

Studien, Theologische, der Leogesellschaft. Herausg. v. Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. F. M. *Schindler*. 19. Heft: Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Literarhistorische Untersuchungen von Dr. Karl *Hubik*. (VIII, 382) Wien 1912, Mayer u. Co. K 7.

Studien, Weidenauer. Herausgeb. in Verbindung mit der Leo-Gesellschaft von den Professoren des fb. Priesterseminars in Weidenau (Österr.-Schlesien). 4. Bd. (368) Wien 1911, A. Opitz.

Tegge, Dr. A., Brieflicher Sprach- u. Sprechunterricht für das Selbststudium Erwachsener nach der Methode Toussaint-Langenscheidt. Altgriechisch, 22.—27. Brief. Abschnitt 567—663 (p. 437—548). Mit Beilage V u. VI (72 + 28). Berlin-Schöneberg 1913, Langenscheidt.

Terwelp, Dr. Gerhard, Die Reden und Briefe der Apostel mit Einschluß der Apokalypse in deutscher Nachbildung und Erläuterung. 2. verb. Aufl. (VIII, 427) Bonn 1912, P. Hanstein.

Texte, kleine, für Vorlesungen u. Übungen. Hsgb. von Hans *Lietzmann*. Nr. 26—28: Lateinische altchristliche Inschriften. Mit einem Anhang jüdischer Inschriften. Ausgewählt und erklärt von Dr. Ernst *Diehl*. 2. Aufl. (86) Bonn 1913, Marcus u. Weber. M 2.20.

Thim, Anton, Einunddreißig Betrachtungen über das Ave Maria. Vorträge für die Maiandachten mit einer Einleitungsrede für den Vorabend des 1. Mai. 2., durchges. Aufl. (IV, 200) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 2.80.

Vermeil, Edmond, Jean-Adam Möhler et l'École catholique de Tubingue (1815 1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. (XIV, 517) Paris 1913, Armand Colin, Fr 12.—.

Vieillard-Lacharme, L'Église catholique aux premiers siècles. Conférences données a Saint Louis des Francais, a Rome pendant le Carême de 1912. (XIX, 376) Paris 1913, P. Téqui. Fr 3.50.

Volksbund, kathol. (Wien I., Predigerg. 5) Volkswohl, Zeitschrift für d. sozialen u. charitativen Bestrebungen der Gegenwart. IV. Jhg. 1913. 12 H. K 4.—.

Volks-Lesehalle, Verein, unter dem höchsten Protektorate Ihrer k. u. k. Hoheit der durchlauchtigsten Frau Erzherzogin Maria Josepha. Sekretariat: Wien III 1, Schwalbengasse 15. Gaben-Auswahlverzeichnis 1913. (87)

Wass, P. Virgilius, O. Min. Cap., Repetitorium der Spezialdogmatik in stenographischer Schrift nach Gabelsbergersystem. (XVIII S. u. 13 Tafeln) Lana bei Meran 1913, Karl Riedmann. Geb. K 7.—, M 6.—.

Weber, G. Anton, Vorträge und Ansprachen. 2., sehr vermehrte Aufl. (142) Regensburg 1913, J. Habbel. M 1.60.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35, F 0.45, K 0.45. 47. Jahrg.

Wunder. Marias Wunder und Gnadenerweise in Lourdes und an ihrem

Schmerzensbilde in Campocavallo nebst einer Belehrung über die Wahrheit des kath. Glaubens und einem Gebetbuch zur Verehrung der sieben Schmerzen Maria mit einer neuntägigen Andacht zur schmerzhaften Mutter in allen Anliegen der Seele und des Leibes von einem Priester der Erzdiözese Köln. (221) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. Geb. M 0.80.

Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes. (Neue Folge der „Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte“). Herausg. von der Gesellschaft f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte. Verlag Weidmann, Berlin. Jährl. 4 Hefte. Preis jährl. M 8.—. 2. Jahrg. 1912.

Ziegler, Joseph, Eucharistia. Die Geheimnisse der Liebe Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente zur Betrachtung für alle Freunde Jesu dargestellt. Ein Handbuch für die Vereine der ewigen Anbetung und der Herz-Jesu-Andacht. Verb. u. verm. Ausgabe. 4. Aufl. (VIII, 392) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 2.40.

Zietlow, Gerhard, Der Tod. Biblische Studien. (VI, 204) Gütersloh 1913, C. Bertelsmann. M 3.50.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 137. **1913.** Innsbruck, 20. Sept.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 10. Juni 1913:

Abhandlungen, Neutestamentliche. Herausgegeben von Dr. M. *Meinertz.* 4. H.: Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr. Hermann *Bertrams.* (X, 180) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 4.80.

Anecdota Maredsolana. Seconde serie: Études, textes, découvertes. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles par Germain *Morin.* Tome I. (XII, 526) Abbaye de Maredsous (Belgique) 1913.

Anzenberger, P. Franz C. Ss. R., Perle unter den Frauen. Eine Lehr- und Gebetsschule der heiligen Mutter Anna für Bräute, Frauen und Witwen. (479) Kevelaer 1913, Butzon u. Bercker. K. 2.—.

Arendt, Guillelmus S. J., Relectio analytica super controversia de impotentia feminae ad generandum. (Extractum ex Ephem. „Acta Pontificia"), (43) Romae 1913, F. Pustet. L 1.—.

Aus allen Zonen. Bilder aus den Missionen der Franziskaner in Vergangenheit und Gegenwart. Herausgb. von P. Autbert *Groeteken* O. F. M. 7. Bändchen: Nach Cochinchina. Die Missionsreise des P. Valerius Rist O. F. M., Titularbischofs von Minden. Von Erhard *Schlund* O. F. M. 1.—6. Taus. (121). — 8. Bändchen: Der heilige Franziskus Solanus, Apostel von Peru und Tucuman (1549—1610). Von Ida *Hellinghaus.* 1.—6. Taus. (156). — 9. Bändchen: Msgr. Theotimus Verhaeghen, ein Märtyrerbischof der Gegenwart. Von Elisabeth *Wörmann.* 1.—6. Taus. (120). — 10. Bändchen: Die deutschen Franziskaner in Brasilien. Von P. Salesius *Elsner* O. F. M. 1.—6. Taus. (136). — 11. Bändchen: Der selige Johannes von Triora. ein Märtyrer Chinas zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Von Schwester *Maria Paula.* 1.—6. Taus. (127). — 12. Bändchen: Mit dem seligen Odorikus von Pordenone nach Indien und China. Von P. Patricius *Schlager* O. F. M. 1.—6. Taus. (123). — 13. Bändchen: Die Franziskaner in Japan einst und jetzt. Von P. Hippolytus *Böhlen* O. F. M. 1.—6. Taus. (147). Trier 1911—1913, Paulinus-Druckerei. Jedes Bändchen M 0.50, geb. M 0.80.

Baeumker, Dr. Clemens, Anschauung und Denken. Eine psychologisch-pädagogische Studie. (VI, 156) Paderborn 1913, Schöningh. M 2.—.

Bainvel, J. V., Hors de l'église pas de salut. Dogme et théologie. (VIII, 62) Paris 1913, G. Beauchesne. Fr 0.75.

Beissel, Stephan S. J., Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchen-

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

jahres. VII. Bändchen: Der Pfingstfestkreis. I. Teil. 3. verm. u. verb. Aufl. (VIII, 178) Freiburg u. Wien, 1913, Herder. M 2.—, K 2.40.

Belser, Dr. Joh. Ev., Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn nach den vier Evangelisten ausgelegt. 2. verb. Aufl. (X, 548) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 9.80, K 11.76.

Benziger's Marienkalender für das Jahr 1914. 22. Jahrgang. (138) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. M 0.50, K 0.60, Fr 0.60.

Bericht über die Verhandlungen des Kongresses für Katechetik, Wien 1912. Herausgegeben von der katechetischen Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Redigiert von Emerich *Holzhausen*. II. Teil. II. Sektion (Gymnasium und Realschule). III. Sektion (Lehrerbildungsanstalt), Zusammenfassung der Thesen. Register (346—648) Wien 1913. Vlg. d. katech. Sektion d. Österr. Leo-Gesellschaft. In Kommission bei H. Kirsch.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausg. von Dr. O. *Bardenhewer*, Dr. Th. *Schermann*, Dr. K. *Weymann*, Bd. IX: Des hl. Kirchenvaters Aurelius *Augustinus* ausgewählte Schriften. Bd. V; Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Thomas *Specht*. II. Band. (Vorträge 24—54) (IX, 379). Kempten u. München, Kösel 1913. Geb. M 3.80.

Bihlmeyer, P. Hildebrand O. S. B., Wahre Gottsucher. Worte und Winke der Heiligen. Zum Beuroner Jubiläum ausgewählt. (VIII, 92) Freiburg u. Wien 1913, Herder. In Pappband M 1.30, K 1.56.

Blätter, Katechetische. Herausgeg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 39. Jahrg.

Brünnow. R., Arabische Chresthomatie aus Prosaschriftstellern. In 2. Auflage völlig neu bearbeitet und herausgegeben von August *Fischer*. (Porta ling. or. p. XVI.) (XIII, 183. 161) Berlin 1913. Reuther u. Reichard. M 9.—.

Bury, Benedikt, Die wichtigsten Lehren aus dem Katechismus. 2. Aufl. (72) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. 30 Pfg., bei 30 Exempl. à 25 Pfg.

Chardon, G., Erinnerungen eines Schutzengels. Genehmigte Übersetzung aus dem Französischen. 3. verb. Aufl. (248) Regensburg 1913. F. Pustet. M 1.30, in Lwd. M 1.80.

Cheikho, L., S. J., Catalogue raisonné des Mss historiques de la bibliothèque orientale de l'Université St. Joseph. (Melanges de la faculté orientale Beyrouth, Syrie. Extrait du tome VI, pp. 213 sq.) (92) Beyrouth 1913, Université St. Joseph.

Capello, Felix M., Institutiones iuris publici ecclesiastici pro clericorum commoditate in compendium redactae. (VIII, 243) Taurini 1913, P. Marietti. Fr 3.40.

Collectanea biblica latina. Vol. II: Codex Rehdigeranus (Die vier Evangelien nach der lateinischen Handschrift R 169 der Stadtbibliothek Breslau) herausgegeben von Heinrich Joseph *Vogels*. Mit drei Tafeln. (XLVI, 300) Rom 1913, F. Pustet. L 12.—.

Collection de la Bibliothéque des Exercices de saint Ignace. Études et documents. Nr. 45—46: Des méthodes d'oraison dans notre

vie apostolique selon la doctrine des Exercices par Henri *Watrigant* S. J. Fascicule I, II (116) Paris 1913, P. Lethielleux.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae Vindobonensis. Vol. LIX. S. Eusebii *Hieronymi* opera (Sect. II, pars I): In Hieremiam prophetam libri sex. Recensuit Sigofredus *Reiter*. (LXXV, 576) Vindobonae 1913, Tempsky. K 26.—.

Cozzi, Dr. Arthurus, Disputationes theologiae moralis methodo positiva — scholastica — casuistica confectae, ex fontibus S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi M. de Ligorio et e probatis recentioribusque auctoribus desumptae, novissimis actis S. Sedis, dispositionibus iuris Italici, Gallici, Austriaci, Germanici, Hispani, Argentini decretisque consilii plenarii Americae Latinae accommodatae, in republica Argentina in collegio Propagandae Fidei habitae. Vol. III: De contractibus in genere atque in specie, de praeceptis particularibus certo hominum statui propriis, de censuris in genere atque in specie, de irregularitatibus in genere atque in specie, indulgentiis in genere atque in specie. (368) — Vol. IV: De sacramentis in genere atque de baptismo, de confirmatione, de eucharistia, de poenitentia ut est sacramentum, de extrema unctione, de ordine et matrimonio in specie. (383) Taurini 1912—1913, P. Marietti. Opus in 4 voll. Fr 14.—.

Christiani, Dr. Léon, Luther et la question sociale. („La pensée te l'oeuvre sociale du Christianisme. Études et documents.) (215) Paris 1912, A. Tralin. Fr 2.50.

Dmitrewski, Michael von, Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert. (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, H. 53.) (97) Berlin u. Leipzig 1913, W. Rotschild. M 3.20.

Doering-Dachau, Dr. Oskar, Die Künstlerfamilie della Robbia. (Die Kunst dem Volke Nr. 14). Mit 60 Abbildungen. (40) München 1913, Allg. Vereinigung f. christl. Kunst. M 0.80, K 1.—; im Abonnement (jährl. 4 Hefte) M 3.—, K 3.60.

Dölger, Dr. Franz Jos., Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 u. zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal. In Verbindung mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom herausgegeben. Mit 22 Tafeln u. 7 Abbildungen. (XIX. Supplementheft der Römischen Quartalschrift) (XII, 448) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 20.—, K 24.—.

Einsiedler-Kalender für das Jahr 1914. 74. Jahrg. (130) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. 40 Pf, 50 h, 50 Cts.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. Libr. Saint-François Paris 6e, 4 Rue Cassette. Freiburg, Herder. 15e année. F 12.

Fessler, Franz, Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz. Kin Beitrag zur klassischen Philologie. (56) Leipzig 1913, B. G. Teubner. M 2.50.

Freisen, Dr. Joseph, Das Militär-Kirchenrecht in Heer und Marine des Deutschen Reiches, nebst Darstellung des außerdeutschen Militärkirchenwesens. Beiträge zur staatlichen und kirchlichen Rechtsgeschichte. (XIV, 395) Paderborn 1913, Schöningh. M 9.—.

Funk, Dr. Philipp, Ignatius von Loyola. (Die Klassiker der Religion. Bd. 6) (171) Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb. M 1.50.

Galante, Dr. Andrea, La separazione dello stato dalla chiesa nel paese di Galles. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. XXXII, p. 251—275) Weimar 1913. H. Böhlaus.

Geny, Paul, Questions d'enseignement de philosophie scolastique. (234) Paris 1913, G. Beauchesne. Fr 3.—.

Gesellschaft, Deutsche, für Christliche Kunst. Bericht über das XX. Vereinsjahr 1912. (10) München, 1913, Deutsche Gesellschaft f. christl. Kunst, Karlstr. 6.

Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. 1. Vereinsschrift f. 1913: Briefe von Joseph von Görres an Friedrich Christoph Perthes (1811—1827) herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Dr. Wilhelm *Schellberg*. (116) Köln 1913, J. P. Bachem. M 1.80.

Gredt, Jos. O. S. B., De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico criteriologica circa Realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium. (VIII, 98) Romae 1913, Desclée et Socii. Fr 1.25.

Grisar, Hartmann S. J., Lutherstimmung und Kritik; ein Lutherwort als Schulbeispiel. Sonderabdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrg. 1913, 3. Heft (17).

— — Die Lutherstimmungen der Gegenwart. Sonderabdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrg. 1913, 1.—2. Heft (24).

— — Prinzipienfragen moderner Lutherforschung. Sonderabdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrg. 1912. 10. Heft. (20) Freiburg 1913, Herder.

— — Walther Köhler über Luther und die Lüge. Sonderabdruck aus dem Historischen Jahrbuch. Jahrg. 1913, 34. Band, 1. Heft. (233—255) München 1913, Herder u. Co.

Gspann, Dr. Joh. Chrysostomus, Sünde und Liebe oder Die vollkommene Reue. Für das gesamte Christenvolk geschrieben. (80) 30 Pf: bei 30 Exempl. à 25 Pf.

— — Was ist der Ablaß? Ein Wort über Wesen und Zweck der Ablässe. 2. Aufl. (80) 30 Pf, bei 30 Exempl. à 25 Pf. Einsiedeln 1913, Benziger u. Co.

Handbuch, Kirchliches, für das katholische Deutschland. In Verbindung mit Domvikar P. *Weber*, Prof. Dr. N. *Hilling*, P. A. *Huonder* S. J., Dr. R. *Brüning*, Generalsekretär J. *Weydmann* u. Domdekan Prof. Dr. J. *Selbst* herausgegeben von H. A. *Krose* S. J. IV. Band: 1912—1913. (XVI, 496) Freiburg u. Wien, 1913. Herder. Geb. M 6.—, K 7.20.

Hartl, Dr. Alois, Das Apostolat der christl. Tochter in Linz. Ein geschichtlicher Rückblick. (37) Linz 1913, Apostolat St. Ursula.

Hättenschwiller, Otto, Aus Zeit und Leben. Ein Buch noch nicht edierter zuverlässiger Beispiele und Zitate für Prediger, Konferenzredner, Katecheten, Schriftsteller und Erzieher. (580) Regensburg 1913, F. Pustet. M 5.40, geb. M 6.50.

Herr, Dr. Jakob, Praktischer Kursus der Homiletik. Anleitung zur wirksamen Verwaltung des Predigtamtes zunächst für Priesterseminarien. (VII, 186) Paderborn 1913, Schöningh. M 2.60.

Hilber, Dr. Franz, Einleitung in die hl. Schrift des Neuen Testamentes. 2. Aufl. (164) Brixen 1913, Tyrolia. M 3.80, K 3.80.

Hotzy, Dr. Franz S. J., Zur deutschen Gebetsliteratur des ausgehenden Mittelalters. (Zugleich Anzeige zweier Handschriften.) (Sonderabdruck aus dem Jahresberichte 1913 des Gymnasiums der Gesellschaft Jesu in Kalksburg.) (38) Kalksburg 1913, Gymnasium d. Gesellsch. Jesu.

Hüffer, Dr. Georg, Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses. I. Band. (288) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 6.—.

Hüfner, P. Raphael, Der große Portiunkula-Ablaß nach den neuesten Bestimmungen nebst 25 Andachten zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses. 3. Aufl. (58) Wiesbaden 1913, Hermann Rauch. M 0.25.

Huonder, Anton S. J., Die Mission auf der Kanzel und im Verein. Sammlung von Predigten, Vorträgen und Skizzen über die katholischen Missionen. Unter Mitwirkung anderer Mitglieder der Gesellschaft Jesu heraugegeben. 2. Bändchen. (VIII, 160) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.40, K 2.88.

Irenaeus a s. Joanne Evangelista Congr. Pass., Praelectiones philosophiae moralis seu ethicae, quas alumnis instituendis exaravit —. Volumen unicum complectens ethicam et ius naturae. (VII, 429) Romae 1913, Desclée et socii. L 5.50.

Jacoby, Dr. Hermann, Die Autorität und der Protestantismus. Vortrag, gehalten auf der Pastoral-Konferenz in Königsberg i. Pr. am 28. November 1911. (24) Königsberg i. Pr. 1912, F. Beyer. M 0.50.

Janov, Matthias de, Regulae veteris et novi testamenti. Primum in lucem edidit Vlastimil *Kybal.* Vol. IV: Tractatus de abominatione desolationis in loco sancto. Subsidio Academiae scientiarum, artium et litterarum bohemicae Pragensis. (XXXII, 499) Oeniponte 1913, Wagner.

Jaskowski, Friedrich, Philosophie des Vegetarismus. Eine philosophische Grundlegung und eine philosophische Betrachtung des Vegetarismus und seiner Probleme in Natur, Ethik, Religion und Kunst. (XVI, 314) Berlin W 57, 1913. Otto Salle. M 4.—.

Kaim, Emil, Alles wird geheiligt durch Gottes Wort. Predigten und Ansprachen bei verschiedenen Gelegenheiten. Mit einer Anzahl von Freunden herausgegeben. (VIII, 243) Rottenburg a. N. 1913, W. Bader. M 2.80.

Katechismus, Kleiner, der katholischen Religion für das Erzbistum Freiburg. Auf oberhirtliche Anordnung. Mit 20 Bildern. (X, 54) Freiburg u. Wien 1913, Herder. In Hlwd. M 0.25, K 0.30.

Katechismus, Mittlerer, der katholischen Religion für das Erzbistum Freiburg. Auf oberhirtliche Anordnung. Mit 43 Bildern. (XIV, 172) Freiburg u. Wien 1913, Herder. In Hlwd. M 0,50, K 0.60.

Kinderfreund, Seraphischer. Vereinsblatt für das Seraphische Liebeswerk für arme Kinder. Linz a. D., Seraphisches Liebeswerk.

X. Jahrg. Nr. 3, März 1913. Für ordentl. Teilnehmer (K 2.40 jährl.) mit der Beilage „Marienkind" gratis.

Kinderfreund-Anstalt in Innsbruck. Verlagskatalog 1913 I. Erscheint 4mal jährlich. Jubiläums-Ausgabe. 1888—1913. (61) Innsbruck 1913, Kinderfreund-Anstalt.

Klnge, Dr. Augustin, Differenzierungen oder eine Parallele zur modernen Entwickelungslehre. (48) Breslau 1913. Aderholz. M 0.60.

Knecht, Dr. Friedrich Justus, Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte mit einer Anweisung zur Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der Biblischen Geschichte und des Katechismus. Mit 4 Kärtchen. 23. u. 24. verb. u. verm. Aufl. (59.—64. Taus.) (XIV, 944) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 8.—, K 9.60.

Knoch, Dr. Aug., Geburtenrückgang und praktische Seelsorge. Eine ernste Zeit- und Gewissensfrage mit spezieller Bezugnahme auf die Verwaltung des Bußsakramentes beantwortet. Aus der 4. französ. Auflage ins Deutsche übertragen von Ad. Knoch. (XVI, 91) Mainz 1913, Kirchheim u. Co. M 1.60.

Kranich, P. Timotheus O. S. B., Das Wort des Lebens. Predigten u. Konferenzen. (282) Rottenburg a. N. 1913, W. Bader. M 3.20.

Krus, Dr. Franz S. J., Zum Verständnis der pädagogischen Strömungen unserer Tage. Ein Vortrag. (43) Innsbruck 1913, F. Rauch. 50 h.

Leuchtturm. Illustrierte Halbmonatschrift für die studierende Jugend. Trier, Paulinus-Druckerei, M 3.20, feine Ausg. M 4.80. 6. Jhrg.

Liebeswerkkalender für das Kind und seine Freunde. 8. Jahrg. 1914. Herausgegeben vom seraphischen Liebeswerk für gefährdete Kinder in Österreich-Ungarn. Linz, Rudigierstr. 8. 20 h.

Ludwig, Dr. A. Fr., Die chiliastische Bewegung in Franken und Hessen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Mit einem Sendschreiben Möhlers. (102) Regensburg 1913, F. Pustet. M 1.20, in Lwd. M 1.80.

Lugan, A., L'enseignement social de Jésus. La grande loi sociale de l'amour des hommes. (La pensée et l'oeuvre social du christianisme. Études et documents.) (231) Paris 1912, A. Tralin. Fr 2.50.

— L'egoisme humain, ses manifestations individuelles, familiales, sociales. Etude de morale et de psychologie contemporaines. (IX, 167) Paris 1912, A. Tralin. Fr 3.—.

Marcone, Ramirus O. S. B., Historia philosophiae scholarum usui accommodata. Vol. I. Philosophia orientalis et graeca. (XII, 352) Romae 1913, Desclée et Socii. L 3.50.

Mausbach, Dr. Joseph, Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen. 4. Aufl. (XII, 464) Köln 1913. J. P. Bachem. M 7.—, geb. M 8.—.

Mischna, Die. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen herausgegeben von Dr. H. *Beer* u. Dr. O. *Holtzmann*. I. Seder. Zeraim. 9. Traktat: Challa (Teighebe). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von Dr. Karl *Albrecht*. (IV, 48) M 2.40. — IV. Seder. Nezikin. 1. Traktat: Baba qamma. („Erste Pforte" des Zivilrechts). Text, Übersetzung und Erklärung

nebst einem textkritischen Anhang. Von Walter *Windfuhr*. (VIII, 96) M 4.80. Gießen 1913, A. Töpelmann.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal. redigiert v. Oswald *Redlich*. XXXIV. Bd. H. 3. Ergänzungsband IX H. 1. Innsbruck, Wagner.

Mutz, Dr. Franz Xaver, Christliche Aszetik. 3., verb. Aufl. (XIV, 584) Paderborn 1913, Schöningh. M 8.—.

Niessen, Dr. Johannes, Die Mariologie des heiligen Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik. (VIII, 250) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 6.—.

Nikel, Dr. Johannes, Die Verwendung des Alten Testaments in der Predigt. (VI, 248) Breslau 1913, Aderholz. M 3.50.

Pastor bonus. Hsg. v. Dr. C. Willems. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis jährlich M 4.—.

Pastor, Ludwig von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives u. vieler anderer Archive bearbeitet. VI. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Julius III, Marcellus II und Paul IV (1550—1559) 1.—4. Aufl. (XL, 723) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 11.—.

Patrologia orientalis, herausgegeben von R. *Graffin* u. F. *Nau*. Paris. Firmin-Didot, 56 rue Jacob. Für Deutschland u. Österreich bei Herder, Freiburg. Tome IX, Fasc. 2: Les apocryphes coptes. II. Acta Pilati et supplément à l'évangile des douze apôtres. Texte copte édité et traduit par Dr. E. *Revillout*, Fr 5.—, Subskript.-Pr. Fr 3.25. — Fasc. 3: La testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Texte éthiopien édité et traduit par Louis *Guerrier*. Avec le concours de Silvain *Grébaut*. Fr 5.70, Subskript.-Pr. Fr 3.60. — Tome X, Fasc. 1: Un martyrologe et douze ménologes syriaques. Édités et traduits par F. *Nau*. Fr 9.75, Subskr.-Pr. Fr 6.15.

Pesch, Christianus, S. J., Compendium theologiae dogmaticae. Tomus II: De deo uno — De deo trino — De deo fine ultimo et de novissimis. (VIII, 286) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 4.80, K 5.76.

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Beiblatt der illust. Zeitschrift ‚Die christliche Kunst'. Jährl. M 3.—.

Pfeiffer, Dr. Nikolaus, Die ungarische Dominikanerordensprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tartarenverwüstung 1241—1242. (XVI, 240) Zürich 1913, Gebr. Leemann u. Co.

Raymond, P. Fr. V., Der Freund der Nervösen und Skrupulanten. Ein Ratgeber für Leidende und Gesunde. Mit einem Vorwort von Dr. med. Bonnaymé, Spezialarzt für Nervenkrankheiten in Lyon und einem Empfehlungsschreiben von Dr. med. Dubois, Prof. d. Neuropathologie an der Universität Bern. 4. umgearb. u. verm. Aufl. (10.—15. Taus.) (XX, 322) Wiesbaden 1913, Hermann Rauch. M 2.75.

Regesta Pontificum Romanorum. Jubente regia societate Gottingensi congessit Paulus Fridolinus *Kehr*. Italia pontificia. Vol. VI: Liguria sive provincia Mediolanensis. Pars I: Lombardia. (XLIV, 419) Berolini 1913, Weidmann. M 15.—.

Religionsbüchlein, Katholisches, für die unteren Klassen der Volksschulen des Erzbistums Freiburg. (160) Freiburg u. Wien 1913, Herder. In Hlwd. M 0.45, K 0.54.

Renz, Dr. Franz, Die katholischen Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten. (35) Breslau 1913, Aderholz. M 0.50.

Rosenthal, Ludwig, Katalog 150: Bibliotheca liturgica. Pars II. Sacrificium S. Missae. S. Eucharistia et alia sacramenta. Ritus et caeremoniae. Antiquitates. Musica sacra. Hymni. Disciplina. Concilia. Bullae et litterae indulgentiarum. Regulae. Vitae Sanctorum. (77—318) München 1913, Ludwig Rosenthals Antiquariat, Hildegardstr. 14.

Sägmüller, Dr. Joh. Bapt., Der Rechtsanspruch der katholischen Kirche in Deutschland auf finanzielle Leistungen seitens des Staates. (VIII, 120) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.—.

Seppelt, Dr. Franz Xaver, Kirchengeschichtliche Festgabe, Anton de Waal zum goldenen Priesterjubiläum (11. Oktober 1912) dargebracht. Im Auftrage und in Verbindung mit den Kaplänen und Freunden des deutschen Campo Santo in Rom herausgegeben. Mit 2 Tafeln u. 4 Abbildungen. (XX. Supplementheft der Römischen Quartalschrift) (XIV, 488) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 16.—, K 19.20.

Schäfer, Dr. Bernhard, Liturgische Studien. Beiträge zur Erklärung des Breviers und Missale. II. Band: Septuagesima bis Gründonnerstag ausschließlich. (256) III. Band: Das Triduum sacrum oder die 3 letzten Tage der Karwoche. (252) Regensburg 1913. F. Pustet. Jeder Bd. M 2.80, in Lwd. M 3.80.

Schinzel, Dr. Josef, Maximilian Joseph Freiherr von Somerau-Beeckh. Kardinal Fürsterzbischof von Olmütz 1836—1853. Ein Lebensbild in bewegter Zeit. (213) Olbersdorf (Öst. Schlesien) 1913, Ludwig Richter. K 4.—.

Schleyer, L., Reiseführer für die schulentlassene männliche Jugend. 2. Aufl. (104) Einsiedeln 1913, Benziger u. Co. 30 Pfg., bei 30 Expl. à 25 Pfg.

Schnitzer, Dr. Jos., Savonarolas Erzieher und Savonarola als Erzieher. (VIII, 141) Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb. M 3.—.

Scholz, H., Abriß der hebräischen Laut- und Formenlehre, nach Gesenius-Kautzsch' Grammatik neubearbeitet von E. *Kautzsch*. 9. Aug., umgearbeitet und nach der 28. Aufl. der Grammatik revidiert von Dr. H. *Bergsträsser*. (V, 37) Leipzig 1913, Vogel. M 2.—.

Schubert, Dr. Franz, Grundzüge der Pastoraltheologie. III. Abteilung: Homiletik. (XX, 479—576) Graz u. Leipzig 1913, M. Moser. K 1.60, vollständig K 9.60.

Schule, Die christliche. Pädagogische Studien u. Mitteilungen. III. Jahrg. 12 Hefte. Organ des Landesverbandes der kath. geistl. Schulvorstände Bayerns. Eichstätt, Geschäftsstelle der „Christl. Schule". Für Mitglieder des Verbandes M 4.50, für Nichtmitglieder M 6.—.

Schwab, Dr. Johann, Im Reich des Gottessohns. Aufklärung über Zeit- und Lebensfragen für die reifere Jugend. (230) Donauwörth 1913, L. Auer. Geb. M 2.50.

Schwarz, Joseph. Erklärung der Katechismus-Bilder für die Diözesen Freiburg u. Rottenburg. Mit 45 Bildern. Mit einer Einführung von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. (XII, 140) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 1.80, K 2.16.

Schwarz, Wilh. Eberh., Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, VII. Band: Die Akten der Visitation des Bistums Münster aus der Zeit Johanns von Hoya (1571—1573). Im Auftrage des Vereins für vaterländische Geschichte und Altertumskunde herausgegeben u. erläutert. (CLXXVI, 301) Münster 1913, Theissing. M 9.—.

Sebastiani, Dr. Nicolaus. Summarium theologiae moralis. (VIII, 398) Taurini 1913, P. Marietti. Fr 4.—.

Smit, Dr. Johannes, De daemoniacis in historia evangelica. Dissertatio exegetico-apologetica. (Scripta pontificii instituti biblici.) (XXIV, 590) Romae 1913, Pontificium institut. bibl. L 6.—.

Spiegel, Benedicta von, O. S. B., Mehr Liebe. Lebensbild des Dom Pius de Hemptinne O. S. B. Deutsche Bearbeitung. Mit 3 Bildern. (XVI, 272) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.80, K 3.36.

Stiegele. Dr. Paul, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (Freiburger theol. Studien, 12. Heft.) (XIV, 144) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 3.—, K 3.60.

Stimmen aus Maria-Laach. III. Register, umfassend Band LI—LXXV der Zeitschrift und Band XVIII—XXV (Heft 69—100) der Ergänzungshefte. (718) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 12.—, K 14.40.

Stockmann S. J., Goethe im Urteil des 20. Jahrhunderts. S.-A. a. d. Stimmen aus M.-Laach. Jahrg. 1913. Freiburg, Herder. (14).

Studien Biblische. Herausg. von Dr. Otto *Bardenhewer.* Band XVIII, H. 1—3: Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Von P. Hildebrand *Höpfl* O. S. B. (XVI, 340) M 9.—, K. 10.80. — H. 4: Die Esdrasbücher der Septuaginta. Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht von Dr. Bernhard *Walde.* (XIV. 164) Freiburg u. Wien, 1913, Herder. M 5.—, K 6.—.

Studien, Mittelalterliche. Herausgegeben von Fritz *Kern.* Bd. I, H. 1: Humana civilitas. (Staat, Kirche und Kultur). Eine Dante-Untersuchung von Fritz *Kern.* (XII, 146) Leipzig 1913, Koehler. M 7.50, Subskript. M 5.80.

Székely, Dr. Stephanus, Bibliotheca apocrypha. Introductio historicocritica in libros apocryphos utriusque testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae. Volumen I: Introductio generalis, Sibyllae et apocrypha vet. test. antiqua. (VIII, 512) Friburgi et Vindobonae 1913, Herder. M 11.—, K 13.20.

Tat, Die. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur. Herausgegb. von Ernst *Horneffer* und Karl *Hoffmann.* Jena, Eugen Diederichs. Vierteljährlich M 3.—, Einzelheft M 1.20 V. Jahrgang 1913/14. Heft 4.

Theloe, Dr. Hermann, Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des päpstlichen Ketzerinquisitionsgerichts. (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte. H. 48) (176) Berlin u. Leipzig 1913. Dr. Walther Rothschild. M 5.40.

Thomistenschriften 1. Philosophische Reihe. Band 1. Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas' von Aquino von Dr. Anton *Michelitsch.* 1. Band: Bibliographisches. Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz f. das Studienjahr 1911 12 zur Erinnerung an den Jahrestag ihrer Vervollständigung. (XII, 252) Graz u. Wien 1913, „Styria". K 6.—.

Trzeciak, Dr. Stanislaus, Quaestio alcoholica apud Judaeos temporibus Domini Nostri Jesu Christi. Ed. 2. (51) St. Petersburg 1913, Katholische Buchhandlung, Newskipr. 31.

Van Noort, G., Tractatus de ecclesia Christi. Ed. 3. recogn. et aucta. (244) Amstelodami 1913, C. L. Van Langenhuysen. Fl. 1.60.

Villien, A., Le déplacement administratif des curés. Commentaire du décret „Maxima cura" (20 Août 1910). (VIII, 287) Paris 1913, P. Lethielleux. Fr 3.50.

Wallerand, Dr. G., Les oeuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits. (Les philosophes Belges. Textes et Études. Tome VIII.) (VII, 74 + 170) Louvain 1913, Institut superieur de philosophie de l'Université. Fr 7.50.

Werminghoff, Dr. Albert, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. 2. Aufl. (Grundriß der Geschichtswissenschaft. Bd. II. Abt. 6.) (238) Leipzig 1913, B. G. Teubner. M 5.—, geb. M 5.60.

Wernz, Franciscus Xav. S. J., Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium. Tomus VI: Jus poenale ecclesiae catholicae. (XIII, 478) Prati 1913, Giachetti, filii et Soc.

Westminster Version, The, of the sacred scriptures. The New Testament. Vol. III. St. Pauls epistles to the churches. Part. I. The epistles to the Thessalonians by Cuthbert *Lattey* S. J. (XXI, 21) London 1913, Longmans, Green and Co. 6 Pence.

Wittmann, P. Andreas O. S. B., Kinderfreund-Beilage Nr. 238: Einst und jetzt (8). — Nr. 243: Flausen und Phrasen gegen den täglichen Empfang der heiligen Kommunion (16). — Kinderfreund-Gabe Nr. 34: Kommunion-Katechismus. Weihegabe an die liebe Jugend. Zu Österreichs Ehrenjahr 1912 (7) — Nr. 151: Parzival (23) — Nr. 240: Reines Herz! Reine Absicht. 3. Aufl. (12) Innsbruck 1913, Kinderfreund-Anstalt.

Zeitfragen, Biblische. Herausgegeben von Dr. I. *Rohr* u. Dr. P. *Heinisch.* 6. Folge, Heft 4—5: Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums. Von Dr. Engelbert *Krebs.* 1. u. 2. Aufl. (80) H. 6—7: Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. Von Dr. Paul *Heinisch.* 1. u. 2. Aufl. (80) Münster i. W. 1913, Aschendorff. Jedes Heft M 1.—, bei Bezug der 6. Folge M 0.90.

Zimmermann, Dr. Heinrich, Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vom Regierungsantritt Innocenz' III bis zum Tode Gregors IX. (1198—1241.) Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kathol. Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft. 17. H.) (XV, 348) Paderborn 1913, Schöningh. M 12.—.






U of Chicago
21433705